НОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

НАУЧНО-РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
АКАДЕМИК РАН **В. С. СТЕПИН** — ПРЕДСЕДАТЕЛЬ СОВЕТА
АКАДЕМИК РАН **А. А. ГУСЕЙНОВ** — ЗАМЕСТИТЕЛЬ ПРЕДСЕДАТЕЛЯ
ДОКТОР ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК **Г. Ю. СЕМИГИН** — ЗАМЕСТИТЕЛЬ ПРЕДСЕДАТЕЛЯ
ДОКТОР ФИЛОСОВСКИХ НАУК **А. П. ОГУРЦОВ** — УЧЕНЫЙ СЕКРЕТАРЬ

РУКОВОДИТЕЛИ ПРОЕКТА
В. С. СТЕПИН, Г. Ю. СЕМИГИН

За разработку научной концепции и создание Новой философской энциклопедии Указом Президента Российской Федерации от 9 сентября 2004 г. № 11554 членам научно-редакционного совета В.С. Степину, А.А. Гусейнову, Г.Ю. Семигину, А.П. Огурцову присуждена Государственная премия и присвоено звание лауреатов Государственной премии Российской Федерации в области науки и техники за 2003 год.

НОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

ТОМ ПЕРВЫЙ

А—Д

·МЫСЛЬ·

МОСКВА 2010

УДК I (031)
ББК 87я2
Н68

Научные эксперты

Р. Г. АПРЕСЯН, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ЭТИКА)
В .В. БЫЧКОВ, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ЭСТЕТИКА)
П. П. ГАЙДЕНКО, ЧЛЕН-КОРРЕСПОНДЕНТ РАН (ОНТОЛОГИЯ)
М. Н. ГРОМОВ, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ)
Т. Б. ДЛУГАЧ, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ)
А. А. КАРА-МУРЗА, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ)
В. А. ЛЕКТОРСКИЙ, ЧЛЕН-КОРРЕСПОНДЕНТ РАН (ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ)
Л. Н. МИТРОХИН, АКАДЕМИК РАН (ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ)
Н. В. МОТРОШИЛОВА, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ)
А. С. ПАНАРИН, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ)
В. А. ПОДОРОГА, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ)
В. Н. ПОРУС, КАНДИДАТ ФИЛОС. НАУК (ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ)
М. А. РОЗОВ, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ)
А. М. РУТКЕВИЧ, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ 19-20 ВВ.)
Е. Д. СМИРНОВА, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ЛОГИКА)
М. Т. СТЕПАНЯНЦ, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ВОСТОЧНЫЕ ФИЛОСОФИИ)
В. И. ТОЛСТЫХ, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК (ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ)
Б. Г. ЮДИН, ЧЛЕН-КОРРЕСПОНДЕНТ РАН (ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ)

Научные редакторы

М. С. КОВАЛЕВА, Е. И. ЛАКИРЕВА, Л. В. ЛИТВИНОВА,
М. М. НОВОСЁЛОВ, ДОКТОР ФИЛОС. НАУК, **А. П. ПОЛЯКОВ, Ю. Н. ПОПОВ,**
А. К. РЯБОВ, В. М. СМОЛКИН

Научно-вспомогательная работа

Л. Н. АЛИСОВА, ДОКТОР ПОЛИТ. НАУК (РУКОВОДИТЕЛЬ), **В. С. БАЕВ,**
Л. С. ДАВЫДОВА, КАНДИДАТ ИСТ. НАУК, **В. Д. ПОБЕРЕЖНЫЙ,** КАНДИДАТ ЮРИД. НАУК,
Н. Н. РУМЯНЦЕВА, КАНДИДАТ ЭКОН. НАУК

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЯЕТСЯ В РЕДАКЦИИ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ РАН

ИЗДАНО ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ЦЕЛЕВОЙ ПРОГРАММЫ «КУЛЬТУРА РОССИИ»

ISBN 978-2-244-01115-9
ISBN 978-2-244-01116-6

© Национальный общественно-научный фонд, 2009

ОТ РЕДАКЦИИ

«Новая философская энциклопедия» в 4 томах подготовлена Институтом философии Российской академии наук и Национальным общественно-научным фондом. Это второе отечественное издание такого рода и масштаба. Первым была «Философская энциклопедия» в 5 томах (М.: Советская энциклопедия, 1960—1970), включавшая более 4500 статей, сыгравшая положительную роль и в ряде случаев до настоящего времени сохраняющая научную ценность. Однако в целом она уже не отвечает современным требованиям: во-первых, из-за идеологической заданности, которая, как было заявлено издателями, состояла в том, чтобы «содействовать широкому распространению марксистско-ленинской философии»; во-вторых, за последние 30 лет достигнуты значительные успехи в исследовательской работе, появились новые философские идеи, школы, имена. По сравнению с создателями 5-томной «Философской энциклопедии» мы имеем два счастливых преимущества: можем использовать их опыт и в то же время работать в условиях идеологической раскованности. Наше уважение к труду предшественников выражается в том, что мы предлагаем другую, заново выполненную систематизацию философского знания (отсюда и название «Новая философская энциклопедия»), подчеркивая тем самым, что предыдущая «Философская энциклопедия» сохраняет свое (как минимум историческое) значение.

Цель «Новой философской энциклопедии» состоит в том, чтобы дать соответствующее современному уровню науки обобщенное представление о мировой философии во всем богатстве ее основных понятий, произведений, исторических традиций, школ и имен. Зарубежный и отечественный опыт философских словарей и энциклопедий является разнообразным — ориентирован на различные общественные слои и реализует различные стратегии. Так, словарь, написанный Н. Аббаньяно (Abbangnano N. Dizionario di filosofia. Milano, 1991), охватывает только философские термины и понятия. Этой же стратегии следует также единственный в своем роде и, быть может, лучший в мире «Исторический словарь по философии» под редакцией уже покойного И. Риттера (Historisches Wörterbuch der Philosophie Basel — Stuttgart, 1971— н/в, т. 1—9, издание не завершено). «Универсальная философская энциклопедия» (Encyclopedie philosophique universelle) в 6 томах, выпущенная французским университетским издательством в Париже в 1991 — 1999 гг. и американская энциклопедия (Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 1—10. Cambr. (Mass.), 1998) охватывают понятия, произведения философов и персоналии философов как европейских, так и афро-азиатских стран. Есть специальные справочные издания только о персоналиях, например «Биографический словарь философов XX века» С. Брауна (1996); «Биографическая энциклопедия по философии» под редакцией Г. Томаса (Biographical encyclopedia of philosophy. Garden City — N. Y., 1965); «Философия современности от Адорно до Вригта» (Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis v. Wright) под редакцией Ю. Нида-Рюмелина (Штутгарт, 1991), «Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды» (М., 1999, 3-е изд. под ред. П. В. Алексеева) и др. Изданы словари, целиком посвященные философским учениям, например «Словарь философских доктрин» Л. Жерфаньона (Dictionnaire des grandes philosophies, Toulouse, 1973); различным разделам и традициям философского знания — «Словарь схоластической философии» Б. Вюлнера (*Wuellner B.* Dictionary of scholastic philosophy. Milwaukee, 1966); «Словарь

научно-теоретических понятий» (Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe) под редакцией Ю. Шпека в 3 томах (Базель—Штутгарт, 1980); «Энциклопедия философии и теории науки» (Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd 1—3. Mannheim—Wien—Zürich, 1980—1987) под редакцией Ю. Миттельштрасса; «Русская философия. Словарь» под редакцией М. А. Маслина (М., 1995); «Русская философия. Малый энциклопедический словарь» под редакцией А. И. Алешина и др. (М., 1995); «Китайская философия. Энциклопедический словарь» под редакцией М. Л. Титаренко (М., 1994); «Современная западная философия» под редакцией В. С. Малахова и В. П. Филатова (2-е изд. М., 1998) и др. Учитывая отечественные традиции и относительную (по сравнению с европейским Западом) бедность русскоязычной справочной литературы по философии, мы избрали универсальный принцип, позволяющий охватить философию во всех аспектах. Тематически статьи разделяются на следующие группы:

— *персоналии,* круг которых охватывает в основном профессиональных философов и дополняется ограниченным числом философствующих ученых, писателей;

— *философские направления, школы и учения;*

— *понятия и термины,* существенные как для всей истории философии, так и для определенных направлений и отдельных мыслителей;

— *философские произведения,* выбор которых определяется их значимостью для историко-философского процесса или для определенного философского направления.

Статьи в «Новой философской энциклопедии» печатаются в алфавитном порядке. Названия философских проблем и направлений, состоящие из двух и более слов, помещаются таким образом, чтобы на первом месте стояло слово, несущее логический смысл. Связь между статьями фиксируется с помощью соответствующих ссылок, помечаемых курсивом. Сокращения в данном издании минимальны. Их список прилагается в конце каждого тома. Персоналии и произведения на китайском, арабском и индийском языках даются в русской транскрипции. Редколлегия стремилась дать материал в авторской редакции, в том числе и библиографию.

Энциклопедия позволяет увидеть современный уровень философских исследований в стране, в ней шире представлены те области, которые наиболее успешно развивались в последние годы. «Новая философская энциклопедия» включает около 5000 статей. В качестве авторов привлечены более 400 известных отечественных специалистов по различным областям философского знания, в отдельных случаях (главным образом для самоизложения концепций) привлекались выдающиеся зарубежные философы.

Редакционный совет заранее выражает благодарность читателям за замечания и советы, которые будут внимательно рассмотрены и по возможности учтены в последующей работе над энциклопедией.

Наш адрес: 119842, Москва, Волхонка, 14, Институт философии РАН, издательский отдел.

A

A – одна из букв латинского алфавита, которые в традиционной логике (в ***силлогистике***) используются для обозначения четырех типов суждений этой логики – общеутвердительного (A – первая буква латинского слова «affirmo», что значит «утверждаю»), частноутвердительного (I – вторая гласная буква того же слова), общеотрицательного (E – первая гласная буква латинского «nego», что значит «отрицаю»), частноотрицательного (O – вторая гласная буква того же слова). Эта символика восходит к логическим трактатам схоластов (в частности, к «Introductiones» Уильяма из Шервуда, гл. 13), закрепляется в «Своде логики» (Summale logicales) Петра Испанского и окончательно утверждается в логике Нового времени (см., напр.: *Лейбниц Г. В.* Соч., т. 3. М., 1984, с. 553).

М.М. Новосёлов

A = A – в традиционной логике обычный способ выражения для одного из четырех ее логических законов (см. ***Закон логический***), а именно – закона тождества. Вхождение в этом выражении буквы A несущественно и обязано, по-видимому, особенности латинского алфавита. Равным образом для выражения того же закона можно было бы писать B = B, C = C и т.д. В современной логике (см. ***Логика символическая***) традиционная нотация не используется. В ***логике высказываний*** она заменяется формулами (A ≡ A) или (A ⊃ A), где A – произвольное высказывание, а «≡» «⊃» — пропозициональные ***логические связки***. В ***логике предикатов*** формула x=x (или y=y, z=z и т. д.), где предметные переменные x, y, z «пробегают» по множеству объектов ***универсума*** (предметной области), выражает одно из свойств логического равенства, а именно свойство рефлексивности равенства (или тождества). В узком исчислении предикатов она является частью аксиоматического определения равенства, а в расширенном исчислении доказывается как теорема.

М. М. Новосёлов

ФОРМУЛА A ЕСТЬ A (A=A) использовалась Лейбницем для обозначения принципа ***тождества***. Хотя Аристотель и отмечает, что «все истинное должно во всех отношениях быть согласно с самим собой» (*Аристотель.* Соч., т. 2. М., 1978, с. 185), он формулирует закон запрещения противоречий, но не закон тождества. Р. Декарт относит положение, согласно которому «немыслимо одновременно быть и не быть одним и тем же», к вечными истинам – к фундаментальным аксиомам научного знания. Д. Локк признает положение, согласно которому «одна и та же вещь не может быть и не быть», самоочевидным и несомненным (*Локк Д.* Соч., т. 2. М., 1985, с. 69–73). Лейбниц, проводя различие между двумя типами научных высказываний – «истинами разума» и «истинами факта», усматривает в тождественных положениях, к которым сводятся все положения математики, абсолютно первые истины. «Великой основой математики является принцип противоречия, или тождества, т.е. положение о том, что суждение не может быть истинным и ложным одновременно, что, следовательно, A есть A и не может быть не = A. Один этот принцип достаточен для того, чтобы вывести всю арифметику и всю геометрию, а стало быть, все математические принципы» (*Лейбниц Г. В.* Соч., т. 1. М., 1982, с. 433). Для Лейбница предложение A=A является истинным само по себе, и из этих тавтологий можно вывести все истинные утверждения математики (там же, т. 3. М., 1984, с. 567). В логических работах 1680–90 («Логические определения», «Математика разума» и др.) он ставит задачу построить силлогистику на минимальных логических основаниях (к ним он относит принцип тождества: «Всякое A есть A» и «Некоторое A есть A») и синтетическим методом вывести силлогистику. Лейбниц исходит из логико-гносеологического статуса принципа тождества, подчеркивая, что «не бывает никаких двух неразличимых друг от друга отдельных вещей». Отрицая онтологическую интерпретацию принципа тождества, он настаивает на том, что «полагать две вещи неразличимыми — означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами» (*Лейбниц Г. В.* Соч., т. 1. М., 1962, с. 450). Онтологическое обоснование принципа тождества, для которого каждая вещь тождественна себе самой, было дано Х. Вольфом: «То же самое сущее есть то самое сущее, которое является сущим. Или, иначе говоря, всякое A есть A» (*Wolf Ch.* Philosophia prima sive ontologia, 1736, § 55). Для И. Канта тождество познания с самим собой – формальный критерий истинности знания и принцип выведения всех истин. Он рассматривает аналитические суждения как те, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество (*Кант И.* Соч., т. 3. М., 1964, с. 111). Фихте выводит принцип тождества A=A из первоначального акта деятельности Я: принцип Я = Я («Я есть») является основанием принципа тождества A = A. Положение A=A «признается за нечто совершенно достоверное и установленное» (*Фихте Я. Г.* Соч., т. 1. М., 1995, с. 283), «не положение A = A служит основанием для положения *«Я есмь»* а, наоборот, это последнее положение обосновывает собою первое» (там же, с. 287). Эта же линия различения формального и материального принципов и критики формального понимания принципа тождества A=A характерна и для Шеллинга. Рассматривая формальную формулу A=A, он отмечает, что «логический характер в нем носит лишь форма тождественности между A и A; но откуда у меня само A? Если A есть, то оно равно само себе, но откуда оно? Ответ на этот вопрос может быть, без сомнения, дан исходя не из этого положения, а из чегото более высокого. Анализ A=A предполагает синтез A... невозможно мыслить формальный принцип, не предпосылая ему материальный,

а также материальный, не предпосылая ему формальный» (*Шеллинг Ф. В. Й.* Соч., т. 1. М., 1984, с. 250). Формула принципа тождества А=А возникает благодаря абстрагированию от содержания субъекта А, и всякое синтетическое знание должно выходить за пределы тождественности мышления и тем самым положения А=А, которое предполагает мышление, становящееся объектом для самого себя, т.е. предполагает самосознание. Положение А=А интерпретируется им как принцип безусловного и абсолютного разумного познания, как выражение вечного и необходимого равенства субъекта и объекта, как воплощение самосознания разума. По Эшенмайеру, логическая формула А = А выводится из первоначального тождества Я с самим собой (*Eschenmayer K. A. Psychologie*. Tüb., 1817, S. 296). Гегель, который положил начало критике формальной логики, считал формулу А=А пустой и лишь законом абстрактного рассудка. По его словам, «никакое сознание не мыслит... не говорит согласно этому закону... Выражения, следующие этому нормативному закону истины (планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух), справедливо считаются глупыми» (*Гегель Г. В. Ф.* Соч., т. 1. М.-Л., 1929, с. 197).

Эта же линия критики принципа тождества как пустого и лишенного смысла представлена у Ф. Э. Бенеке, И. Ремке, Ф. Маутнера. Для марксистской философии принцип тождества (А=А) есть основной принцип метафизического мировоззрения, согласно которому каждая вещь равна самой себе и считается постоянной (см., напр.: *Энгельс Ф.* Диалектика природы. М., 1955, с. 170). Это и было основанием критики формальной логики и попыток построения новой диалектической логики, исследующей принципы анализа изменчивости явлений, различных процессов природы, общества и мышления. Эта же линия критики принципа тождества обращается А. Бергсоном против не только формальной логики как логики твердых тел, но и интеллекта.

В кон. 19 в. для логики и методологии науки характерна абсолютизация принципа тождества. Так, в теории дедукции У. С. Джевонса проводится мысль о том, что «вещь во всякий момент тождественна сама с собой» (*Джевонс У. С.* Основы науки. 1874. СПб., 1881, с. 5), и выдвигается принцип замещения, согласно которому «всякий термин, встречающийся в каком-либо предложении, можно замещать термином, о котором утверждается в какой-нибудь посылке, что он тождествен с первым» (там же, с. 48). Вместе с тем в философии и логике начинается, с одной стороны, ограничение предметной области принципа тождества, а с другой — различение предмета и предметного содержания актов мысли. Так, Б. Эрдман исходит из принципа нетождественности, отмечая, что любой предмет, поскольку он тождествен с самим собой, отличается от другого. Согласно Х. Зигварту, формула А=А фиксирует константность содержания представлений и понятий. Это же отмечает и В. Вундт, для которого принцип тождества как фундаментальный закон познания фиксирует устойчивость нашего логического мышления во всех его преобразованиях. В отличие от них Г. Дриш считает принцип тождества нормой не просто мысли, но и ее предметного содержания. Для Э. Гуссерля, Н. О. Лосского, М. Шелера формула А=А выражает то, что во всех актах суждения объективное содержание А остается одним и тем же. Г. Фреге, понимая под принципом А=А принцип равенства, или тождества, усматривает в нем отношение между знаками предметов, а не отношение между предметами (*Фреге Г.* Смысл и значение. – В кн.: Избр. работы, М., 1997, с. 25). Согласно Фреге, смысл и значение относятся к разным сферам (мысль – смысл предложения, а значение – обозначаемый предмет) и необходимо проводить различие между «выражением» и «обозначением». В центре внимания логиков вновь оказалась проблема тождества, сходства и равенства. Для Э. Гуссерля там, где имеется равенство, имеется и тождество в истинном смысле слова. Классы и определяются как совокупность равных себе сущностей, которые являются элементами одного и того же класса. Однако отношение «одних и тех же сущностей» предполагает отношение равенства более высокого типа и так далее до бесконечности. Тем самым платоновское обоснование принципа тождества увеличивает сущности до бесконечности. В это же время Э. Бутру анализирует связь принципа тождества и законов природы, Э. Мейерсон раскрывает значение способности разума к идентификации в формировании категорий причинности, закона и др. В номинализме С. Лесьневского было раскрыто смешение коллективного и дистрибутивного истолкования слова «класс» в теории парадоксов Б. Рассела и проведено различение мереологии и онтологии. В ходе обсуждения в 20 в. предметной области логики равенство стало пониматься как основание абстракции.

Лит.: Философия в современном мире. Философия и логика, М., 1974; *Бирюков Б. В.* Феноменология в контексте философии математики: Гуссерль – Фреге – Беккер – Вейль. – «Филос. науки», 1989, № 2; Аналитическая философия: избр. тексты. М., 1993; Аналитическая философия: становление и развитие (Антология). М., 1998; *Смирнов В. Л.* Логика и философия науки. М, 1999; *Кюнг Г.* Онтология и логический анализ языка. М., 1999.

А. П. Огурцов

АББАНЬЯНО (Abbagnano) Никола (15 июля 1901, Салерно – 1990, Милан) – итальянский философ, основоположник «позитивного» экзистенциализма. Изучал философию в университете Неаполя. С 1936 преподавал философию в университете Турина. Согласно Аббаньяно, в центре экзистенциальной философии – экзистенциальный акт как проблематическая неопределенность. Проблема ставится человеком самому себе относительно самого себя, а истинная самость человека формируется трансцендентальной возможностью (в движении от возможности к возможности этой возможности). Аббаньяно в равной мере выступает против радикального скептицизма (отрицающего постижение реальности), радикального догматизма (отождествляющего категории философского исследования с категориями реальности) и «негативного экзистенциализма» (Хайдеггер, Ясперс, Сартр), в котором понятие возможного превращается в понятие невозможного или необходимого. Он также отвергает одностороннюю направленность теологического или онтологического экзистенциализма, согласно которому человеческие возможности являются реализованными возможностями (поскольку даруются человеку самим бытием, Богом или высшей ценностью). Категория возможности – основная категория «позитивного экзистенциализма» Аббаньяно. Она не совместима с категорией необходимости во всех ее формах и видах (потенциальности или виртуальности, случайности закономерности и др.). В то же время Аббаньяно считает

категорию возможности категорией конечной и конечного (возможное может не быть), а потому конкретной, определенной, индивидуальной, а не универсальной, абсолютной и бесконечной. Он связывает «позитивную философию» с природой человека в его конкретном существовании: человек сам делает свой выбор, принимает решение и несет за него ответственность. Согласно Аббаньяно, философия – сугубо личное дело каждого человека, а философствование – самое тайное и интимное его экзистенции. Универсальность философии – не в абстрактности, а в понимании и человеческой солидарности. Философ – не глашатай Абсолюта, или Бесконечного, а мыслящий человек, ведущий диалог с другими людьми о путях и перепутьях человеческих судеб и судеб всего человечества. Аббаньяно принадлежат работы по истории философии и науки, социологии и эстетике.

Соч.: La struttura dell'esistenza. Torino, 1939; Storia del pensiero scientifico, vol. 1–3. Torino, 1951 – 1953; Filosofia, religione, scienza. Torino, 1947; Esistenzialismo positivo. Torino, 1948; Possibilita e liberta. Torino, 1956; Storia della filisofia, v. 1–3. Torino, 1974; Dizionario di filosofia. Torino, 1961; Fra il tutto e il nulla. Milano, 1973; La saggezza della vita. Milano, 1987; Мудрость жизни. СПб., 1996; Мудрость философии. СПб., 1998; Введение в экзистенциализм. СПб., 1998.

К. М. Долгов

'АБДУ (Абдо) Мухаммад (1849, близ дельты Нила – 11 декабря 1905, Александрия) – арабо-мусульманский мыслитель, представитель реформаторского движения в исламе. Выпускник университета «ал-Азхар» (1877). Ближайший соратник Джамал ад-Дина ***ал-Афгани***. Будучи главным теоретиком антианглийского восстания Ораби-паши, в 1882 выслан из Египта. С 1884 в Париже основал вместе с ал-Афгани тайное общество «Наикрепчайшая связь» («ал-'Урва ал-вуска») и издавал одноименную панисламистскую газету. По возвращению в Египет (1888) – председатель Административного совета ал-Азхара. Добился введения в учебную программу светских дисциплин (арифметика, алгебра, геометрия, история, география). В 1898–1904 занимал пост муфтия Египта. Основные сочинения: Комментарии к Корану и «Трактат о божественном единстве» («Рисалат ат-таухид»). 'Абду утверждал превосходство ислама по сравнению с другими вероучениями, исходя из признания им независимости человеческой воли и разума. Упадок мусульманского общества объяснял следованием традициям, а не ***Корану*** и ***сунне***. Ратовал за самостоятельное толкование Корана в соответствии с духом времени. Возможности разума в познании Бога для обладающих совершенным интеллектом (например, пророков) считал потенциально неограниченными. Отстаивал формулу «религия–мораль–общественное благополучие», где последнее достигается деятельностью высоконравственных людей, соответствующей принципам, в конечном счете исходящим от Бога.

Соч.: *Abduh.* The Theology of Unity. L., 1966.

Лит.: *Степанянц М.Т.* О религиозно-философских взглядах Мухаммада Абдо. – В кн.: Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974.

М.Т.Степанянц

АБДУКЦИЯ – познавательная процедура принятия гипотез. Впервые явно выделена ***Ч.С. Пирсом***, который рассматривал абдукцию (абдуктивный вывод) наряду с ***индукцией*** и ***дедукцией***. Ч.С. Пирс считал, отбирая среди необозримого множества гипотез наиболее существенные, исследователи реализуют «абдукционный инстинкт», без которого невозможно было бы развитие науки. Согласно Пирсу, методология науки должна пониматься как взаимодействие 1) абдукции, осуществляющей принятие объяснительных правдоподобных гипотез, 2) индукции, реализующей эмпирическое тестирование выдвинутых гипотез, и 3) дедукции, посредством которой из принятых гипотез выводятся следствия. Таким образом, Ч. С. Пирс создал идейный эскиз теории рассуждений, впоследствии получивший развитие в исследованиях по искусственному интеллекту, в которых абдуктивный вывод представлен как вид автоматизированного ***правдоподобного рассуждения***. Идея абдукции, согласно Ч.С. Пирсу, может быть сформулирована следующим образом:

D – множество фактов,
H – множество выдвинутых гипотез,
H объясняет D

Следовательно, гипотезы из H правдоподобны.

Для последовательного осуществления и усиления этой идеи потребовалось формализовать как процедуру выдвижения гипотез из H, так и отношение «H объясняет D». Кроме того, необходимо было конструктивно задать процедуру оценки правдоподобия гипотез, порожденных посредством индукции на основе фактов из D.

В ряде работ по автоматизированным правдоподобным рассуждениям было установлено, что формализация абдукции как конструктивной аргументации возможна посредством взаимодействия последней с индукцией и аналогией, причем аргументы порождаются посредством индукции, предсказания посредством ***аналогии***, а принятие гипотез осуществляется с помощью абдукции. Для этого уточнения абдукции (в смысле Ч.С. Пирса) используются ***многозначные логики***. В работах по искусственному интеллекту широко распространена следующая формализация абдукции средствами двузначной ***логики предикатов*** первого порядка:

Пусть D – множество наблюдаемых фактов, T – некоторая заданная теория, H – множество гипотез. Тогда множество высказываний E называется абдуктивным объяснением D, если и только если для него выполняются следующие условия:

(1) E содержится в H,
(2) из объединения T и E выводится D,
(3) T и E – непротиворечивы.

Задача получения абдуктивного объяснения сводится к нахождению E. Указанная выше формализация абдуктивного объяснения не является достаточно глубокой имитацией идеи Ч.С. Пирса об абдукции как познавательной процедуре, присущей творческой активности человека. Имеются интересные связи между абдукцией и немонотонными рассуждениями, а также формализациями диагностических процедур, представленных в системах искусственного интеллекта.

Лит.: *Финн В.К.* Синтез познавательных процедур и проблема индукции. – «Научно-техническая информация», сер. 2, № 1–2, 1998, с. 3–52; *Burks A.W.* Peirce's Theory of Abduction – «Philosophy of Science», 1946, vol. 13, N 4, p. 301–306; *Peirce C. S.* Philosophical

writings. N.Y., 1955; *Fann K.T.* Peirce's Theory of Abduction. The Hague Stanford. Martinas Nijhoff. 1970; *Rescher N.* Peirce's Philosophy of Science. Notre Dame – L., 1978; *Peng Y., Reggia J.A.* Abductive Inference Models for Diagnostic Problem-Solving. N.Y.–B.–Hdlb., 1990; *Brewka G., Dix J., Konolige K.* Nonmonotonic Reasoning. Stanford, 1997.

В. К. Финн

АБЕЛЯР Петр (Petrus Abailardus, Abaelardus) (1079 в Пале, близ Нанта – 21 апреля 1142, Шалтон) – философ, теолог, поэт; основоположник ***концептуализма***. Абеляра называли «трубадуром философии», «рыцарем диалектики». Родился в Бретани в рыцарской семье. Отказался от права майората, стал школяром-клириком. До 1098 посещал в Вансе школу Росцелина, номиналистическую доктрину которого позже расценил как «безумную». Математике учился у Теодорика (Тьерри) Шартрского. В Париже изучал диалектику и риторику у Гильома из Шампо. Сам держал школы в Мелене, Корбейле, Париже, где в основном занимался диалектикой. После 1113 учился в Ланской школе у Ансельма Ланского, где начал преподавать теологию на рациональных основаниях и без церковного разрешения, что вызвало протест Ансельма и его сподвижников. В 1113 написал «Введение в теологию», в 1114 – «Логику для начинающих». После Лана преподавал теологию в Париже, где занял место магистра в соборной школе; получил звание каноника. К 1118–19 относится его роман с Элоизой, племянницей каноника Фульберта. В это время были созданы лирические стихи, а впоследствии замечательная переписка, автобиографическая проза «История моих бедствий» и «Problemata» (ответы на вопросы Элоизы относительно противоречий в Библии и др.). Женившись на Элоизе уже после рождения сына Астролябия, Абеляр предпочел не оповещать широко о браке, чтобы не повредить магистерской карьере. Этому противостоял Фульберт. Тогда Петр перевез Элоизу в монастырь, устроив фиктивный постриг. Фульберт, решив, что Абеляр таким образом избавился от его племянницы, нанял слугу, который оскопил Абеляра. После этого и Абеляр, и Элоиза затворились в монастыре.

В 1119 были написаны трактаты «О единстве и троичности Бога» (De unitate et trinitate Dei), «Введение в теологию» (Introductio ad theologiam), «Теология Высшего блага» (Theologia Summi boni). В 1121 состоялся поместный собор в Суассоне, где Абеляра обвинили в нарушениях монашеского обета, выразившихся в том, что он вел занятия в мирской школе и преподавал теологию без церковной лицензии. Однако фактически предметом разбирательства стал трактат «О единстве и троичности Бога», направленный против номинализма Росцелина и реализма Гильома из Шампо. По иронии судьбы Абеляра обвиняли именно за номинализм: в трактате якобы отстаивалась идея троебожия, в чем Абеляр обвинял Росцелина; трактат был сожжен самим Абеляром. После осуждения Суассонским собором он несколько раз был вынужден менять монастыри, а в 1136 вновь открыл школу на холме св. Женевьевы. За это время он написал несколько вариантов «Христианской теологии» (Theologia Christiana), «Да и Нет» (Sic et non), «Диалектику» (Dialectica), комментарий у «Посланию к римлянам», «Этику, или Познай самого себя» (Ethica, seu Scito te ipsum) и др. Созванный Бернардом Клервоским в 1141 собор в Сансе обвинил Абеляра в арианской, пелагианской и нестрорианской ересях. Он отправился в Рим с апелляцией, по дороге заболел и последние месяцы провел в монастыре Клюни, где написал «Диалог между Философом, Иудеем и Христианином» (Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum), оставшийся незаконченным. Папа Иннокентий III утвердил приговор собора, обрекая Абеляра на вечное молчание; его трактаты были сожжены в соборе св. Петра в Риме. За Абеляра ходатайствовал клюнийский аббат Петр Достопочтенный. Абеляр умер в монастыре св. Марцелла близ Шалона.

С именем Абеляра связано оформление схоластического антитетического метода, основанного на идее ***эквивокации*** (термин введен Боэцием), или двуосмысленности. Идея эквивокации, наглядно представленная в «Да и Нет», где через метод цитатного сопоставления были собраны противоречивые высказывания отцов Церкви по поводу одной и той же проблемы, выражена в трех аспектах: 1) один и тот же термин, находящийся по разные стороны противоречия, передает разные смыслы; 2) разные смыслы одного и того же термина есть следствие фигуративности языка и 3) следствие переноса (трансляции) термина из одного вида знания в другое (выражение «человек есть», справедливое для естественного знания, несправедливо для знания теологического, где глагол «есть» может быть применен только к Богу как полноте бытия). Утверждение и отрицание оказываются в одном случае (в теологии) противоречиями, в другом (в естествознании) образуют разные формы связи слова и вещи. Одним и тем же словом могут быть выражены не только разные вещи, имеющие разные определения, как это было у Аристотеля, но в одной и той же вещи могут быть предположены разные определения в силу ее одновременного сакрально-профанного существования. В «Теологии Высшего блага» на основании идеи эквивокации Абеляр выделяет 4 значения термина «персона»: теологическое (бытие Бога в трех Лицах), риторическое (юридическое лицо), поэтическое (драматический персонаж, «передающий нам события и речи») и грамматическое (три лица речи).

Абеляр положил начало дисциплинарности знания, обозначив для каждой дисциплины разные способы верификации и устанавливая основные критерии того, что с этого времени вместо ars-искусства начинает называться scientia и в будущем разовьется в понятие науки. Основные установки теологии как дисциплины (в таком качестве этот термин начинает входить в обиход именно с Абеляра, заместив собою термин «священная доктрина») – это прежде всего непримиримость к противоречиям и вера в разрешимость проблемы (связанной, например, с неясными местами догматики) с помощью переноса термина. Этика представлена у Абеляра как дисциплина, предмет которой предполагает оценку деятельности и человечества в целом, и конкретного поколения людей. С возникновением в 11 в. светского интеллектуального запроса о нравственной ориентированности в мире одним из центральных пунктов моральной философии Абеляра стало определение этических понятий (прежде всего понятия греха) в их отношении к праву. Это породило проблему соотношения двух форм права: естественного и позитивного. Естественное право определяло понятия греха и добродетели применительно к Высшему благу (Богу), позитивное – к праву общему, человеческому, принципы которого были разработаны еще в античной философии; проблема

же того, как возможно достижение блага собственным усилием или предначертаниями закона, заставила обратиться к иудейской религии.

В трактате «Этика, или Познай самого себя» Абеляр вводит понятие интенции – осознанного умысла поступка; не считая волю инициатором поступка (воля, обузданная добродетелью воздержания, перестает быть основанием для греха), он переносит внимание с поступка на оценку состояния души, которое позволяет выявить при внешне одинаковых поступках различные намерения («двое вешают некоего преступника. Один движим ревностью к справедливости, а другой – застарелой вражеской ненавистью, и хотя совершают одно и то же деяние... из-за разницы в намерении одно и то же делается разно: одним – со злом, другим – с добром» («Теологические трактаты». М., 1995, с. 261). В силу того, что грех, определяемый через интенцию, искупается благодаря осознанному раскаянию, что предполагает внутреннее вопрошание души, то оказывается, что 1) грешнику не нужен посредник (священник) в общении с Богом; 2) грешниками не являются люди, совершившие грех по неведению или в силу неприятия евангельской проповеди (напр., палачи Христа); 3) человек наследует не первородный грех, а наказание за этот грех.

Если этика, по Абеляру, – путь постижения Бога, то логика есть рациональный способ созерцания Бога. Этика и логика предстают как моменты единой теологической системы. В силу соединения в одном понятии двух разнонаправленных значений (мирского и сакрального), такое философствование можно назвать медитативной диалектикой. Поскольку всеобщенеобходимое знание принадлежит только Богу, то перед его Лицом любое определение приобретает модальный характер. Попытка определить вещь с помощью множества видообразующих признаков обнаруживает ее неопределимость. Определение замещается описанием, которое есть иносказание вещи (метафора, метонимия, синекдоха, ирония и др.), т.е. троп. Троп оказывается матрицей мышления.

Тропы, ***концепт***, перенос (трансляция), ***интенция***, субъект-субстанция – основные понятия философии Абеляра, обусловившие его подход к проблеме универсалий. Его логика представляет собой теорию речи, поскольку в ее обосновании лежит идея высказывания, осмысленного как концепт. Концепт – связь вещи и речи о вещи – есть, по Абеляру, ***универсалия***, поскольку именно речь «схватывает» (конципирует) все возможные смыслы, отбирая необходимое для конкретного представления вещи. В отличие от понятия концепт неразрывно связан с общением. Он 1) формируется речью, 2) освященной, по средневековым представлениям, Св. Духом и 3) потому осуществляющейся «по ту сторону грамматики или языка» – в пространстве души с ее ритмами, энергией, интонацией; 4) он предельно выражает субъекта. 5) Изменяя душу размышляющего индивида, он при формировании высказывания предполагает другого субъекта, слушателя или читателя и 6) в ответах на их вопросы актуализирует те или иные смыслы; 7) память и воображение – неотъемлемые свойства концепта, 8) направленного на понимание здесь и сейчас, но вместе с тем 9) он синтезирует в себе три способности души и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения – в будущее, а как суждения – в настоящее. С понятием концепта связаны особенности логики Абеляра: 1) очищение интеллекта от грамматических структур; 2) включение в интеллект акта конципирования, связывающего его с разными способностями души; 3) это позволило ввести в логику временные структуры. Концептуальное видение есть особого рода «схватывание» всеобщего: универсалия – не человек, не животное и не имя «человек» или «животное», но всеобщая связь вещи и имени, выраженная звуком.

Соч.: MPL., t. 178; Philosophische Schriften, hrsg. von B. Geyer. Münster, 1919; Theologia «Summi boni», ed. H. Ostlender. Münster, 1939; Oeuvres choisies d'Abélard, ed V. Gandillac. P., 1945; Dialectica, ed. L. M. de Rijk. Assen, 1956; Opera theologica, I. Corpus Christianorum. Continuatio medievalis, XI, ed E. M. Buytaert. Turnhout, 1969; Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum, ed. R. Thomas. Stuttg.–Bad Cannstatt, 1970; Du bien suprême, éd. J. Jolivet. Montreal–P., 1978; Peter Abaelard's Ethica, ed. D. E. Luscombe. Oxf., 1971; Ethical Writing, transl. H. V. Srade. Indianopolis–Cambr., 1995; в рус. пер.: История моих бедствий. М., 1959; 1992 (в кн.: *Аврелий Августин.* Исповедь. *Петр Абеляр.* История моих бедствий); 1994 (пер. с лат. В.А. Соколова); Теологические трактаты, пер. с лат. С.С. Неретиной. М., 1995.

Лит.: *Федотов Г.П.* Абеляр. Пг., 1924 (переиздат.: *Федотов Г.П.* Собр. соч. в 12 т., т. 1. М., 1996); *Рабинович В.* Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991; *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра. М., 1994 (в серии «Пирамида». М., 1996); *Неретина С.С.* Верующий разум: к истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Rémusat Ch. de.* Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie. P., 1855; *Sikes J.* Abailard. Cambr., 1932; *Cottieux J.* La conception de la théologie chez Abailard. – «Revue d'histoire écclésiastique», t. 28, N 2. Louvain, 1932; *Gilson E.* Heloïse et Abailard. P., 1963; *Jolivet J.* Art du langage et théologie chez Abélard. Vrain, 1969; *Compeyré G.* Abelard and the origin and early history of University. N. Y., 1969; *Fumagalli Beonio-Brocchieri M. T.* La logica di Abelardo. Mil., 1969; *Eadem.* Abelardo. Roma–Bari, 1974; *Peter Abelard.* Proceeding of the International Conference. Louvain. May 10–12. 1971 (ed. E. Buytaert), Leuven–The Hague, 1974; *Tweedale M. M.* Abailard on Universals. Amst.–N. Y.–Oxf., 1976; *Abelard.* Le «Dialogue». La philosophie de la logique. Gen–Losanne–Neuchatel, 1981.

С. С. Неретина

АБСОЛЮТ (от лат. absolutus — законченный, завершенный, полный; совершенный; независимый, самостоятельный; несвязанный, свободный; неограниченный, безусловный) — философский термин, обозначающий понятие самодостаточной, вечной, актуально бесконечной духовной реальности, в которой как в своей основе коренится бытие всего сущего. В монотеистических религиях, религиозно-философских и теологических концепциях понятию абсолюта соответствует представление о Боге. В древнеиндийских учениях в качестве абсолюта выступает ***брахман***, в ***даосизме — дао***, в ***каббале — Эйн Соф***, безграничная, чистая божественность. В истории классической западноевропейской философии обсуждаются различные аспекты и уровни этого понятия. У Парменида, например, это чистое бытие; у Платона — «Первоединое-Благо»; у Аристотеля — «мыслящее само себя мышление» (оно же — «форма форм», «конечная цель», высшая, или чистая, ***энтелехия*** и «перводвигатель»); в неоплатонизме— ***Единое***; у Экхарта — «Божественность-Божество» (Gottheit); у Николая Кузанского — «абсолютный максимум», «неиное», «возможность бытия» (possest); у Декарта — абсолютное бытие, связь которого с самосознанием проявляется в акте cogito; у Спинозы — «субстанция»; у Лейбница — «монада монад»; у Канта тема абсолюта так

или иначе преломляется в его рассуждениях об «идеях» и «идеале» чистого разума, о ***вещи в себе***, ***категорическом императиве***, постулатах практического разума; у Фихте это — «абсолютное Я»; у Гегеля — ***абсолютный дух***.

Считается, что термин «абсолют» впервые употребили М. Мендельсон и Ф. Якоби для обозначения спинозовской «субстанции». Шеллинг активно использовал этот термин (абсолютное тождество субъекта и объекта), затем — вслед за Гегелем — «абсолютный дух» и, наконец, «могущее быть» (das Seinkönnende). Категория абсолюта становится центральной для английского неогегельянства — т. н. «абсолютного идеализма» (Брэдли и др.). У С. Л. Франка это — «непостижимое», постигаемое через постижение его непостижимости (в духе концепции «ученого незнания» Николая Кузанского); у Тейяра де Шардена — умопостигаемое единство точек «Альфа» и «Омега» как метафизический центр, источник и вместе с тем конечная цель (в смысле, близком к аристотелевской энтелехии во вселенском процессе ноогенеза).

Понятие абсолюта не было дано человеческому духу изначально, оно, скорее, было лишь «задано» как цель устремлений философской мысли, движимой потребностью к познанию бесконечного. Из чего возникает такая потребность? Соответствует ли понятию абсолюта какая-нибудь реальность, т.е. имеет ли оно денотат? Как должно быть построено это понятие, чтобы ему соответствовало что-либо в действительности? Насколько вообще правомерна такая постановка вопроса? Можем ли мы, не впадая в противоречие, говорить об абсолюте как о «предмете» знания? Если же противоречие должно быть признаком того, что мы находимся на правильном пути к познанию абсолюта (Гегель), то где найти критерий для того, чтобы отличить в самопротиворечивых утверждениях об абсолюте противоречия, свидетельствующие лишь об ограниченности, беспомощности и заблуждениях конечного духа, от противоречий, выражающих внутреннюю диалектику бесконечного?

Установка «ученого незнания» (от Николая Кузанского до С. Франка) состоит прежде всего в признании того, что постижение абсолюта — задача внутренне противоречивая, ибо абсолют «по определению» неопределим и всякая попытка втиснуть его в рамки конечного понятия заранее обречена на неудачу, ибо она ведет лишь к «оконечиванию» бесконечного. То, что выражается в конечном понятии, уже не есть бесконечное, а его противоположность. В этом смысле абсолют всегда по ту сторону конечного духа, а то, что конечному духу удается постичь, уже именно поэтому не есть абсолют. Однако дальнейший шаг состоит в том, чтобы понять, что абсолют непостижим принципиально, а не только эмпирически и ситуативно-фактически, в силу ограниченности нашей познавательной способности, которая, не меняясь качественно, могла бы преодолеть эту ограниченность «завтра». Поэтому ставится задача: постичь то, в чем состоит непостижимость абсолюта. Этот вопрос, однако, в свою очередь является лишь гносеологическим измерением метафизической проблемы: в чем состоит бесконечность бесконечного? То, что принципиально не доступно познанию вообще, метафизически локализовано поэтому только «по ту сторону» познающего субъекта и в силу этого имеет в самом же субъекте свой предел. Но такое абсолютно потустороннее (вытесненное за пределы субъекта) нечто как раз и не есть бесконечная реальность. Абсолютизация эпистемологической трансцендентности абсолюта неизбежно ведет к утверждению и абсолютизации его метафизической трансцендентности по отношению к познающему субъекту, а тем самым — к оконечиванию того, что «по определению» бесконечно. Тем самым скептическое утверждение о непостижимости абсолюта обнаруживает внутреннюю противоречивость, и на первый план выступает вопрос о содержании понятия абсолюта. При этом оказывается, что такие определения, как «чистое бытие», «субстанция», «причина», «абсолютно необходимая сущность» и т. п. слишком абстрактны, односторонни и выражают лишь отдельный аспект той целостной реальности, к которой как к абсолюту и стремится разум. Поэтому сами эти понятийные определения неистинны, и те стороны абсолюта, которые они выражают, взятые изолированно, тоже неистинные и именно поэтому непознаваемы. Утверждение о том, что истина познаваема, дополняется утверждением о том, что познаваема только истина. Иначе говоря: только относительно абсолюта и возможно подлинное знание, тогда как о конечных вещах возможно лишь мнение. Задача разума поэтому состоит в том, чтобы (1) синтезировать схваченные в рассудочных абстракциях отдельные черты абсолюта в единый, целостный «образ» (А. Ф. Лосев называет такой образ «умной иконой» бесконечного) и (2) не только теоретически раскрыть, но и практически актуализировать имманентность абсолюта человеческому духу. Религиозно-философские системы были по существу не чем иным, как попытками построить такой «образ» бесконечного, а в сочетании со вторым моментом этой задачи представляли собой различные формы реализации спекулятивно-мистической установки. В рамках европейской философии спекулятивная мистика представляет собой философскую традицию, наиболее богатую интуициями об абсолюте. Эта традиция восходит к Платону и Аристотелю, получает конфессионально оформленное развитие у некоторых отцов Церкви (особенно у Августина и Псевдо-Дионисия Ареопагита), а в немецкой философии идет от Экхарта через Николая Кузанского и Бёме к Фихте, Гегелю и Шеллингу.

ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТА ПО ГЕГЕЛЮ И ШЕЛЛИНГУ. Согласно Гегелю, понятие абсолюта — не понятие в традиционном формально-логическом смысле, а некоторая живая реальность, имя которой — абсолютный дух. На этом уровне отпадает вопрос о соответствии содержания понятия какому-либо предмету, поскольку «порядок бытия» здесь совпадает с «порядком познания». Абсолют кажется трансцендентным самосознанию (и потому непознаваемым) именно потому, что он сам еще не постигнут как... самосознание. Это постижение абсолюта в качестве самосознания есть понятие абсолюта и вместе с тем действительное его самосознание, которое, в свою очередь, и есть сам же абсолют, или, иначе говоря, Бог есть самосознание Бога (К. Фр. Гёшель). Это высказывание не является формально-логической ошибкой, а символически выражает собственную самосоотнесенность абсолюта. Аристотель понимал эту самосоотнесенность как мышление мышления, а Гегель — как творящий самого себя акт абсолютного самосознания. Эта реальность трансцендентна по отношению к конечному бытию. Но именно в силу своей бесконечности она также и имманентна всему сущему, в т. ч. и человеческому духу, а в силу этой имманентности —

особым образом познаваема. М. Хайдеггер обозначает трансцендентную имманентность абсолюта термином «Parusie» (греч. — присутствие, проникновение, близость) и подчеркивает, что начало познания абсолюта состоит в том, чтобы суметь воспринятьэто присутствие. С точки зрения спекулятивно-теологической установки специфика этого познания обусловлена именно тем, что абсолютное Самосознание сохраняет свою трансцендентность даже в своей имманентности: оно всегда остается соотнесенным лишь с самим собой. Однако через спекулятивную медитацию конечный дух способен подняться над своей конечностью и актуализировать в себе извечное присутствие абсолютной трансценденции. Результатом этой актуализации является «прорыв» (Durchbruch — один из фундаментальных смыслообразов в учении Экхарта) абсолютного самосознания в человеческий дух, благодаря чему самосознание человека возводит себя до спекулятивного символа, т.е. такой реальности, которая не только указывает на пребывающую «вне» и «независимо» от нее трансценденцию, но и раскрывает ее наличие в себе самой и демонстрирует, что «бесконечное» полностью присутствует в «конечном», а «конечное» таким образом репрезентирует, реально «являет» собою «бесконечное», целое. Тем самым познание абсолюта оказывается в определенном смысле и невозможным (ибо лишь только он сам способен познавать себя), и возможным (ибо конечный дух может добиться того, чтобы самосознание абсолюта получило наличное бытие в самосознании человека).

Поздний Шеллинг в своей т. н. «позитивной философии» пытается умозрительно воспроизвести структуру абсолюта, благодаря которой он оказывается способным не впадать в «абсолютно необходимое» и потому абсолютно несвобод-ное, «слепое» бытие (подобное субстанции Спинозы), а оставаться в себе самом абсолютно свободным субъектом бытия. В учении о потенциях абсолютного духа Шеллинг стремится показать, каким образом абсолюту удается сохранять свою трансцендентность, или самосоотнесенность, благодаря которой он есть именно самосознание, и одновременно свою имманентность, что возможно как сознательное и свободное творческое действие. На этом уровне снимается также различие между «абсолютом метафизики» и «абсолютом религии» и выкристаллизовывается живое «понятие» бесконечного самосознания, или абсолютной Личности. Концепция «абсолютного духа» у Шеллинга и Гегеля и представляет собой такое понимание абсолюта. Различие между Гегелем и Шеллингом состоит в том, что у Гегеля присутствие абсолюта в человеческом духе носит необходимый характер, а у Шеллинга абсолют — свободный субъект бытия. Самооткровение абсолюта в самосознании человека есть в этом смысле результат не только активности человеческого духа, но и направленной на него активности абсолюта. Здесь обнаруживаются, границы односторонне спекулятивного философского постижения абсолюта.

Лит.: *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии, М., 1986; *Быкова М. Ф., Кричевский А. В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993; *Hötschl G.* Das Absolute in Hegels Dialektik. Paderborn, 1941; *Huber G.* Das Sein und das Absolute, Basel, 1955; *Müller J.* Der Geisi imd das Absolute. Padctborn, 1951. См. также лит. к ст. ***Бог, Бытие, Единое, единство.***

А. В. Кричевский

АБСОЛЮТ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ. В индийской религиозно-философской традиции представление об абсолюте, или высшей реальности, восходит уже к идеям ранних Упанишад, где появляется концепция высшего Брахмана, который един («эка»), вечен («нитья»), не подвержен изменениям («апаринама») и вместе с тем представляет собой источник, или причину, существования вселенной. Это высшее начало мыслится как целокупное и нераздельное («апритхак») в соответствии с рано сложив-шимся в индийской культурной традиции убеждением в том, что все составное рано или поздно распадается и разрушается и всякая сущность, составленная из частей, тем самым неизбежно отмечена печатью тления. Объективная реальность Брахмана в Упанишадах оказывается тождественной чистой духовной реальности, реальности сознания, или внутреннего ***Атмана*** всех живых существ. Т. н. «великие речения» («маха-вакья») Упанишад постулируют абсолют как единство или даже полное совпадение атмана и Брахмана: «Этот атман есть Брахман», «Ты еси То» и др. («Брихадараньяка-упанишада», «Чхандогья-упанишада»). Иначе говоря, абсолют принципиально трактуется как полное совмещение объекта, субъекта и самого процесса познания, как тождество объективной реальности (точнее, ее первоисточника) и чистого сознания, составляющего опору субъективного «Я». Такое отождествление возможно лишь в сфере апофатической теологии. где абсолют ускользает от любых попыток рационального осмысления и остается вечно трансцендентной реальностью, лишенной каких бы то ни было свойств и определений («ниргуна»). В ***буддизме*** — неортодоксальном религиозно-философском учении, тем не менее опосредованно опиравшемся на философию Упанишад, идея несоизмеримости абсолюта с эмпирическим миром находит своеобразное продолжение: буддийская ***шунья-вада***, например, полностью отвергая ортодоксальное представление об Атмане и Брахмане, вместе с тем отстаивает тезис о том, что высшей реальности нельзя приписать никакие характеристики (отсюда и центральный образ ***«шунья-та»***, или глубинной «пустотности» мира). В ортодоксальной системе ***адвайта-веданта*** представление об абсолюте как о лишенном свойств высшем Брахмане (ниргуна-брахма) опирается, с одной стороны, на тезис Упанишад о тождестве Атмана и Брахмана, с другой — на концепцию «чистого сознания», а также на идею о невозможности саморефлексии этого сознания и, как следствие, — невозможности его объективации.

Н. В. Исаева

АБСОЛЮТНАЯ ИДЕЯ (нем. die absolute Idee) – центральное понятие философии Гегеля. В содержании его выделяется три аспекта: 1) субстанциальный: абсолютная идея как абсолютная субстанция, имманентно присущая миру и определяющая его развертывание; 2) аспект активности, деятельности как проявление имманентно присущей ей способности к самосозиданию и саморазвитию; 3) «самосознание»: абсолютная идея как сознающая себя «тотальность». В стремлении к полному самопознанию и самореализации абсолютная идея направляет и осуществляет процесс развития всего сущего.

Выступая как систематизированная тотальность, обладающая лишь «чистым» логическим бытием, абсолютная идея должна еще стать для-себя-сущей целостностью, осуществить себя в сфере природы и духа. Диалектическая триада (логическая идея – природа – дух) предстает как

внутренняя характеристика самой абсолютной идеи, которая «обретает» себя в противопоставлении себя «иному» и последующем «снятии» этого противопоставления в завершенном единстве с собою. Логическая идея, природа и дух – ступени диалектического опосредования абсолютной идеи. Абсолютная идея у Гегеля – это закон бытия не только логического, но и реального, онтологический принцип действительности.

М.Ф.Быкова

АБСОЛЮТНАЯ ИСТИНА – см. ***Истина***.

АБСОЛЮТНОЕ И ОТНОСИТЕЛЬНОЕ – философские категории; абсолютное – безусловное, само по себе сущее, вечное, всеобщее; относительное – условное, преходящее, временное. Абсолютное в древнегреческой философии определяется как сторона совершенства, завершенности, самодостаточности сущего и выражалось в понятиях «по природе», «в чистом виде», «само по себе»; относительное выступает как нечто, зависящее от другого или относящееся к другому. В средневековой философии абсолютное толковалось как «божественное» и противопоставлялось относительному – «земному», «мирскому». В немецкой классической философии различные стороны абсолютного и относительного раскрываются в системе категорий «в себе», «для другого», «для себя», «само по себе».

Термин «абсолютный» нередко используется для обозначения предмета, который определяется через его внутреннее содержание. Соответственно относительным называют предмет, определяемый через отношение к другому предмету.

Относительным также называют предмет, определяемый через свое внутреннее содержание, но обнаруживающий его не во всех, а лишь в некоторых отношениях с другими предметами. В свою очередь абсолютный – это предмет, проявляющий внутреннее содержание во всех таких отношениях. В этом смысле говорят, напр., об абсолютно и относительно твердом или упругом теле. Относительность, понимаемая таким образом, – это признак несовершенства предмета, его несоответствия идеалу.

Отношения предмета к другим предметам обычно познаются раньше, чем его внутреннее содержание. Напр., химические связи атомов были открыты раньше, чем электронные оболочки, порождающие эти связи. Соответственно и относительные понятия об исследуемых предметах возникают раньше, чем абсолютные. Такие понятия доминируют на начальной стадии формирования не только отдельной науки, но и познания в целом. Положение, согласно которому любой предмет отражается сначала в относительных, а затем в абсолютных понятиях, сталкивается с принципиальными трудностями. Ему не подчиняется, напр., исследование микрообъектов. Выяснилось, что их в принципе нельзя описать в абсолютных понятиях, т.е. без учета взаимодействий с прибором. Это явление называют относительностью микрообъекта к средствам наблюдения. Аналогичную трудность констатируют и в теории относительности, где признаки, раньше считавшиеся абсолютными (масса и размеры и т. д.), так же оказалось невозможным описать в отвлечении от соотношения с системой отсчета. Не менее серьезные проблемы порождает и второе определение абсолютного как предмета, проявляющего свое внутреннее содержание во всех отношениях с другими предметами (и относительного предмета как проявляющего его лишь в некоторых отношениях). Подавляющее большинство реальных, локализованных в пространстве и времени предметов представляет собой единство контрадикторных противоположностей – А и не-А. Такие «смешанные» объекты ведут себя как абсолютные лишь в некоторых отношениях с другими объектами, а в других обнаруживают примеси. Именно из-за необходимости каждый раз указывать эти отношения такие объекты и называют относительными. Для абсолютных объектов, напр. абсолютно чистой меди, в этом нет необходимости – она ведет себя как медь во всех отношениях. Но в природе таких объектов практически нет. Выражение «Все в мире относительно» как раз и констатирует это обстоятельство.

Как в научном, так и в повседневном познании относительные объекты часто трактуют как абсолютные. Этот прием называют абсолютизацией. Различают правомерную и неправомерную абсолютизацию. В первом случае объект трактуется как абсолютный только в границах тех взаимодействий, в которых он действительно ведет себя как абсолютный, во втором – вне этих границ. Границы, в которых относительный объект правомерно трактовать как абсолютный, называют интервалом абсолютизации.

Г.Д. Левин

АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ (нем. der absolute Geist) – высшая категория философской системы Гегеля, означающая наиболее развитую форму бытия ***абсолютной идеи***, высшую конкретность; это сознающая себя абсолютная идея. Формами абсолютного духа как самосознания абсолютной идеи являются в системе Гегеля искусство, религия и философия, в которой абсолютная идея полностью завершает процесс своего самопознания и достигает «абсолютного знания»: в философии дух окончательно раскрывает и запечатлевает свою сущность. Понятие абсолютного духа содержится в работах Гегеля «Феноменология духа», «Энциклопедия философских наук», где оно излагается систематически, и в «Философии права»; это одно из ключевых понятий его «Лекций по истории философии» и «Лекций по философии религии».

М.Ф. Быкова

АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ — направление в британской философии, возникшее во второй половине 19 в., иногда также называемое, хотя и не совсем точно, британским ***неогегельянством***. Абсолютный идеализм имел сторонников и в американской философии. Непосредственными предшественниками абсолютного идеализма явились английские романтики (в первую очередь С.Т. Кольридж), а также Т. Карлейль, которые стимулировали среди профессиональных философов интерес к спекулятивной объективно-идеалистической метафизике. Немецкий идеализм (причем не только в гегелевском варианте) прежде всего становится популярным в Шотландии, где в середине 19 в. Позитивизм и утилитаризм не были столь влиятельны, как в Англии. В Северной Америке распространение немецкого идеализма вначале связано с деятельностью группы трансценденталистов, а затем было продолжено Сент-Луиским философским обществом во главе с У. Харрисом. Важным фактором, способствовавшим становлению

абсолютного идеализма в Великобритании, явилась книга «Секрет Гегеля» (1865) ***Д. Стирлинга***, который дал консервативную интерпретацию гегелевской философии, рассматривая ее как противоядие от позитивизма и естественнонаучного материализма, в частности, дарвиновского эволюционизма. Стирлинг (а также братья Д. и Э. Кэрд) стремились доказать сугубо религиозный характер учения немецкого философа, а его диалектику представить как концепцию примирения противоположностей.

Задачу опровержения исходных принципов британского эмпиризма и сексуализма решал профессор Оксфордского университета ***Т.Х. Грин***, который противопоставил национальной философской традиции положения кантовского, фихтеанского и гегелевского идеализма. Он также критиковал господствовавшую в стране ассоцианистскую психологию, связанную с эмпиризмом. Если для Грина было свойственно сочетание социально-политической позиции в духе викторианского либерализма с концепцией о роли государства, заботящемся об «общем благе» индивидов, то последующие представители британского абсолютного идеализма, например, ***Б. Бозанкет***, использовали свое объективно-идеалистическое учение о государстве как особой целостности (зачастую отождествляемой с Абсолютом) для обоснования законности полного подчинения личности государству. Усиление абсолютного идеализма, ставшего в конце 19 в. преобладающим философским направлением в академической среде, совпадает с периодом расширения британской империи, философско-идеологическую функцию оправдания политики которой во многом выполняли представители абсолютного идеализма . Решающую роль в оформлении абсолютного идеализма как самостоятельной школы сыграл оксфордский философ ***Ф. Брэдли***. С помощью разработанного им метода «негативной диалектики» он стремился показать самопротиворечивость и потому нереальность всех явлений и свойств объективного мира (в т.ч. пространства, времени и движения), которые входят в Абсолют, не сводящийся к сумме своих частей, а представляющий новое, высшее качество. Абсолют при этом трактовался как «совершенная гармония» и «конкретно-всеобщее единство», доступное не рациональному мышлению, а мистическому переживанию. В этом вопросе позиция абсолютного идеализма наиболее сильно отличалась от позиции немецкого идеализма. Представители абсолютного идеализма (например, Г. Иоахим и Б.Бозанкет) критиковали традиционную формальную логику, противопоставляя ей иррационалистически истолкованную диалектическую логику; для многих из них было характерно когерентное истолкование истины как систематического единства, создаваемого существенными «внутренними отношениями» и совпадающего с Абсолютом. Вместе с тем диалектическое противоречие как источник развития заменялось простой дополнительностью противоположных сторон. Британские приверженцы абсолютного идеализма были также одними из первых критиков «психологизма» в логике.

Монистическая интерпретация абсолютного идеализма Брэдли и некоторыми другими философами была дополнена плюралистическим, персоналистским вариантом, представленным в работах Э. Сэта и, в особенности, ***Д.Э. Мак-Таггарта***, понимавшего Абсолют как духовное сообщество личностей-субстанций. В некоторых аспектах этому варианту абсолютного идеализма оказалась близкой концепция «абсолютного волюнтаризма» американского философа ***Д. Ройса***, который, однако, на первый план выдвигал не онтологическое, а эпистемологическое обоснование учения об Абсолюте. В работах Ройса и других американских идеалистов, в отличие от работ их британских коллег, наиболее сильны религиозные мотивы. Философия абсолютного идеализма на всем протяжении ее эволюции была слабо связана с развитием естествознания; ее представители по многим вопросам сознательно занимали позиции, противоположные позиции науки. В начале 20 в. в Великобритании абсолютный идеализм становится объектом острой критики со стороны ранних представителей ***аналитической философии***, а в США — прагматизма и неореализма, и к концу 20-х годов фактически перестает существовать в качестве самостоятельного философского направления.

Лит.: *Квитко Д. Ю.* Очерки англо-американской философии. М.-Л., 1936; *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965, гл. 2; *Киссель М.А.* Учение о диалектике в буржуазной философии XX в. Л., 1970; *Богомолов А.С.* Английская буржуазная философия XX в., М., 1973, гл. 2; *Он же.* Буржуазная философия США XX в. М., 1974, гл. 1; *Richter M.* The Politics of Conscience: T. H. Green and His Age. Cambr., 1964; *Passmore J. A.* Hundred Years of Philosophy. L., 1966, ch. 3,4,7; *Wollheim R. F.* H. Bradley. Harmondsworth, 1969; *Airaksinen T.* The Ontological Criteria of Reality. Turku, 1975; *Sprigge T. S.* The Vindication of Absolute Idealism. Edinburgh, 1983; *Manser A., Stock G.* (eds.) The Philosophy of F.H.Bradley. Oxf., 1984.

А. Ф. Грязнов

АБСОЛЮТНЫЙ ИСТОРИЦИЗМ – учение ***Б. Кроче***, согласно которому «наше мышление есть историческое мышление исторического мира». Абсолютный историцизм означает радикальное утверждение имманентности, направленное против любой метафизики, против всякого удвоения мира, будь оно религиозным или светским. Реальность, которой соответствует историческое познание сама исторична: реальность есть продукт человеческого действия, осуществление свободы. Историческое познание освобождает от мертвых традиций. Формы духа являются не только категориями познания, но также способностями действия. Сама история есть единство мысли и действия. Историческая действительность по своей сущности рациональна; иррациональное есть лишь тень, отбрасываемая самим разумом. Хотя возможна и необходима история того, что препятствовало движению цивилизации (жестокости, варварских завоеваний и т.п.), история выступает у Кроче как история разума и свободы.

А. М. Руткевич

АБСТРАКТНОЕ И КОНКРЕТНОЕ – см. ***Восхождение от абстрактного к конкретному.***

АБСТРАКТНЫЙ ОБЪЕКТ – объект, созданный какой-либо абстракцией или при посредстве какой-либо абстракции; результат абстракции мыслится при этом как нечто самосущее (abstract entity), как отдельная реалия в системе определенных представлений. Так, в системе представлений о графике русского языка каждая буква алфавита мыслится как абстрактный объект – как «абстрактная буква», в отличие от оттиска такой буквы на странице (данного) текста – ее «конкретного» (материального) представителя, манифестации абстрактного объекта в письменной речи. В устной речи ее конкретным представителем служит определенный фонетический звук, а в лингвистике – соответствующий звуковой тип, или фонема, тоже абстрактный объект. Таким образом, один и тот же абстрактный объект может иметь представителей, которые сами абстрактны. В теоретическом познании

последнее не редкость. В частности, каждый полином является конкретным представителем некоторой рациональной функции, хотя полиномы – абстрактные объекты. Вообще говоря, противопоставление «конкретный объект – абстрактный объект» относится к системе определенных понятий и к способам фиксации объектов в сознании. Выступая как информационный посредник между мыслью и объективной реальностью, конкретный представитель информирует в первую очередь не о себе самом, а о том объекте, который он представляет. Поэтому существен только тип представителя, а не его «личные» свойства. (Правда, иногда он может информировать и о себе самом. Напр., если в русском тексте строчная буква стоит непосредственно после точки, это может указывать на ошибку.)

Особенность отношений между абстрактными объектами и их представителями служит объективной основой для ***абстракции отождествления*** представителей. Этой абстракцией создаются многие абстрактные объекты, но не все. Той же цели порознь или сообща служат ***абстракция неразличимости***, абстракция индивидуации (см. ***Индивидуация***), изолирующая абстракция и др. Такие абстрактные объекты, как функции и функционалы, порождаются функциональной абстракцией. В математике весьма важным теоретическим средством порождения абстрактных объектов являются абстракции бесконечности и осуществимости. Так, используя абстракцию постоянства, абстракцию индивидуации и ***абстракцию потенциальной осуществимости***, последовательно порождают натуральные числа и потенциально бесконечный натуральный рад как абстрактный объект арифметики. В свою очередь, дополняя указанные, выше абстракции ***абстракцией актуальной бесконечности*** и схемой трансфинитной индукции, получают универсум всех натуральных чисел, а из последнего – упорядоченный вещественный континуум – абстрактный объект анализа и теории множеств. В этом и во многих других случаях вопрос о конкретных представителях, вообще говоря, не имеет эффективного решения: лишь немногие из всех вещественных чисел имеют таких представителей.

В зависимости от силы абстракций, порождающих абстрактные объекты, последние подразделяют на реальные и идеальные. Хотя и те, и другие объекты абстрактны, для них поразному ставится и решается проблема существования. В первом случае она имеет конструктивное решение, во втором – нет. Таким образом, идеальные абстрактные объекты – это объекты, утверждение о существовании которых выходит за пределы эффективной проверки. К примеру, упомянутый выше континуум классического анализа – это идеальный абстрактный объект, а континуум конструктивного анализа – нет. (Подробнее см. ***Идеальный объект***).

Очевидно, что понятие «абстрактный объект» не исчерпывается понятием о свойствах конкретных (эмпирически наблюдаемых, материальных) объектов, хотя каждый шаг перехода от мира наблюдаемых объектов к миру чисто теоретических сущностей обусловлен, конечно, некоторой абстракцией, замещающей наблюдаемый объект его теоретическим образом. Однако в общем случае, абстрагируя, не просто «закрывают глаза» на что-либо, а создают некую мыслимую, быть может идеальную, сущность, независимую от какого-либо наглядного представления. Мир таких сущностей – это преимущественно мир науки, поскольку научное познание идет через абстракцию.

М. М. Новосёлов

АБСТРАКЦИЯ (от лат. abstraho – отвлекать, исключать, отделять) – необходимое условие познания путем формирования «вторичных образов» реальности (ее информационных моделей), в частности, таких, как восприятия, представления, понятия, теории и пр. В процессе абстракции осуществляется выбор и обработка информации с целью заменить непосредственно данный эмпирический образ на другой, непосредственно не данный, но подразумеваемый и мыслимый как ***абстрактный объект*** и называемый обычно тем же термином «абстракция».

ОЧЕРК ИСТОРИИ. Современное понятие об абстракции восходит к Аристотелю, согласно которому абстрагирование – это метод намеренно одностороннего изучения реальности, субъективный прием мысленного разделения целого и полагание отдельносущими его частей. В принципе такое полагание не заключает «никакой ошибки» и объективно оправдано многообразием свойств (аспектов) целого, порою столь различных, что они не могут стать предметом одной науки. Наука же, по Аристотелю, исследует общее, а общее познается посредством абстракции. Поэтому абстракция не только является основной предпосылкой научного познания, но и «создает науку». В этом смысле преходящие явления опыта важны не сами по себе, а в той мере, в какой они причастны к какой-либо абстракции. Аристотель также отличал эмпирические абстракции от теоретических, полагая, что последние необходимы там, где постигаемое мыслью и сама мысль неотделимы друг от друга (как, напр., в математике, где знание и предмет знания по существу совпадают).

Эта гносеологическая концепция абстракции не получила, однако, развития ни в эллино-римской, ни в средневековой философии. Схоластика, включая арабоязычный неоплатонизм, тему абстракции свела по существу к теме ***универсалий***, связав ее с платоновским понятием acide («незримого», духовного начала), что соответствовало философской мысли, ориентированной на logos, но не на physis. Когда же на смену средневековой «книжной науке» пришла опытная наука нового времени, теологический и онтологический взгляд на абстракцию сменился психологическим: абстракция представлялась теперь вынужденным «действием души» по выработке общих (общезначимых) понятий, необходимость в которых обусловлена несовершенством рассудка, неспособного иначе познавать (нераздельную) «природу вещей». И сенсуализм, и рационализм 17–18 вв. были почти единодушны в том, что «опредмечивание» абстракций не только заслоняет от глаз исследователя факты реальных процессов, но и приводит к гипостазированию фиктивных сущностей и бессодержательных представлений. Известным выражением этой позиции явилось кантовское требование «принципиальной исключаемости» для абстракций, если они претендуют на то, чтобы иметь какойлибо смысл.

Философия начала 19 в. мало что изменила в этой оценке. В частности, Гегель, признавая абстракцию как первый элемент духовного освоения реальности и включая ее в обыденный и научный опыт (уже простое наблюдение, по Гегелю, нуждается в способности к абстракции), в то же время относил абстракцию к «формальной мысли», чуждой

философскому методу, и порицал «абстрактное» за односторонность и пустоту. Лишь к середине 19 в. толкование абстракции выходит за пределы «отвлеченной мысли». Абстракции возвращается ее научный аристотелевский смысл. С ее помощью описывается не только статика, но и динамика явлений природы и общественной жизни. В гуманитарной области это относится в первую очередь к философскому методу, в котором объективная диалектика развития осознается через развитие субъективной диалектики понятий, и поэтому принцип абстракции играет в нем ведущую роль (К. Маркс). Но и в естественнонаучной методологии тех лет, в сущности далекой от осознанной диалектики понятий, применение абстрактных моделей «достигает поразительных результатов в объяснении явлений природы» (В.И. Вернадский). В результате духовная установка послесхоластической реформации (с ее лозунгом: «вместо абстракций – опыт») постепенно заменяется методологическим компромиссом, когда абстрактные объекты признаются как представители реалий, необходимые для выражения объективных истин. Даже позитивизм в известной мере принял этот компромисс, не только отводя абстракциям руководящую роль в научном исследовании, но и признавая за ними некоторый «род реальности» (Э. Мах). Тогда же появились и первая классификация абстракций, и намеренное употребление определений через абстракцию.

Философия науки 20 в. вновь возвращается к полемике об объективной значимости абстракций. На этот раз поводом послужили, с одной стороны, релятивистские направления (тенденции) в физике, с другой — трансфинитные принципы введения абстракций в математической теории множеств, которые породили определенное «чувство беспокойства относительно зависимости чистой логики и математики от онтологии платонизма» (*Beth E.W.* The foundations of mathematics. Amst., 1959, P. 471). С критики этих тенденций и принципов начинается глубокая дифференциация методологических подходов и способов мышления (по типу применяемых абстракций) в современном научном (в особенности математическом) познании, стремление преодолеть возникший «кризис оснований» не только техническими средствами усовершенствования научных теорий, но также тем или иным решением гносеологических проблем абстракции.

ОЧЕРК ТЕОРИИ. Простейшим вариантом абстракции является акт отвлечения, точнее, акт избирательного отражения или интерпретации данных. При одних и тех же данных в различных ситуациях возможны различные акты отвлечения. И хотя произвольность отвлечений неоспорима, они оправдываются обычно в той мере, в какой абстракция приводит к успехам в познании или практической деятельности. Произвольный акт отвлечения только случайно может дать такой результат. К примеру, отождествляя, как правило, выбирают лишь такие основания для отождествления, которые наделили бы абстракцию отождествления определенным гносеологическим смыслом. Обычно это определяется целью, или задачей, или какой-либо другой установкой. Вообще от установки существенно зависит структура абстрактного образа (абстрактного объекта) и его перестройка (при смене установки). При этом абстракция может быть осознанной, отрефлектированной на уровне мышления, или неосознанной, осуществляемой на уровне функциональных свойств рецепторов (органов чувств, приборов). Однако в любом случае абстракция должна давать определенный «частичный образ» из практически необозримого множества возможностей (потока внешних данных).

Истолкование абстракции как отвлечения предполагает либо переходную, либо непереходную форму глагола «отвлекать». Хотя позиции этих форм в самом языке равноправны, их семантические роли неодинаковы. Обычно (но не всегда) они выражают дополнительные аспекты абстрагирования: переходная форма фиксирует внимание на части, выделенной из целого, непереходная, напротив, – на целом, лишенном части. Первый (положительный) аспект вводит информационный (абстрактный) образ непосредственно, тогда как второй (отрицательный) – только косвенно, через неполноту основы, оставляя завершение (дорисовку) образа на долю ***идеализации*** или воображения. Вот почему абстрактное нередко характеризуют как негативное, «лишь как момент чего-то реального» (Гегель). Указанное деление аспектов абстрагирования, вообще говоря, условно, но выбор того или иного из них оказывал заметное влияние на ценностное отношение к абстракции. Так, Аристотель гносеологическую ценность абстракции усматривал в решении ею положительной задачи познания, а Кант, напротив, признавал за абстракцией только отрицательную работу, относя решение положительной задачи на счет рефлексии. Эти полярные точки зрения подчеркивают важность осмысления абстракций в контексте современной научной практики, поскольку привычка выделять элиминативный (отрицательный) аспект абстракции все еще довлеет ее словарным определениям: расхожим значением термина «абстракция» является буквальный перевод с латинского.

Конечно, чистый акт отвлечения сам по себе не способен обеспечить полезный осмысленный образ. Необходим анализ достаточных оснований отвлечения – субъективных, с одной стороны, и объективных – с другой, при которых информацию, «захваченную» процессом абстракции и включенную в ее результат, можно было бы считать фактически независимой от прочих данных и поэтому посторонних для этой абстракции. Разыскание объективно постороннего, точнее, выяснение того, какие именно характеристики целого (или среды) являются посторонними для информационного образа, – это один из основных вопросов абстракции. Отчасти он совпадает с пресловутым вопросом о существенных свойствах, но только в строго научной его постановке, когда под существенными имеют в виду такие определимые свойства объекта, которые способны полностью представлять (замещать) этот объект в определенной гносеологической ситуации. Этим подтверждается относительность «существа дела», представленного посредством абстракции, ведь свойства объектов сами по себе ни существенны, ни посторонни и могут быть такими лишь для чего-то и по отношению к чему-то. Кроме того, отвлечением абстрактный образ реализуется с полнотой, не превышающей полноту наличных данных. А этого явно недостаточно для порождения абстрактных объектов высокого порядка, создаваемых специально ad usum theoreticae. Так, первые эмпирические понятия о фигурах материальных тел в наблюдаемом пространстве – «абстракцию чувственной фигуры» – создают индуктивно, отвлекаясь от всех свойств этих тел, кроме форм и размеров. Но геометрические образы в собственном смысле

получают логической реконструкцией индуктивных понятий, пополняя эмпирические свойства теоретическими – точечным (в теоретико-множественном смысле) «устройством» фигур, возможностью их непрерывных (конгруэнтных, аффинных, топологических) преобразований, вообще всеми свойствами, которые необходимы для формулировки или доказательства геометрических теорем. Очевидно, что абстрактные объекты такого порядка только генетически связаны с отвлечением. Их содержание не исчерпывается данными опыта. Тут речь идет об определенном истолковании реальности, о понимании ее «в законах», что само по себе невозможно без порождения новой сематики, без прибавления к данным опыта новой информации, логически не вытекающей из этих данных. Но коль скоро абстракция заявлена как научная, она ограничена в своем произволе не столько соответствием фактам, сколько тем, что она «не может вводить никаких логических противоречий» (Ф. Клейн). Соблюдение указанного ограничения на применение абстракций существенно отличает норму науки от нормы искусства, где допустимо не только «отойти от факта», но и пойти на внутреннее противоречие в изображении фактов ради решения определенной художественной задачи.

Не секрет, что в системе научных представлений абстракция не всегда подчиняется логике эмпирических фактов. Более того, основанием для принятия той или иной абстракции может служить и догма. Таков, в частности, постулат античной науки о совершенстве кругового движения («догма об окружности»), который поставил абстракции над фактами астрономических наблюдений и надолго определил не только характер первых теорий небесной механики, но и подход к математическому описанию физических явлений посредством экспонент. И все же в целом в научном отношении в абстракции преобладает идеология эмпиризма. Для теоретического естествознания это очевидно. Но и математик, когда возникает потребность в обосновании какой-либо абстракции, не пренебрегает возможностью представить эту абстракцию «с наглядной стороны», отыскать ее прообраз в чувственном опыте. Это не означает, конечно, действительного исключения абстракции, но позволяет понять генезис абстракции, ее связь с тем, что уже точно может быть «привязано» к эмпирическому факту.

Абстрагируя от эмпирических данных, получают абстракции первого порядка. Их называют также реальными. Каждый последующий шаг от этих абстракций порождает абстракции более высокого порядка, чем первый. Их называют идеальными. Эта шкала порядков не является, конечно, абсолютной, как не является абсолютным и критерий, позволяющий раз и навсегда отличать абстракции от неабстракций. По крайней мере в сфере научного познания «эмпирическое» (конкретное) и «теоретическое» (абстрактное) – это соотносительные понятия, и альтернатива между ними возможна только через абстракцию. Правда, в процессе познания конкретное всегда имеет экзотерический смысл. Оно рассматривается и объясняется в аспекте «абстрактной реальности», поскольку любой «факт только в абстракции может быть знаем мыслью» (А. И. Герцен). В свою очередь, абстрактное, напротив, всегда эзотерично. Оно — ***атрибут*** мышления, представляющий идеальный момент реальности как содержание понятий. Объективность этой идеальности выясняется, как правило, в приложениях, т.е. вообще всюду, где абстракции применяются. Тогда гносеологическое отношение оборачивается: индуктивный путь «опыт – абстракция» заменяется дедуктивным путем «абстракция – опыт». Вот почему, восходя к абстрактным объектам высокого порядка, необходимо позаботиться о том, чтобы обратный путь их «исключения» был каким-либо образом обеспечен. Для научного познания возможность обернуть отношение, сделать абстракцию самостоятельным исходным пунктом исследования, независимо от того, найден ее эмпирический эквивалент или нет, является важнейшим условием развития. То же самое можно сказать и о логике, которая лишь в сфере абстракций чувствует себя на «родной почве». Эта возможность позволяет не только совместить наблюдение и опыт с логической дедукцией, но и восполнить при случае принципиальное отсутствие экспериментальной основы, которую тогда «должна заменить сила абстракции» (К. Маркс). А отсюда уже прямой путь к ***аксиоматическому методу*** в науке, который в свою очередь становится инструментом абстракции и анализа и в качестве содержательной аксиоматики, сохраняющей явную связь с эмпирическим опытом, и в качестве аксиоматики формальной, не сохраняющей такой связи. В последнем случае значение метода особенно очевидно, ведь переход от содержательной аксиоматики к формальной – это далеко идущее обобщение, требующее, как правило, абстракций более высокого порядка, чем те, которыми обходятся при содержательном истолковании понятий. Поэтому только формальной аксиоматикой выявляется различие между интуитивным смыслом абстракции, подразумеваемым в языке исследователя, и их обобщенным смыслом, закодированным в языке формальной теории. Отсюда, как следствие, неоднозначность абстракции, неуловимая на индуктивном пути.

Философская идея намеренной неполноты знания, обусловленной отвлечением, при последовательном проведении абстрактной точки зрения дополняется требованием его полноты относительно области значения абстракции. Вопросу о содержании этой области, ее глубине или о ее границах не всегда, разумеется, удается найти априорный ответ. Но именно проблема полноты абстракции естественно приводит к гносеологическому понятию интервала абстракции как характеристике свободы (допустимости) отвлечения или как меры информационной емкости абстракции, выражающей своего рода «замысел абстракции», условия ее «модельной реализуемости». В этом смысле интервал абстракции не зависит от «внешней» (эмпирической) детерминации, а определяется собственной логикой абстракции как «тема, образующая основу для выполнения» (Гегель).

Выработка и анализ абстракций являются специальной целью и задачей науки, по крайней мере поскольку «всякая наука исследует общее» (Аристотель). Стремление к общности созвучно стремлению к порядку. И если одна из задач науки – «открывать» факты, то другая, не менее важная, – приводить факты в порядок. Поэтому поиск обобщающих точек зрения начинается с поиска закономерностей, которые фиксируются в абстракции «научный закон», что дает «как бы естественную систему координат, относительно которой мы можем упорядочивать явления» (В. Гейзенберг). Упрощенный образ действительности без «побочных черт» или «массы подробностей» – это только

начальное дело абстракции, которая в ее подлинно научном проявлении идет значительно дальше того, что можно извлечь из данных опыта. Тезис, что познание через абстракцию искажает (огрубляет) реальность, наталкивается на возражение, что подлинные интересы познания устремлены, как правило, «по ту сторону» наличного опыта к инвариантному «существу дела», представленному в абстракции. Сам по себе чистый акт отвлечения только предваряет поиск таких инвариантов, маскируя дальнейший нетривиальный процесс мысленного анализа отношений между абстракцией и реальностью.

По-видимому, нет области знания, где абстракция не служила бы рациональной основой познания, хотя в различных областях применяемые абстракции и особенности их использования, конечно, различны. Самой развитой системой абстракций обладает математика, которая по существу является наукой об абстракциях. Естествознание в той мере, в какой оно пользуется математикой, заимствует из ее абстракций, добавляя к заимствованным и свои. Но вместе с тем существуют и общенаучные абстракции, необходимые как на первых шагах образования понятий, так и на всех уровнях формирования знаний о природной и общественной жизни. Вот почему абстракции – это не «строительные леса», которые после постройки какой-либо отрасли знания можно и даже нужно отбросить. Это не только форма, но и сама суть науки.

Лит.: Мировоззренческие и методологические проблемы научной абстракции. М., 1960; *Горский Д. П.* Вопросы абстракции и образование понятий. М., 1961; *Розов М. А.* Научная абстракция и ее виды. Новосибирск, 1965; *Петров Ю. А.* Логические проблемы абстракций бесконечности и осуществимости. М., 1967; *Яновская С. А.* Методологические проблемы науки. М., 1972; *Лазарев Ф. В.* О природе научных абстракций. М., 1971; *Он же.* Абстракция и реальность.— «Вестник МГУ», 1974; № 5; *Виленкин Н. Я., Шрейдер Ю. А.* Понятие математики и объектов науки.— «ВД», 1974, № 2; *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. Очерк истории и теории. М., 1984; *Новосёлов М. М.* Об абстракциях неразличимости, индивидуации и постоянства. – В кн.: Творческая природа научного познания, М., 1984; *Он же.* Абстракция и научный метод. – В кн.: Актуальные вопросы логики научного познания. М., 1987; *Schneider H. J.* Historische und systematische Untersuchungenz ur Abstraction. Erlangen, 1970; *Vuillemin J.* La logique et le monde sensiable. Etude sur les theories contemporaines de l'abstraction. P., 1971; Logic and abstraction. Goteborg, 1986; Pollard St. What is abstraction? – «Nous», 1987, vol. 21, N 2; *Roeper P.* Principles of abstraction for events and processes. – «J. of philos. Logic», 1987, vol. 16, N 3.

М. М. Новосёлов

АБСТРАКЦИЯ АКТУАЛЬНОЙ БЕСКОНЕЧНОСТИ – основанный на акте творческого воображения способ образования абстрактных понятий, лежащий в основе формирования одной из наиболее сложных разновидностей идеи бесконечности – идеи ***актуальной бесконечности***. В простейшем случае – при рассмотрении какого-либо необрывающегося ***конструктивного процесса***, порождающего объекты определенного типа, – абстракция актуальной бесконечности состоит в отвлечении от принципиальной незавершаемости этого процесса. Представив его как бы «продолженным до конца» и тем самым завершившимся, вводят в рассмотрение его воображаемый результат –множество (совокупность) всех порожденных им объектов. При этом возникшее таким образом множество в дальнейшем начинают трактовать в качестве актуального, «готового» объекта рассмотрения. Так, отправляясь от процесса последовательного порождения натуральных чисел 0, 1,2, .., в результате применения к нему абстракции актуальной бесконечности приходят к актуально бесконечному объекту – натуральному ряду, который в дальнейшем выступает в качестве наличного объекта, равноправного с составляющими его числами. В более сложных случаях аналогичной процедуре подвергаются «процессы» существенно более сложных типов. В результате объектами рассмотрения становятся актуально бесконечные множества элементов произвольной природы, что приводит к необходимости изучения понятия ***множества*** как отдельного абстрактного понятия.

В отличие от таких абстракций, в основе которых лежат только акты «чистого» мысленного отвлечения, абстракция актуальной бесконечности существенным образом использует акты творческого воображения, решительного отхода от действительности, и это создает определенные методологические трудности, в частности трудности истолкования суждений о возникающих в результате такого абстрагирования объектах. Эти трудности, связанные с косвенным характером «осязаемости» полученных с применением абстракции актуальной бесконечности объектов, оказываются особенно ощутимыми в тех случаях, когда абстракция актуальной бесконечности применяется многократно и в сочетании с другими идеализациями. В логическом аспекте принятие абстракции актуальной бесконечности ведет к обоснованию классической аристотелевской логики, и в частности ***исключенного третьего закона***.

Особую роль абстракция актуальной бесконечности играет в канторовской «архитектурной программе для математики», предусматривающей построение математики в виде надстройки над созданной им ***множеств теорией*** (точнее было бы, следуя самому Кантору, говорить об учении о множествах). Согласно этой программе, получившей в математике самое широкое распространение, всякий математический объект рассматривается как множество, удовлетворяющее определенному условию, и это обстоятельство делает абстракцию актуальной бесконечности основным в рамках данного подхода объектообразующим фактором. Однако в связи с упоминавшимися выше трудностями неограниченное ее применение в качестве правомерного средства образования математических понятий неоднократно вызывало возражения со стороны ряда выдающихся математиков (К. Ф. Гаусс, Л. Кронекер, ***Д. Гильберт***, ***Г. Вейль*** и др.). Альтернативные по отношению к канторовской программы построения математики на базе использования одной лишь ***абстракции потенциальной осуществимости*** были предложены ***Л. Э. Я. Брауэром*** (см. ***Интуиционизм***) и ***А. А. Марковым*** (см. ***Конструктивное направление***). Без использования абстракции актуальной бесконечности обходится также и ***доказательств теория*** Д. Гильберта.

Лит.: Бесконечность в математике (А. Н. Колмогоров). – БСЭ, т. 3. М., 1970; *Гейтинг А.* Интуиционизм. Введение. М., 1965; *Марков А. А.* О конструктивной математике. – Труды математического института им. В. А. Стеклова, т. 67. М.–Л., 1962; *Кантор Г.* О различных точках зрения на актуально бесконечное. – В кн.: *Он же.* Труды по теории множеств. М., 1985.

Н. М. Нагорный

АБСТРАКЦИЯ НЕРАЗЛИЧИМОСТИ – ***абстракция***, принятая в рамках интервального анализа, с целью уточнения понятий о тождестве и различии в ситуациях, когда отсутствует априорная информация об ***индивидуации*** объектов универсума (предметной области), а процессы их отождествления или различения определяются конечной информацией об их наблюдаемых состояниях. Обычно это означает зависимость суждений о ***тождестве*** и ***различии*** от информационных условий познания – разрешающей способности актов восприятия, свойственных наблюдателю или какой-либо иной информационной системе. При этом тождество по неразличимости, принимая во внимание неизбежную «энтропию опыта», естественно, не является инвариантной величиной. К примеру, человеческий глаз воспринимает и различает только конечное число градаций яркости, не замечая тех объективно различных градаций, которые заключены в пространстве меньшем, чем пространственный порог разрешения для глаза. Ситуация такого рода является основной гносеологической ситуацией в любых познавательных актах, в которых исследуемый объект представлен не «сам по себе», а некоторым конечным вектором его измеримых признаков. В этом смысле (с учетом квантовых эффектов) абстракция неразличимости служит обобщением классической философской (логической) идеи о тождестве неразличимых (принципа тождества неразличимых) на эмпирические условия познания, чем и оправдывается введение специального термина «абстракция неразличимости» (М.М. Новосёлов, 1970).

Во многих важных случаях отношения неразличимости можно определять через функции расстояний, что согласуется с практикой приближенных методов вычислений, когда неразличимость задается интервалом неопределенности, который – в качестве условия на отождествление – выражает меру неразличимости объектов: «внутри» интервала неопределенности допустимо абстрагироваться от возможного различия объектов, рассматривая просто пары неразличимых, наделенные точностью. Опираясь на принцип замены равного равным в интервале неопределенности, этот интервал можно рассматривать как адекватное выражение идеи тождества ε-неразличимых, связывая с этим понятием и понятие о соответствующей абстракции ε-неразличимости.

Дальнейший анализ этой абстракции позволяет, с одной стороны, ввести методологически важное понятие о гносеологической точности научных теорий, основанных на данных опыта, с другой – представить совокупность отношений эмпирических неразличимостий (ε-неразличимостей) как модель псевдобулевой алгебры, или, иначе, в виде импликативной (скулемовской) структуры с относительным псевдодополнением, или, что то же, как одну из «космоса» промежуточных (между классической и интуиционистской) логик с минимальным отрицанием.

Лит.: *Новосёлов М. М.* Об абстракциях неразличимости, индивидуации и постоянства. – В кн.: Творческая природа научного познания. М., 1984; *Он же.* О гносеологической точности. – В кн.: Философские вопросы технического знания. М., 1984; *Он же.* О логике эмпирических неразличимостей. – В кн.: Синтаксические и семантические исследования неэкстенсиональных логик. М., 1989; *Novosyolov M.* On epistemological preciseness: interval approach. – Science as a subject of study. M., 1987.

М.М. Новосёлов

АБСТРАКЦИЯ ОТОЖДЕСТВЛЕНИЯ – способ формирования общих абстрактных понятий, состоящий в том, что при рассмотрении каких-либо реальных, осязаемых исходных объектов принимаются во внимание лишь те их различия, которые по тем или иным причинам оказываются для нас существенными, и игнорируются другие – несущественные. Объекты, различающиеся лишь несущественным образом, начинают считать одинаковыми.

В речевом аспекте абстракция отождествления проявляется в том, что о двух одинаковых реальных объектах, отождествляя их, мы начинаем говорить как об одном и том же ***абстрактном объекте***, закрепив за ним соответствующий термин. Так, напр., отождествляя одинаковые реальные буквы (слова, алфавиты), мы приходим к понятию абстрактной буквы (абстрактного слова, абстрактного алфавита). В связи с этим в гносеологическом плане абстракция отождествления оказывается важнейшим объектообразующим фактором. Особенно интересен случай, когда, применяя абстракцию отождествления к реальным объектам, отвлекаются от временной их изменчивости, создавая тем самым устойчивые, как бы «вечные», «неразрушимые» абстрактные объекты. Такого рода применения абстракций отождествления особенно типичны для математики, объекты рассмотрения которой в известном смысле «вечны» и «неразрушимы», в отличие от объектов реальных: конкретный реальный объект (напр., стол) можно разрушить, в то время как натуральное число разрушить нельзя. С лингвистической стороны это находит выражение в том, что в «сверхточных» математических языках (напр., в ***формализованных языках*** с их точным синтаксисом и семантикой) временной аспект отсутствует вообще, а в привычных для математика фрагментах «обиходного» языка глаголы, применяемые, напр., в прикладной деятельности либо в преподавании, как правило, употребляются в настоящем времени: о числе «нуль» невозможно сказать, что оно «существовало» или же «будет существовать»; приемлемым образом звучит лишь утверждение, что оно «существует». Но это существование на самом деле «длящееся»: число это существует «сегодня и всегда». Обсуждение данного феномена тесно связано с рядом важнейших общих философских проблем, напр. с проблемой понимания самого феноменавремени(азначит,иприродыпричинно-следственных связей).

Н.М. Нагорный

АБСТРАКЦИЯ ПОТЕНЦИАЛЬНОЙ ОСУЩЕСТВИМОСТИ – метод мысленного отвлечения, лежащий в основе идеи т. н. ***потенциальной бесконечности***.

Представление о неограниченном развитии какого-либо конструктивного процесса, являющееся конкретным воплощением этой идеи, требует совершения всевозрастающего количества конструктивных актов, и попытки реального их осуществления, даже в том случае, когда начальные шаги процесса осуществимы фактически, рано или поздно сталкиваются с препятствиями чисто материального характера: для совершения очередного акта недостает времени, места или материала. Абстракция потенциальной осуществимости представляет собой решение отвлекаться от всей совокупности осложнений указанного рода, считать их несущественными. Тем самым шаги, осуществимость которых носит лишь воображаемый характер, начинают мыслиться совместно и равноправно с реально вы-

полнимыми. Так, мысленно рассматривая конструктивный процесс построения натурального ряда 0, 1, 2, ... (процесс принципиально незавершаемый), мы принимаем решение, что совместно и равноправно со всяким натуральным числом и мы будем рассматривать и следующее за ним число $n + 1$. Мысленно осуществляя вывод в рамках какой-либо ***дедуктивной теории***, мы принимаем решение считать, что вслед за любым шагом этого вывода может быть совершен еще один. То же самое абстракция потенциальной осуществимости разрешает делать и в применении к любому конструктивному процессу: вообразив выполненным определенный этап этого процесса, мы соглашаемся мыслить процесс продвинутым (согласно правилам его развертывания) еще на один шаг.

В логическом аспекте принятие абстракции потенциальной осуществимости ведет к обоснованию метода полной (совершенной) ***индукции***. Наряду с ***абстракцией отождествления*** абстракция потенциальной осуществимости является необходимой предпосылкой построения абстрактной теории конструктивных процессов и ***конструктивных объектов***. Это определяет ее исключительную роль в методологии математики, в особенности в ***конструктивном направлении***, в котором в качестве объектов рассмотрения допускаются лишь конструктивные объекты, а высказывания об их существовании понимаются как высказывания об их потенциальной осуществимости. Абстракция потенциальной осуществимости применяется и в рамках теоретико-множественной программы ***Г. Кантора***, но в этом случае наряду с этой абстракцией употребляется гораздо более далеко идущая ***абстракция актуальной бесконечности***. Кроме математики абстракция потенциальной осуществимости играет важную роль при анализе многих ситуаций, возникающих в логике и в других дедуктивных науках. Некоторые ее ослабления, учитывающие ограничения на длину процессов, сложность шагов и промежуточных данных и т. п., применяются в ряде смежных разделов теории ***алгоритмов*** и теоретической кибернетики.

Термин «абстракция потенциальной осуществимости» был впервые введен в употребление ***А.А. Марковым*** в ходе анализа математических абстракций, предпринятого им в связи с разработкой основ конструктивного направления в математике. Отмечая, что абстракция потенциальной осуществимости, как и абстракция актуальной бесконечности, включает в себя известный элемент воображения, он тем не менее указывал на то, что в отношении отхода от действительности абстракции эти находятся на двух качественно различных уровнях.

Лит.: *Марков А.А.* Теория алгорифмов. – Тр. математического института им. В. А. Стеклова, т. 42. М.–Л., 1954; *Он же.* О конструктивной математике. – Там же, т. 67. М.–Л., 1962; *Он же.* О логике конструктивной математики. М., 1972; *Марков А. А., Нагорный Н. М.* Теория алгорифмов. М., 1984 (2-е изд. М., 1996); *Щанин Я. А.* Конструктивные вещественные числа и конструктивные функциональные пространства. – Тр. математического института им. В. А. Стеклова, т. 67. М.–Л., 1962.

Н. М. Нагорный

АБСУРД (от лат. absurdus – нелепый) – граница, изнанка, оборотная сторона ***смысла***, его превращенная форма. Попытка дать категориальное определение абсурда невыполнима и сама по себе абсурдна, поскольку абсурд не улавливается в сети ни здравого смысла, ни понятий рассудка, ни идей разума. Абсурд парадоксален. Рассудок в своем дискурсивном движении наталкивается на контрсмыслы, которые поначалу воспринимаются как абсурд, как нечто немыслимое, а затем, включаясь в логику рассуждения, расширяют границы знания и становятся «здравым смыслом». Разум как рефлексия оснований дискурса представлен в ***антиномиях*** и ***парадоксах***, формируя как абсурд то, что или составляет альтернативу принятого смысла (контрсмысл), или находится по ту сторону смысла (бессмысленность). История человеческой мысли может быть рассмотрена как развертывание различных пониманий смысла и соответственно разных трактовок абсурда. Происходит как бы новое переопределение не только смысла, но и абсурда, новая демаркация границ между смыслом и абсурдом: от трактовки абсурда как беспредметного слова и высказывания, не имеющего референта, к пониманию абсурда как нарушения законов логики и, наконец, к интерпретации абсурда как того, что невозможно помыслить, что лежит за границами понимания и объективно-идеального мира смыслов, выявленного в человеческих дискурсах и в принципе возможного. Расширение поля смыслов ведет к переосмыслению абсурда, к очерчиванию его новых границ. Вместе с тем абсурд входит в саму структуру логических процедур доказательства, поскольку косвенное доказательство (см. ***Доказательство косвенное***), или доказательство от противного, не может быть осуществлено без обращения к абсурду. Однако в логике и гносеологии проблема абсурдности выражений и абсурда как возможных пределов смысла, как столкновения смысла и бессмыслицы разработана слабо.

Для античной философии материальный феноменальный мир текуч, изменчив, как изменчивы мнения о нем, однако он умопостигаем, коль скоро в нем можно выявить инвариантные структуры (эйдосы, числа, формы, атомы). Логика осмысленного рассуждения – логика, подчиняющаяся законам тождества и непротиворечия. Абсурд связан с «беспредметными именами», т.е. словами, не соотносящимися с реальным предметом, с нарушением законов логики, с логическими ошибками, с неоправданным смешением категорий или с их подменой, даже с логически правильным рассуждением, если оно строится на неверных или ограниченных посылках. Так, пифагорейцы, столкнувшись с проблемой несоизмеримости и тем самым с иррациональными числами при соблюдении логически правильного геометрического доказательства, объявили саму проблему сакральной тайной. Область существования, оказавшись иррациональной, опрокинула образцы умопостигаемости, которые они усматривали в числе и числовых соотношениях. Позднее те ограничения, которые принимались в античной математике в качестве ее оснований, были сняты, понимание числа было расширено и в него были включены иррациональные числа. То, что считалось нелепостью, иррациональностью, нарушением канонов логики, оказалось тем, что имеет вполне рациональный смысл, хотя сохранилось обозначение этих чисел как иррациональных.

Проблема абсурда возникла прежде всего при разграничении истинных и ложных рассуждений, которое было столь важно для практики риторического и судебного дискурсов. Для античной философии абсурд –это симптом и предвестник ложности рассуждения: истинность – воплощение смысла, а ложность – бессмыслицы. Античная

мысль широко использовала обращение к абсурду как к контрсмыслу в доказательстве от противного. При этом истинность и ложность приобретали у досократиков онтологический смысл, будучи соотнесены с бытием и небытием. Элеаты, подчеркивавшие значение принципа непротиворечия (вспомним максиму Антисфена «невозможно противоречить»), считали, что предмет допускает лишь одно определение, противоречивые суждения о нем в принципе немыслимы и беспредметные высказывания – это абсурд. Но обсуждение проблемы абсурда не ограничилось лишь этой формой абсурда. Софисты, занимаясь прежде всего риторической практикой, стремились выявить противоречия в рассуждениях, допускали равнозначность истинных и ложных суждений. Отрицая значимость принципа непротиворечия, они проводили мысль о том, что одно и то же рассуждение может быть и истинным, и ложным. Софистика имела дело прежде всего с риторическим дискурсом, хотя и логический дискурс обязан софистам разработкой процедуры косвенного (апогогического) доказательства, основанного на приведении к абсурду. В этом доказательстве положение *А* доказывается опровержением противоположного (не-*А*) с помощью вывода из него невозможного, абсурдного следствия. Столкновение с абсурдом оказывается свидетельством истинности доказываемого, исходного положения. Здесь уже абсурд – это контрсмысл, включаемый в саму ткань косвенного доказательства. В зарождении и утверждении апогогического доказательства и редукции к абсурду в качестве научного метода большое значение имело расширение дискурсивной практики, включение в нее тех форм, которые развивались вне науки и ранее не включались в сферу философского анализа: доказательство от противного и сведение к абсурду широко использовались в судебной практике (см., напр.: *Лисий.* Речи. М., 1933, с. 34–35) и риторике софистов и скептиков. Апогогическое доказательство, возникшее у элеатов и Платона, ставшее у софистов способом доказательства чего угодно, не без сопротивления было включено в состав нормальных процедур доказательства. И все же именно потому, что оно всегда сталкивается с абсурдом, с невозможным, вводит в структуру рассуждения абсурд, оно оценивалось ниже, чем прямое доказательство. Аристотель, хотя и признает значение косвенного доказательства, все же приоритет отдает прямому доказательству. Скептики использовали косвенное доказательство и сведение к абсурду в целях доказательства невозможности ни обоснования, ни существования научного знания. И все же редукция к абсурду и доказательство от противного вошли в состав научных методов доказательства. Евклид широко использовал метод косвенного доказательства и сведение к абсурду. Существует (согласно Д.Д. Мордухай-Болтовскому) три типа апогогических доказательств у Евклида и соответственно три рода абсурда, связанные с противоречием 1) с уже признанной аксиомой или уже доказанным положением, 2) с условием теоремы, 3) со сделанным предположением. Неявно косвенное доказательство предполагает применение принципа исключенного третьего. Доказательство от противного и редукция к абсурду сыграли большую роль в утверждении методов исчерпывания (Архимед, Евдокс).

В средневековой философии абсурдность, противоречивость и парадоксальность рациональных рассуждений преодолевались актом веры (можно напомнить приписываемый Тертуллиану афоризм: «Верую, потому что абсурдно», хотя вера для него изначальна и не связана с выходом из парадокса). Человеческое познание, если оно не основано на откровении и авторитете, всегда правдоподобно, условно и модально. Человеческое рассуждение может привести и приводит к абсурду и противоречивым высказываниям, но усилия человеческого ума не тщетны, а весьма значимы, коль скоро очерчивают и расширяют область познанного и познаваемого. Вера – это акт, преодолевающий ограниченность и противоречивость человеческого ума, но она нуждается в рациональном дискурсе и предполагает его. Вера сама парадоксальна, коль скоро предполагает существование квазипредметности символа, имеющего двоякую направленность на сакральное и одновременно на мирское (см. ***Эквивокация***), обращается к мифологемам (событиям, существующим вне времени и не локализуемым в пространстве – распятие, преображение и др.). Ансельм Кентерберийский, обсуждая вопрос о том, как можно рассуждать о неизреченном, обращает внимание на то, что человеческое познание, использующее чувственные знаки, существует в трех формах: 1) обозначение именем, которое воспринимается чувственным образом, 2) представление об имени, существующее внутри нас нечувственным образом, 3) созерцание вещи при посредстве телесного образа, создаваемого воображением, или через понимание смысла, ее всеобщей сущности. Уже в том, что используются косвенные обозначения «через иное», «через какое-нибудь подобие или образ» (*Ансельм Кентерберийский,* Соч. М., 1995, с. 119), заключена возможность заблуждения я невозможного противоречия, которое обнаруживается в рассуждении и сталкивается с необъяснимой, непроницаемой, непостижимой тайной (там же, с. 51, 109). Ансельм различает собственное и косвенное значение слова, не отождествляя референт со значением слова: референт относится к объекту речи, референтное значение – к речи. Поэтому название вещи для него тождественно слову, употребленному в речи. Петр Абеляр, проводя различие между чувственным образом вещи и понятием о ней, видит в понятии деятельность души, результат акта понимания. Рассудок создает вымышленную, воображаемую реальность, но нельзя уподоблять понятие чувственному образу вещи. По Абеляру, существуют три вида значений: 1) интеллектуальное, конституируемое умом; 2) воображаемое, созданное воображением; 3) реальное, которое играет решающую роль в различении содержательных и пустых понятий. В споре об универсалиях, противоборстве реализма, номинализма и концептуализма по-разному трактовалась область смысла и соответственно бессмысленного. При обсуждении смысла предложения Абеляр обращает внимание на то, что его значение не может быть выражено некоей внешней вещью и мыслительным актом, а представляет собой статус некоей квазивещи – объективированного представления, данного в речи и соотносимого с реальным, возможным и невозможным положением вещей.

В новоевропейской философия приоритет отдавался рациональному дискурсу и его регулятивам. Абсурд выносился за границы интеллекта и объяснялся деятельностью фантазии. С этим связано разграничение Декартом и Спинозой воображения и интеллекта. Интеллект создает абсурдные, но осмысленные выражения, не соотносимые с предметами. Свет разума проникает повсюду, не оставляя

места для всего неясного, темного, смутного. Поскольку среди процедур доказательства приоритет отдавался прямому доказательству, сведение к абсурду и доказательство от противного оцениваются весьма низко. Так, А. Арно и П. Николь, противопоставляя доказательства через начала вещи и через какую-либо нелепость, считают, что сведение к абсурду и косвенные доказательства «могут убедить ум, но отнюдь не просвещают его». «Мы не утверждаем, что подобные доказательства надо отвергнуть», но они представляют собой «скорее разъяснение, чем новое доказательство», разъяснение существования вещи, а не объяснение его причин (*Арно А., Николь П.* Логика, или искусство мыслить. М.. 1997, с. 266). В философии французского и немецкого романтизма в противовес панлогизму Фихте и Гегеля, попытавшихся включить противоречие, ранее оценивавшееся как абсурд, в структуру спекулятивнодиалектического умозаключения, вводилось иррациональное начало, неподвластное разуму (учение о сигнатурах и иероглифичности бытия в «магическом идеализме» Новалиса, мысли Шеллинга о «темном основании», коренящемся в бессознательности бога и души, в мифе, о «безосновном», о «бездне» неразличенности и исчезновении всех противоположностей как первоначале всего сущего).

В логике и гносеологии 2-й пол. 19 – нач. 20 в. Х. Зигварт, Дж. С. Милль) обсуждается проблема «предметности» и «беспредметности» логических актов, причем проводится различие между абсурдом как отсутствием значения и абсурдом как беспредметностью. По Зигварту, абсурдные выражения (напр., «круглый квадрат») не имеют смысла и не соотносятся с какими-либо предметами, это не понятия, а лишь слова, которые подлежат устранению из науки. Однако вместе с этими словами из научного знания элиминируются не только собственно абсурдные выражения, но и опосредованно абсурдные, полученные с помощью процедуры косвенного доказательства. Милль проводит различие между соозначающими и несоозначающими (именами собственными) словами: первые имеют значение, вторые – нет, но имеют референт. Ф. Брентано и А. Мейнонг проводят различие между объектами и чистыми предметами, с которыми имеют дело первичные акты переживания — представление, мышление, чувство и желание. Г. Фреге проводит различие между значением и смыслом. Таким образом, логическая структура смысла дифференцируется – проводятся тонкие дистинкцни между уровнями предметности, с которыми соотносятся осмысленные высказывания, вычленяются и различные уровни смысла. Э. Гуссерль в «Логических исследованиях», обсуждая проблему осмысленных и бессмысленных выражений, принимает различение идеальной предметности и предметов, с которым соотносится знак, но исходит из интендиональности актов, придающих значение выражению, и проводит дальнейшее различение между самим выражением, интенцией значения и осуществлением полноты значения. Обычно истоки абсурда и бессмысленности выражений объяснялись образами фантазии, соединенной с интеллектом. Подобное объяснение для Гуссерля неприемлемо, поскольку для него акт понимания смысла осуществляется без созерцания. Бессмысленность, нелепость, абсурдность выражений связываются с объективно несовместимым.

В логике и гносеологии 20 в., в частности в программе ***верификационизма***, проводилось различие между объектным языком и метаязыком, между протокольными и бессмысленными предложениями (к последним относились суждения метафизики), вводился критерий проверяемости для определения осмысленности высказываний. Цель программы верификационизма – элиминировать из языка науки бессмысленные высказывания, построить искусственный однозначный язык, лишенный бессмысленных выражений. Эту радикальную программу осуществить не удалось. В естественном языке возможны абсурдные, бессмысленные сочетания слов, что свидетельствует об его несовершенстве с логической точки зрения. В последующем (прежде всего в аналитике естественного языка у Л. Витгенштейна) значение выражения было отождествлено с его употреблением в языке. Причем различалось строгое и нестрогое (метафизическое) употребление выражений, проводился анализ интенсиональных и экстенсиональных контекстов. Абсурд связывается с различными типами парадоксов. Критика К. Поппером верификационизма разрушила прежние логикогносеологические дистинкции и задала в программе фальсификационизма новый ориентир в демаркации между имеющими смысл и бессмысленными высказываниями. В современной постмодернистской философии осознается, что абсурд нельзя отождествить ни с беспредметностью, ни с ложностью высказывания, что разграничение смысла и нонсенса невозможно обосновать с помощью различения истины и лжи, наоборот, истинность предположения «измеряется именно смыслом, ложность же связана с воплощенной бессмыслицей» (*Делез Ж.* Различие и повторение. М., 1998, с. 192). Ж. Делез, обсуждая проблему абсурда, возникающую в логике, проводит различие между двумя фигурами нонсенса и соответственно между двумя формами абсурда. Невозможные объекты (квадратный круг, материал без протяженности) не принадлежат ни к реальному, ни к возможному бытию, а относятся к сверхсуществующему, где не действует принцип непротиворечия (*Делез Ж.* Логика смысла. М., 1998, с. 58, 100). Для Делеза абсурд, бессмыслица является «как бы секретом смысла», а механизм абсурда – высшей целью смысла. Тем самым более фундаментальными структурами по сравнению с истиной и ложностью оказываются смысл и бессмыслица.

Поворот логики и гносеологии к проблеме осмысленности выражений, к трактовке абсурда как способа прояснения смысла связан с отказом от прежних оппозиций (таких, как «язык-мышление», «слово-понятие», «знак-значение») и с введением новых, более дифференцированных оппозиций (таких, как денотат и значение, значение и смысл, язык и речь, экстенсиональный и интенсиональный контексты, концепт и понятие), различных уровней предметности – от интенционального значения до идеальной предметности. При всех постоянно усложняющихся процедурах выявления смысла проблема абсурда рассматривалась логиками лишь в контексте осмысленности высказываний (нередко сужающегося до анализа его предметных референтов и трактовки абсурда как беспредметности), но не в качестве потаенного механизма, позволяющего понять, что же такое смысл.

В 20 в. стало ясно, что логико-гносеологический аспект абсурда – это важный (коль скоро на нем основываются все процедуры доказательства от противного и сведения к абсурду, используемые в математике и в научном знании), ко далеко не единственный аспект проблематики абсурда. Сфера дискурса, обращающегося к абсурду,

существенно расширилась: появились не только новые формы речевого дискурса (прежде всего практика психоаналитической терапии, осуществляющейся в диалоге «врач–пациент»), но и новые формы художественных практик, непосредственно обращавшихся к абсурду как к своему регулятиву. После беспредметной живописи возникли сюрреалистическое искусство (С. Дали, Магритт), театр абсурда, поэзия абсурда, абсурдистское кино, абсурдистская литература (творчество А. Бретона, Ф. Кафки, Г. Броха, А. Камю, С. Беккета, Э. Ионеско, обериуты и др.). Абсурдистская художественная практика в противовес эстетическим канонам рационализма (от картезианского классицизма до натуралистического реализма) с самого начала отвергла средства логики (такие, как абстрактные понятия), считая их чемто искусственным, не принимала соотносимость слова даже с образом и интенциональным смыслом, отрицала взаимоинтенциональность диалога, превращая его в соединение внутренне замкнутых монологов; обращалась к символизму театрии и мистериям гностицизма, осуществляла «инсталляцию» обычной вещи в необычные контексты, позволяющую обнаружить новые, неожиданные горизонты смысла и увидеть за этим абсурдным на первый взгляд контекстом смысл самой вещи.

Те формы философствования, которые развивались еще в 19 в. и подчеркивали иррациональность жизни, ее изначальную стихийность, бессознательность и неподвластность рациональности С. Кьеркегор, Ф. Ницше, А. Шопенгауэр, Э. фон Гартман), оказались востребованными в 20 в. В философии 20 в. абсурдность жизни трактуется как онтологический факт. Абсурд стал характеристикой бытия, а не просто некоторых форм суждений и высказываний. Перенос проблемы абсурда из логико-гносеологической плоскости в плоскость онтологии был осуществлен Л. Шестовым, А. Бергсоном, Г. Зиммелем, Т. Лессингом, а осмыслен как абсурд прежде всего А. Камю. В «Мифе о Сизифе» (носящем подзаголовок «Эссе об абсурде») Камю исходит из абсурдности существования, которая отнюдь не требует того, чтобы от нее бежали – к надежде или к самоубийству. Абсурд обнаруживает себя в скуке, в ощущении человеком чуждости мира, в отвращении, тревоге, потерянности, в анонимном существовании, в чувстве отчаяния. Камю подчеркивает, что абсурд – единственная данность (*Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990, с. 40), что мир иррационален, а бунт против него столь же абсурден. Констатируя абсурдность и вместе с тем величие удела человека, Камю подчеркивает, что необходимо следовать не логике, а голосу совести, что уже осознание абсурдности жизни есть шаг на пути к построению собственного смысла. Если в «Мифе о Сизифе» Камю делал акцент на абсурдности бытия, то в «Бунтующем человеке» выявляет противоречивость абсурда, который ведет к отказу от выбора ценностей (жизнь же самоценна и заключается в непрерывном выборе ценностей), к молчанию, коль скоро речь «вносит связность в бессвязность», к тупику. Акцент смещается на бунт, который «порождается осознанием увиденной бессмысленности, осознанием непонятного и несправедливого удела человеческого» (там же, с. 124–126). М. Хайдеггер, желая подчеркнуть неподвластность человеческого существования разуму, называет экзистенциалами априорные структуры существования, такие, как забота, страх, бытиев-мире, настроенность и др. По К. Ясперсу, подчеркивавшему трагический разлад человека и мира, абсурд обнаруживается в пограничных ситуациях.

Лит.: *Мордухай-Болтовский Д. Д.* Ненатуральное и апогогическое доказательство в прошедшем и будущем. – В кн.: Философия. Психология. Математика М., 1998; *Франкль В.* Человек в поисках смысла. М., 1990; *Неретина С. С.* Верующий разум. Архангельск, 1995; *Померанц Г.* Язык абсурда. – В кн.: *Он же.* Выход из транса. М., 1995; *Стафецкая М.* Феноменология абсурда. –В кн.: Мысль изреченная. М., 1991; *Шестов Л.* Sola Fide. – В кн.: Только верою. Париж, 1966; *Lessing Th.* Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Lpz., 1919; *Husserl E.* Logische Unterschungen, Bd. 1-2. 1928; *Grahay F.* Le Formalisme logico-mathematique et probleme du nonsense. P., 1957.

А. П. Огурцов

АБУБАЦЕР – см. ***Ибн Туфайл.***

АБХАВА (санскр. abhāva — небытие, несуществование) — в индийской философии небытие, отсутствие, отрицание как в онтологическом, так и в гносеологическом аспекте. Размышления индийских мыслителей об абхаве были ответом на вопрос об объекте отрицательных суждений. В ***мимансе*** под абхаве понималось не просто отсутствие такого объекта, но и особая познавательная способность, позволяющая его постигнуть. Сторонники мимансака ***Кумарилы Бхатты*** утверждали, что отрицательные суждения не связаны ни с какой другой ***праманой*** (источником достоверного познания): с восприятием, поскольку не происходит контакта объекта с органами чувств, с логическим выводом, поскольку невосприятие объекта не может служить основанием (***хету***) вывода (***анумана***). Это доказывало, с их точки зрения, что абхава представляет особую праману (получившую название анупалабдхи —невосприятие).

Синкретическая ***ньяя-вайшешика*** наделяла абхаву реальным существованием, но не в качестве отдельной праманы, а в виде особой онтологической категории (***падартха***), которая трактовалась как конкретное отрицание, предполагающее адъюнкт — то, что отрицается (пратийогин), и вместе с тем отношение, из которого отрицаемое исключается, т.е. место, где его нет, — субъюнкт (ануйогин). Наиболее важные виды абхавы в ньяя-вайшешике: сансарга-абхава — отсутствие одной вещи в другой (напр., запаха у цветка); аньонья-абхава — одна вещь не является другой вещью (напр., горшок — цветком); праг-абхава — предшествующее небытие, т.е. отсутствие вещи до ее возникновения; дхванса-абхава — отсутствие вещи после ее разрушения и атьянт-абхава — отсутствие отношения между вещами в течение всего их существования (напр., отсутствие рогов у зайца). К этому основному списку иногда добавляют апекша-абхаву — ограниченное отсутствие и самартхья-абхаву — отсутствие потенции. В противовес Кумариле Бхатте ньяя-вайшешика отвергает существование особого источника для познания отрицательных сущностей, подчеркивая при этом, что познание абхавы является по сути таким же, как и познание положительного существования, за тем исключением, что в данном случае органы чувств вступают в контакт не с объектом, а с местом, характеризуемым его отсутствием. Таким образом, отсутствие горшка служит таким же реальным свойством коврика, на котором его нет, как и цвет, размер и другие качества последнего. Все отрицательные суждения относятся в ньяя-вайшешике к рубрике логического вывода. С точки зрения буддистов, восприятие абхавы является

по сути восприятием пустого места, на котором нет отрицаемого предмета. К этой позиции близки и последователи ***Прабхакары Мишры***.

В ***навья-ньяе*** ставится вопрос о возможности для одного отрицания быть адъюнктом другого отрицания. В отличие от «старой» ньяи, считавшей, что небытие небытия дает положительный результат, навья-ньяя утверждает, что отрицательное не может быть тождественно положительному, поэтому *отрицание отрицания первого отрицания* будет равно первому отрицанию. Навья-ньяя разрабатывает также вопросы структуры и классификации отрицательных суждений и семантический анализ *отрицательной* частички «не» (особенно ***Гангеша*** и Рагхунатха).

Лит.: *Matilal B.K.* The Navya-Nyāya Doctrine of Negation. The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy. Cambr., 1968; *Chakrabarty K.K.* The Nyāya-Vaiśesika Theory of Negative Entities. — «Journal of Indian Philosophy» (Dordrecht), 1978, vol. 6, N 2.

В.Г. Лысенко

АБХИДХАММА-ПИТАКА – см. ***Трипитака***.

АБХИДХАРМА (санскр. abhidharma, пали ahhidhamma) — философская «суперструктура» буддизма, создававшаяся как рационалистическая систематизация буддийской учительской традиции, в построении которой участвовал целый ряд школ и направлений, но сохранившаяся преимущественно в традициях ***тхеравады*** и ***сарвастивады***. Согласно «Махаянасутраланкаре» (XI. 3), абхидхарма — это средство правильного понимания значения сутр (наставлений Будды); по автокомментарию Васубандху к «Абхидхармакоше» (Абхидхармакоша-бхашья I. 2), это «незапятнанная» мудрость, позволяющая анализировать ***дхармы*** (dharmapravicaya).

Истоки абхидхармы восходят уже к тем сутрам, в которых представлены перечни топиков учения, своего рода таблицы, организованные по различным нумерологическим принципам, предназначенные для запоминания и усвоения. Появляются и специальные сутры, характеризуемые как vibhaṅga — «дистрибуция» предметов; такого рода таксономии и типологизации предметов составляют содержание «Сангити-» и «Дасуттара-суттанты», вся Ангуттараникая составлена в восходящей нумерологической последовательности изложения материала, характерной для будущих трактатов абхидхармы.

О протоабхидхарме можно говорить в связи с нумерологическими списками, предназначенными первоначально для указанных «практических» целей и именуемыми в палийских текстах mātikā (букв, матрицы) в виде преимущественно диад (типа чистое — нечистое, обусловленное — необусловленное, видимое — невидимое и т.д.) и триад (прошлое — настоящее — будущее, благое — неблагое — нейтральное и т. д.). Эти таблицы реконструируются из текстов актуальной абхидхармы (классический пример — палийская «Дхаммасангани»), а также из «Абхидхармакоша-бхашьи» или «Абхидхарма-самуччаи» Асанги.

Тексты абхидхармы составляют целую «корзину» палийской Типитаки — ***Абхидхамма-питаку*** (см. ***Трипитака***). Внеканоническая палийская абхидхарма представлена трактатом «Висуддхимагга» Буддхагхосы (5 в.) по «практической философии» и рядом других сочинений. Менее известна абхидхарма сарвастивадинов, которая представляет собой значительную философскую традицию, формировавшуюся начиная уже с 3 в. до н. э. Р. Фукухара предложил хронологическую схему санскритских текстов сарвастиваднинской абхидхармы, которая представляется наиболее правдоподобной: самые древние тексты — «Сангити-парьяя» и «Дхармаскандха», средние — «Праджняптибхашья», «Дхатукайя», «Виджнянакайя» и «Пракаранапада», последняя по времени — «Джнянапрастхана» (1 в. до н. э.). Первый из текстов включает 122 классификации, распределяя топики по монадам, диадам, триадам до декад; второй посвящен 37 «членам освобождения» и классификациям дхарм — по делениям их на «базы» (āyatana) и «элементы» (dhātu). Последний, атрибутируемый Катьяянипутре, посвящен сотериологии; две его части включают «благоприятные» и «неблагоприятные» факторы сознания и бытия индивида.

Особое значение имеет экспозиция «Джнянапрастханы» — «Махавибхаша» (2 в.), приурочиваемая традицией к третьему буддийскому собору под эгидой царя Канишки (отсюда и название сарвастивады — ***вайбхашика***). Текст составлен в типичной для абхидхармы катехизисной вопросоответной форме, которая позволяет *отразить* множество анонимных и конкретных мнений в разномнениях сарвастивадинских учителей (Дхарматрата, Васумитра, Гхошака, Буддхадэва) и разногласиях сарвастивадинов с другими школами, будучи во многих случаях основным источником наших знаний о них (см. ***Махасангхика***, ***Дхармагуптака***, ***Махишасака***, ***Ватсипутрия***, ***Кашьяпия***, ***Стхавиравада***, ***Вибхаджьявада***, ***Саутрантика*** и ранняя ***Йогачара***). Эти разномнения завершаются в каждом случае экспликацией общей позиции сарвастивадинских школ или отдельных, наиболее авторитетных философов, чаще всего Васумитры.

В. К. Шохин

«АБХИДХАРМАКОША», «Абхидхармакоша-шастра» (санскр. Abhidharmakoša – šāstra – «Энциклопедия Абхидхармы» или «Сумма разъяснений буддийской доктрины») — сочинение ***Васубандху***. Включает основной текст в 600 стихотворных строк («Абхидхармакоша-карика») и прозаический комментарий на него в 8000 строк («Абхидхармакоша-бхашья»).

«Абхидхармакоша» относится в раннему периоду творчества Васубандху, когда он был монахом в хинаянистической школе сарвастивада (позже трансформировавшейся в школу вайбхашиков) и еще не перешел на позиции школы саутрантиков. Его текст опирается на важнейшие абхидхармические тексты сарвастивадинов – «Джнянапрастхана» («Изложение истинного знания») Катьяянипутры и «Абхидхармамахавибхаша-шастра», авторство которого приписывается архатам Кашмира. До сих пор в буддийских монастырях Тибета и Монголии, в которых монахи получают теоретическую подготовку в духе традиций махаяны, считается обязательным программным текстом. Сочинения, подобные этой шастре, существовали во всех школах буддизма, но тот текст, который дошел до нашего времени, был первоначально написан на пали и передавался через южные школы тхеравады. На «Абхидхармакошу» написано множество комментариев, три из которых — в Индии: «Спхутартха» Яшомитры, «Таттвартха» Стхирамати и «Лакшанануса-рин» Пурнавардханы (сохранились и на санскрите, и в переводах).

Текст делится на 9 глав. Первая глава посвящена классификации дхарм. Сначала дхармы делятся на омраченные

страстями и неомраченные страстями, затем на обусловленные и необусловленные. После приводится классификация. В этой же главе дается детальное описание природы и структуры чувственных элементов (рупа), в связи с чем критически разбираются концепции четырех физических элементов (земли, воды, огня и воздуха) и атомистическая теория.

Во второй главе разъясняются 22 ***индрии*** и 5 состояний существующего и доказывается, что все явления есть результат проявления комплекса дхарм, в котором дхармы взаимосвязаны причинно-следственными отношениями.

Третья глава описывает многослойное строение мира, включающего 3 сферы существующего (кама, рупа, арупа), каждая из которых открывается только определенным состояниям сознания: первая — обыденному сознанию, две последние — состояниям сознания, достигаемым на соответствующей ступени йогического сосредоточения. Причиной появления всех этих миров Васубандху называет энергию аффектов, имеющую доступ к дхармам, конструирующим эти миры, и вызывающую перегруппировку дхарм. Далее рассматриваются различные типы существ, населяющие чувственный мир и мир форм, а также их местопребывания. О мире неформ сказано, что он не имеет местопребывания, то есть каких-либо пространственных характеристик. В этой же главе подробно разбирается буддийская концепция закона взаимозависимого происхождения (пратитья-самутпада) и дается еще одно описание строения мира как цилиндра-опоры, на поверхности которого расположены горы, горные цепи, озера, реки, континенты, моря и океаны, а в толще — несколько адов. Разворачиваемое Васубандху учение о мире включает также астрономические сведения, концепцию времени, социальную и эсхатологическую доктрины.

Четвертая глава посвящена ***карме***, пятая — 98 видам привязанностей к ***сансаре*** (среди них такие, как страсть, гнев, гордость, невежество и т.д.). Шестая глава начинается с подробного описания двух способов очищения: через приобщение к ***четырем благородным истинам*** и через послушание; разъясняется понятие ***восьмеричного пути***. В восьмой главе подробно перечисляются 10 видов знания и различные качества Будды и святых, разъясняются различные способы медитативной практики и говорится о духовных совершенствах, приобретаемых с их помощью. В заключительной девятой главе опровергается защищаемая ватсипутриями и брахманистами теория существования души.

Изд.: The text of the of Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. - «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» (Bombay Branch), 1946, ' 22; в рус. пер.: *Васубандху.* Абхидхармакоша, раздел 1. Анализ по классам элементов, пер. с санскр., введение и комментарий, историко-философское исследование В.И. Рудого (Bibliotheca Buddhica, XXY). — М., 1990; *Васубандху.* Абхидхармакоша, раздел 3, пер. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб., 1994.

Н.А.Канаева

АБХИНАВАГУПТА (Abhinavagupta) (кон. 10 – нач. 11 в.) – индийский религиозный философ и эстетик, один из наиболее ярких представителей ***кашмирского шиваизма***, в частности его недуалистического направления. Непосредственным учителем Абхинавагупты был философ и тантрик Утпаладева (нач. 10 в.). Основные труды: Комментарий к трактату Утпаладевы «Ишвара-пратьябхиджня» («Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини») и «Толкование» к нему («Ишвара-пратьябхиджня-виврити-вимаршини»), трактаты «Тантра-сара» («Сущность Тантры»), «Тантра-алока» («Свет Тантры»), «Пара-тримшика-вивarана» («Толкование тридцати [шести шлок] о Верховной [Богине]») и др., ряд сочинений по эстетике и теории драмы. Обычно творчество Абхинавагупты подразделяют на три основных периода. Первый из них – тантристский – посвящен прежде всего обобщению ритуальной практики кашмирского шиваизма, причем особое внимание уделялось религиозному направлению «Трика». Во второй период Абхинавагупта писал в основном работы по эстетике и поэтике (Комментарий к «Натья-шастре», или «Шастре о драматическом искусстве», «Лочана» («Глаз») – Комментарий к трактату «Дхваньялока» («Свет дхвани») Анандавардханы. Наконец, к третьему периоду творчества относятся собственно философские его работы, в которых он стремился найти приемлемый синтез между двумя главными философскими школами кашмирского шиваизма – школой спанда и школой пратьябхиджня.

В основе учения Абхинавагупты – представление о космическом союзе двух сущностей (точнее, двух аспектов одной и той же нераздельной сущности), которые персонифицированы в образе Шивы и его возлюбленной Шакти. В этом соединении Шива являет собой ясный, незамутненный свет созерцания (пракаша), тогда как Шакти символически обозначает динамический, активный аспект рефлексии, ее интенциональность, направленность вовне (вимарша). Две стороны сознания пребывают в состоянии постоянной пульсации, волнообразного движения (спанда), в соответствии с ритмами которого развертывается и снова свертывается вся вселенная. Деятельное движение Шакти вместе с тем является своего рода проекцией внутренних потенций, латентно заложенных в сердце самого Шивы; именно благодаря позволению верховного Господа энергия Шакти проявляется внешним образом – прежде всего как финическая энергия Высшей Речи (ибо каждый очередной цикл проявления мира неизменно начинается с возобновления алфавита, с восстановления священных текстов – своего рода всеобщей парадигмы тварного мира), а затем и как полнота прочих явлений и предметов вселенной. Та же пульсация сознания проявляется в каждом живом существе, и как только адепт верно угадывает в себе эту природу, он приходит к внезапному мистическому озарению (пратибха), «узнаванию» (пратьябхиджня) себя самого как верховного Господа.

Та же концепция внезапного постижения нашла отражение и в эстетической теории Абхинавагупты. С его т. зр., художник и зритель, поэт и слушатель принципиально равновелики в своем творческом усилии; радостная дрожь «узнавания», приносящая эстетическое наслаждение, возможна лишь потому, что в их душах изначально заложена одна и та же сущность (концепция «сахридая», или представление о «со-сердечном» слушателе). Само представление об эстетическом наслаждении (раса) сближается у Абхинавагупты не столько с идеей удовольствия, «вкушения», сколько все с той же онтологической страстью. В мгновение этой страсти, в переживаемом восторженном изумлении (чаматкара) адепт как бы очищается от наносных, суетных забот и ему открывается истинная природа мира (в этом смысле раса Абхинавагупты на удивление близка греческому понятию катарсиса, каким оно предстает в «Федоне» Платона). Крупнейшим учеником и после-

дователем Абхинавагупты был Кшемараджа, также помимо философии интересовавшийся проблемами поэтики.

Соч.: Iśvarapratyabhijñākārikā by Utpaladeva, with Vimarśini by Abhinavagupta, ed. by M. S. Kaul, v. 1.-2. – «Kashmir Series of Texts and Studies», 1918-22, N 22, 33; Tantrasara by Abhinavagupta, ed. by M. S. Kaul. – Ibid., 1918, N 17; Iśvarapratyabhijñākārikavimarśini, engl. transl. by K. C Pandey. Benares, 1954; L'Essenza dei Tantra, tr. R. Gnoli. Torino, 1960; Tantraloka. La Luce delle Sacre Scritture, tr. R. Gnoli. Torino, 1972; Il Commento di Abhinavagupta alla Paratrimśika, tr. R. Gnoli. Roma, 1985; La Lumiare sur les Tantras. Chap. 1 à 5 du Tantraloka, trad. et comm. par L. Silburn et A. Padoux. P., 1998.

Лит.: *Исаева Н. В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1997; *Pandey K. C.* Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study. Varanasi, 1963; *Kaw R. K.* The Doctrine of Recognition. Pratyabhijina Philosophy. Hoshiapur, 1967; *Gnoli R.* The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta. Benares, 1968; *Silburn L.* Hymnes de Abhinavagupta. P., 1970; *Raghavan V.* Abhinavagupta and His Works. Varanasi, 1981; *Padoux A.* Vac. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. Albany, 1990.

Н. В. Исаева

АБХИХИТА-АНВАЯ (санскр. ābhihitānvaya – связывание [уже] выраженного) – индийская лингвофилософская доктрина, ракгующая взаимотношение смысла слов и предложения. Разработана в ***мимансе***. В противовес теории ***Бхартрихари*** об отсутствии у слов самостоятельного смысла, независимого от смысла предложения, абхихита-анвая утверждает, что смысл предложения есть производная от смысла отдельных слов, который они имеют прежде, чем войти в него. Т. о., слово в составе предложения имеет тот же самый смысл, что и в изолированном виде. Мимансак ***Кумарила Бхатта*** и его сторонники, придерживающиеся доктрины абхихита-анвая, считали, что слова выражают вещи, а предложение — отношения между словами. Самотождественность смысла слов в и вне предложения оспаривалась не только Бхартрихари, но и сторонниками другого учителя мимансы — ***Прабхакары Миш-ры***. Они обращали внимание на то, что отдельные слова (напр., «дерево», «столб», «идти») вне предложения обозначают некие универсальные сущности, в предложении же (напр., «Девадатта идет от того дерева к этому столбу») индивидуализируются («данное дерево» — это не то же самое, что «дерево вообще»). См. также ***Анвита-абхидхана***, ***Философия языка*** (в Индии).

В.Г.Лысенко

АВАНГАРД (франц. avant-garde – передовой отряд) – категория, означающая в современной эстетике и искусствознании совокупность многообразных новаторских движений и направлений в искусстве 1-й пол. 20 в. В России его впервые употребил (в негативно-ироническом смысле) А. Бенуа для характеристики ряда участников выставки «Союза русских художников» (1910).

Авангардные явления характерны для всех переходных этапов в истории художественной культуры, отдельных видов искусства. В 20 в., однако, понятие авангарда приобрело значение термина для обозначения мощного феномена художественной культуры, охватившего практически все ее более-менее значимые явления, имеющие, несмотря на пестроту и разнообразие, много общего. Авангард – это прежде всего реакция художественно-эстетического сознания на глобальный, еще не встречавшийся в истории человечества перелом в культурно-цивилизационных процессах, вызванный научно-техническим прогрессом (НТП) последнего столетия. Суть и значение для человечества этого лавинообразного процесса в культуре пока не получили адекватного научно-философского осмысления, но уже с достаточной полнотой выразились в художественной культуре в феноменах авангарда, модернизма, ***постмодернизма***.

В сфере научной мысли косвенными побудителями (как позитивными, так и негативными) авангарда явились главные достижения практически во всех сферах научного знания, начиная с конца 19 в., но особенно открытия 1-й пол. 20 в. в областях ядерной физики, химии, математики, психологии и технико-технологические реализации на их основе. В философии – основные учения постклассической философии от А. Шопенгауэра и С. Кьеркегора до Ф. Ницше, А. Бергсона, М. Хайдеггера; в психологии и психиатрии – прежде всего ***фрейдизм*** и возникший на его основе ***психоанализ***. В гуманитарных науках – отход от европоцентризма и как его следствие – возросший интерес к восточным культурам, религиям, культам; возникновение теософии, антропософии, новых эзотерических учений и, как реакция на них и на засилье позитивистско-сциентистского миропонимания, всплеск неохристианских учений (неотомизма, неоправославия). В социальных науках – социалистические, коммунистические, анархистские теории, утопически, но с революционно-бунтарским пафосом отразившие реальные острые проблемы социальной действительности того времени. Художественное мышление как самый чуткий барометр духовно-культурных процессов не могло не отреагировать на эту калейдоскопическую бурю новаций.

Авангард – предельно противоречивое, даже в чем-то принципиально антиномическое явление. В нем сосуществовали в непримиримой борьбе, но и в постоянном взаимодействии и взаимовлияниях течения и направления, как утверждавшие и апологизировавшие те или иные явления, процессы, открытия во всех сферах культурно-цивилизационного поля своего времени, так и резко отрицавшие их.

К характерным и общим чертам большинства авангардных феноменов относятся их осознанный заостренно-экспериментальный характер; революционно-разрушительный пафос, направленный на традиционное искусство (особенно последнего этапа – новоевропейское) и традиционные ценности культуры (истину, благо, святость, прекрасное); резкий протест против всего, что представлялось их создателям и участникам ретроградным, консервативным, обывательским, буржуазным, академическим; в визуальных искусствах и литературе – демонстративный отказ от утвердившегося в 19 в. «прямого» (реалистически натуралистического) изображения видимой действительности, или миметического принципа в узком смысле слова (см. ***Мимезис***); безудержное стремление к созданию принципиально нового в формах, приемах и средствах художественного выражения; а отсюда и часто декларативно-манифестарный и эпатажно-скандальный характер презентации представителями авангарда самих себя и своих произведений, направлений, движений и т. п.; стремление к стиранию границ между традиционными для новоевропейской культуры видами искусства, тенденции к синтезу отдельных искусств (в частности, на основе синестезии), их

взаимопроникновению. Остро ощутив глобальность начавшегося перелома в культуре и цивилизации в целом, авангард принял на себя функции ниспровергателя старого, пророка и творца нового в искусстве. Этот процесс начался еще в 19 в. и на рубеже столетий с появлением ***символизма***, импрессионизма, постимпрессионизма, модерна (ар нуво) и активно продолжился во всех основных направлениях и движениях искусства 1-й пол. 20 в. Авангардисты демонстративно отказываются от большинства художественно-эстетических, нравственных, духовных ценностей (прежде всего европейско-средиземноморской культуры). Новые формы и способы художественного выражения обычно сводятся к абсолютизации и доведению до логического завершения (часто предельно абсурдного с позиции традиционной культуры – см. ***Абсурд***) того или иного элемента или совокупности элементов художественных языков, изобразительно-выразительных приемов искусств, вычлененных из традиционных культурно-исторических и художественных контекстов. При этом цели и задачи искусства видятся представителям различных направлений авангарда самыми разными вплоть до отрицания вообще искусства как такового, во всяком случае в его новоевропейском смысле.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ И ПРИНЦИПЫ ИХ КЛАССИФИКАЦИИ. Основные направления авангарда – фовизм, кубизм, абстрактное искусство, футуризм, дадаизм, экспрессионизм, конструктивизм, метафизическая живопись, сюрреализм, наивное искусство; додекафония и алеаторика в музыке, конкретная поэзия, конкретная музыка, кинетическое искусство и др. К авангарду относятся также такие крупные фигуры, не принадлежавшие в целом ни одному из указанных направлений, как П. Пикассо, М. Шагал, П. Н. Филонов, П. Клее, А. Матисс, А. Модильяни, Ш. Ле Корбюзье, Дж. Джойс, М. Пруст, Ф. Кафка, А. Шёнберг и некоторые другие.

Возможна лишь условная классификация, притом только по отдельным параметрам, совокупности самых разных феноменов авангарда.

1. По отношению к НТП. Принятие НТП вплоть до его апологии: футуризм, конструктивизм, супрематизм, лучизм, «аналитическое искусство», конкретная поэзия, конкретная музыка, кинетизм. Внутреннее противодействие открытиям естественных наук и технологических достижений: фовизм, экспрессионизм, отчасти абстрактное искусство, наивное искусство, сюрреализм, Шагал, Клее, Модильяни. Для других направлений и представителей авангарда характерно двойственное или неопределенное отношение. Отдельные направления и личности авангарда активно опирались на достижения естественных и гуманитарных наук. Так, дадаизм и сюрреализм использовали многие находки фрейдизма и юнгианства; некоторые направления в литературе, театре, музыке находились под влиянием интуитивизма Бергсона.

2. В отношении духовности. Материалистическая, резко отрицательная позиция: кубизм, конструктивизм, «аналитическое искусство», кинетизм и некоторые др. Напротив, интенсивные (осознанные или неосознаваемые) поиски Духа и духовного как спасения от культуроразрушающего засилья материализма и сциентизма: абстрактное искусство (В. В. Кандинский, П. Мондриан), супрематизм Малевича, метафизическая живопись, сюрреализм. Ряд направлений и персоналий авангарда безразличны к этой проблеме.

3. Отдельные направления авангарда различаются по отношению к психологическим основам творчества и восприятия искусства. Одни из них под влиянием сциентизма утверждали исключительно рациональные основания искусства — это прежде всего опирающиеся на дивизионизм представители абстрактного искусства с их поисками научных законов воздействия цвета (и формы) на человека,«аналитическое искусство» с его принципом «сделанности» произведения, конструктивизм, додекафония (и сериальные техники) в музыке. Большая же часть и направлений, и отдельных представителей авангарда ориентировалась на принципиальный иррационализм художественного творчества, чему активно способствовала бурлящая духовная атмосфера 1-й пол. 20 в., получившая еще апокалиптическую окраску в результате кровопролитных войн, революций и неудержимого стремления человечества к созданию средств массового уничтожения. Отсюда активное использование приемов алогизма, парадокса, абсурда в творчестве (дадаизм, сюрреализм, литература «потока сознания», алеаторика, абсолютизирующая принцип случайности в создании и исполнении музыки, конкретная поэзия и конкретная музыка, театр абсурда с его утверждением безысходности и трагизма человеческого существования, абсурдности жизни, апокалиптическими настроениями).

4. Отношение к художественной традиции, к традиционным искусствам и их творческим методам также достаточно пестрое. Резко отрицательное отношение ко всему бывшему до них искусству манифестировали в крайних формах футуристы, дадаисты и конструктивисты. Находящиеся между авангардом и модернизмом поп-арт, минимализм, концептуализм приняли это отрицание как свершившийся факт, как самоочевидную истину. Большинство же направлений и представителей авангарда, особенно первой трети века, острие своей критики направляли против утилитаристско-позитивистского, академизировавшегося искусства последних трех столетий (особенно 19 в.), при этом, однако, отрицалось не все, но лишь общие консервативно-формалистические и натуралистическо-реалистические тенденции. Одновременно принимались и нередко абсолютизировались отдельные находки и достижения искусств предшествующих столетий, особенно в сфере формальных средств и способов выражения(часто за такими «находками» обращались к более ранним этапам истории искусства, к искусствам Востока, Африки, Латинской Америки, Океании и т. п.). Так, фовисты и абстракционисты сосредоточили свое внимание прежде всего на выразительных возможностях цвета; кубисты, супрематисты, конструктивисты – на художественном значении цветоформ; футуристические эксперименты были направлены на выражение движения с помощью цвета и формы, на поиски вербальных эквивалентов (вплоть до создания новых слов и языков – заумь) техническим достижениям своего времени; кинетисты создают мобили – подвижные скульптуры; дадаисты (отчасти это начали уже кубисты) активно вовлекают в процесс художественного творчества нетрадиционные материалы (включая предметы обыденной жизни и их элементы), начиная тем самым стирать принципиальную для искусства прошлого грань между искусством и неискусством. Сальвадор Дали, напротив, считал себя единственным в 20 в. настоящим художником-классиком, охранителем «классических» традиций, восхо-

дящих к Леонардо да Винчи, Я. Вермеру Делфтскому, Д. Веласкесу, хотя создавал произведения (действительно в иллюзионистско-натуралистической технике) по духу диаметрально противоположные, по крайней мере новоевропейской художественной традиции.

5. Художники авангарда достаточно резко различались по их отношению к политическим движениям. Многие русские авангардисты активно приветствовали и поддерживали (особенно в первые годы) своим творчеством большевистскую революцию; некоторые из итальянских футуристов активно приняли фашистские идеи Муссолини; большинство дадаистов были близки по духу к анархистам, а многие сюрреалисты вступали во французскую компартию. Однако основная масса авангардистов не имела осознанных политических убеждений; те или иные политические пристрастия зачастую придумывались ими в целях своеобразной, часто скандальной саморекламы. Со своей стороны «революционные» партии коммунистическо-социалистической ориентации, как правило, достаточно негативно относились к авангарду. Советские коммунисты, укрепившись у власти, начали активную и последовательную борьбу со всеми его направлениями и быстро идеологически и физически покончили с ним; гитлеровские национал-социалисты также полностью уничтожили или изгнали из Германии авангард во всех его разновидностях как «деградирующее» искусство; более терпимо относились к нему французские коммунисты, однако и они исключили из своих рядов главных представителей сюрреализма. Многие буржуазные партии, напротив, лояльно отнеслись к авангарду, несмотря на антибуржуазную направленность ряда его движений, и даже нередко его поддерживали.

Различаются отдельные направления, движения, фигуры авангарда по значению: есть среди них глобальные, а есть и узколокальные. К глобальным, резко повлиявшим на ход и развитие художественной культуры 20 в. в целом, можно отнести абстрактное искусство, дадаизм, конструктивизм, сюрреализм, Малевича, Пикассо – в визуальных искусствах, додекафонию и алеаторику – в музыке, Джойса, Пруста, В. Хлебникова – в литературе. Другие направления, движения, группировки или подготавливали почву для этих глобальных феноменов, или закрепляли и развивали их достижения, или двигались в своих узколокальных для того или иного вида искусства направлениях, внося нечто новое в общий феномен авангарда.

6. Различаются направления, а точнее, отдельные представители авангарда в отношении художественно-эстетической или обще культурной значимости созданных ими произведений. Творчество большинства из них имеет экспериментальное, локальное значение для своего переходного времени. Однако именно авангард дал и практически все крупнейшие фигуры 20 в., уже вошедшие в историю мирового искусства на уровне классиков (Кандинский, Шагал, Малевич, Пикассо, Матисс, Модильяни, Дали, Джойс, Пруст, Кафка, Т. С. Элиот, В. Э. Мейерхольд, Э. Ионеско, С. Беккет, А. Шёнберг, А. Берг, Ле Корбюзье и др.).

ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ АВАНГАРДА.

Экспрессионизм (от лат. expressio – выражение). Его суть заключается в обостренном, часто гипертрофированном выражении с помощью художественных средств и приемов иррациональных состояний души художника, его чувств и переживаний, чаще всего трагического и экзистенциальнодраматического спектров: тревоги, страха, безысходности, тоски, нервозности, разобщенности, болезненной страстности, глубокой неудовлетворенности, ностальгии и т. п. Опустошенность, меланхолия, психопатия, нередко истеричность, мрачный эсхатологизм, а иногда и громкие крики протеста против окружающего мира и безнадежные призывы о помощи наполняют многие произведения экспрессионистов. Наиболее характерным явлением экспрессионизма принято считать деятельность немецких художников, связанных с группой «Мост» (Die Brücke), альманахом «Синий всадник» (Der Blaue Reiter), организованным В. Кандинским и Ф. Марком в 1911, а также журналом «Der Sturm» Х. Вальдена (Берлин, 1910–32) и с одноименными галереей и издательством. Периодом расцвета считаются 1905–20 – эпоха 1-й мировой войны и социальных потрясений в Европе (в Германии прежде всего), когда именно экспрессионизм в искусстве наиболее полно выражал дух времени, был адекватен психологическим настроениям многих европейцев, особенно художественно-интеллектуальных кругов. Сам прием экспрессивного выражения с помощью цвета, формы, пластики тех или иных экстремальных состояний человеческой психики, глубинных движений души и духа человека прослеживается в истории искусства с древних времен. Его можно встретить у народов Океании и Африки, в средневековом немецком искусстве (особенно в готической скульптуре и живописи), у Грюневальда, Эль Греко (позднее творчество), Гойи, Гогена, представителей европейского символизма и стиля модерн. Экспрессионисты абсолютизировали его, сделав центральным, а часто и единственным принципом художественного мышления. В европейском авангарде на разных этапах творчества к экспрессионизму примыкали или создавали отдельные экспрессионистские работы многие художники – Кандинский, Шагал, Пикассо и др. В Германии в духе экспрессионизма работали М. Бекманн, А. фон Явленский, Г. Гросс, О. Дикс; в Австрии О. Кокошка, Э. Шиле; во Франции Ж. Руо и Х. Сутин. Для художников-экспрессионистов характерно повышенное напряжение цветовых контрастов, выявление структурного костяка предмета, активное использование контура, в графике — черного пятна, обострение контрастов черного и белого, черного и цветного, усиление энергетики формы путем деформации и применения открытых кричащих цветов, гротескная передача лиц, поз, жестов изображенных фигур. Ощущая реальность угрозы для культуры научно-технического прогресса, экспрессионизм стремился отыскать, сохранить, выразить некие изначальные принципы человеческого существования, первобытные инстинкты жизни, реализуя в этом плане один из главных тезисов эстетики Ницше: инстинкт против разума, дионисийское против аполлоновского (см. ***Аполлоническое и дионисийское***). В частности, Ф. Марк вслед за Кандинским стремился к выражению в искусстве духовного начала и с горечью констатировал «всеобщую незаинтересованность человечества в новых духовных ценностях». Путь к ним многие экспрессионисты усматривали в жизни и творчестве примитивных народов, в их органическом единстве с природой и космосом. Этим единством органического (животного, в частности) мира и космоса в целом, идеями «мистико-имманентной конструкции» мироздания (усмотренной еще у Эль Греко)

пронизано все творчество Марка, внутренне ориентированное на отыскание путей к новой духовности.

В литературе чертами экспрессионизма (тяготение к повышенной эмоциональности, гротеску, мистико-фантастическим образам и ситуациям, изломанному напряженному стилю, острому монологизму) отмечено творчество Г. Майринка, Л. Франка, Ф. Кафки, раннего И. Бехера, Л. Андреева. Экспрессионистские черты характерны и для киноязыка целого ряда мастеров. В частности, немое монохромное кино требовало повышенной экспрессии от собственно визуальных элементов киноязыка – обостренного динамизма действия, контрастов света и тени, деформации предметов, использования крупных планов, наплывов, утрированной жестикуляции, гротескной мимики актеров, создания предельно напряженного ирреального кинопространства и т. п. Большое место в фильмах экспрессионистов занимают изображения бессознательной жизни человека (снов, галлюцинаций, бреда, кошмаров); героями многих из них являются фантастически-мистические или зловещие существа: Голем, Гомункулус, вампир Носферату, сомнамбулический убийца Чезаре и т. п. (режиссеры Р. Райнерт, П. Вегенер, Ф. В. Мурнау, Р. Вине и др.). В музыке предтечей экспрессионизма считается Вагнер, а собственно к экспрессионизму относят прежде всего представителей «новой венской школы» (А. Шёнберга, А. Берга, отчасти А. Веберна, раннего Г. Эйслера). Черты экспрессионизма усматриваются у молодых Прокофьева и Шостаковича, у Бартока, Онеггера, Мийо, Бриттена и др. К специфически экспрессионистским характеристикам музыкального языка относят повышенную диссонансность гармоний, болезненную изломанность мелодики, вязкость фактуры, использование жестких, пронзительных звучаний, прерывистость вокальной линии, возбужденную речитацию, переплетение пения с разговорной речью, использование возгласов и криков. Многие из этих элементов музыкального языка экспрессионизма были абсолютизированы и иногда доведены до принципиального (значимого) абсурда некоторыми композиторами 2-й пол. 20 в. Существенным для экспрессионизма является открытая визуальная, звуковая, вербальная энергетика «жизненного порыва» (Бергсон), которая реально излучается большинством экспрессионистских работ и активно воздействует на психику реципиента помимо его воли. С экспрессионизма начинается переход искусства от традиционного мимесиса и выражения к реальной презентации открытой энергии. Энергетический потенциал искусства, занимавший в традиционной культуре фоновое место, теперь выдвигается на первый план в качестве доминирующего, что абсолютизируют затем многие направления и творческие личности модернизма и постмодернизма.

Футуризм (от лат. futurum – будущее). Возник и наиболее полно был реализован в изобразительном искусстве и литературе Италии и России в период 1909–15. Главные теоретики: Ф. Маринетти в Италии, В. Хлебников, А. Крученых в России. Футуристы остро ощутили наступление глобального кризиса в традиционной культуре в связи с начавшимися научно-техническими и социально-политическими революционными процессами. Они с восторгом приняли их и, почувствовав, что эти процессы ведут к сущностным изменениям в психосенсорике и менталитете человека, попытались найти им художественные аналоги. В революционно-техногенной действительности их больше всего привлекали активное бунтарское действие, революционные порывы, движение, скорость, энергетика. «Раковую опухоль» традиционной культуры они призывали вырезать ножами техницизма, урбанизма, анархического бунтарства, эпатирующими художественными жестами. Красоту футуристы видели во всех новациях технического прогресса, в революциях и войнах и стремились выразить ее в живописи путем создания напряженных динамических полуабстрактных полотен. В них симультанно – один на другой, как кадры кинопленки – накладываются различные временные фазы движущегося объекта; энергетические поля или состояния души передаются с помощью абстрактных лучащихся, динамически закручивающихся цветоформ; бунтующие массы ассоциируются с острыми яркими клиньями, прорывающимися сквозь бурлящие цветовые пространства и т. п. Футуристов очаровывали шумы новой техники (гудки паровозов и клаксонов, рев моторов), и они манифестировали попытки передать их чисто зрительными средствами, используя эффект синестезии. В скульптуре стремились объединить пластические формы с цветом, движением, звуком, предвещая появление кинетизма; использовали в коллажах нетрадиционные материалы (стекло, кожу, обрывки одежды, осколки зеркал и т. п.), став предвестниками попарта. Ряд работ итальянских футуристов носил ярко выраженные космогонические черты (У. Боччони, Дж. Балла, Дж. Северини). В России футуристические тенденции в живописи наиболее полно реализовали М. Ларионов, Н. Гончарова (в лучизме) и К. Малевич (в кубофутуристических композициях). Футуристы в литературе (А. Крученых, В. Хлебников, В. Маяковский, В. Каменский) бунтарски вводят новые принципы организации текста, основанные на смысловых парадоксах, композиционных «сдвигах», специфической тонике, алогичных конструкциях, графической семантике текста, использовании бытовой и фольклорной архаической лексики и т. п. Занимаются активным словотворчеством – создают «заумь», значение которой объясняют стремлением выявить глубинный смысл абстрактных фонем и построить на них новый художественный язык, адекватно выражающий сущность новых реальностей. Футуристы одними из первых поставили вопрос об активном участии искусства в революционном преобразовании жизни, создании нового, предельно технизированного мира, о выведении творчества за пределы искусства в жизнь.

Абстракционизм (абстрактное искусство). Главные теоретики и практики – ***В. Кандинский***, П. Мондриан. Абстракционизм отказался от изображения форм визуально воспринимаемой действительности, от изоморфизма и ориентировался исключительно на выразительные, ассоциативные, синестезические свойства цвета, неизоморфных абстрактных цветоформ и их бесчисленных сочетаний. Первые абстрактные работы были созданы в 1910 Кандинским. Эстетическое кредо абстрактного искусства, изложенное в его книге «О духовном в искусстве» (1910) и в ряде других работ, сводится к тому, что отказ от изображения внешних, видимых форм предметов позволяет художнику сосредоточиться на решении исключительно живописных задач гармонизации цвета и формы, через посредство которых духовный космос вступает в контакт с реципиентом. Фактически Кандинский на новом уровне возвращается к идеям платоновско-неоплатонической эстетики. Живопись уподобляется им музыке в ее абсолютном значении,

и главную ее цель он усматривает в выражении на холсте или листе бумаги музыки (звучания) объективно существующего Духовного. Художник в понимании Кандинского является лишь посредником Духовного, инструментом, с помощью которого оно материализуется в художественных формах. Поэтому абстрактное искусство не является выдумкой современных художников, но исторически закономерной формой самовыражения Духовного, адекватной своему времени. Абстракционизм развивался по двум основным направлениям: а) гармонизации аморфных цветовых сочетаний; б) создания геометрических абстракций. Первое направление (ранний Кандинский, Ф. Купка и др.) довело до логического завершения поиски фовистов и экспрессионистов в области «освобождения» цвета от форм видимой реальности. Главный акцент делался на самостоятельной выразительной ценности цвета, его колористическом богатстве и синестезических обертонах, на музыкальных ассоциациях цветовых сочетаний, с помощью которых искусство стремилось выразить глубинные «истины бытия», а также лиризм и драматизм человеческих переживаний, напряженность духовных исканий и т. п. Второе направление создавало новые типы художественного пространства путем сочетания всевозможных геометрических форм, цветных плоскостей, прямых и ломаных линий. Главные представители – Малевич периода геометрического супрематизма, участники голландской группы «Де Стейл» (с 1917) во главе с Мондрианом и Т. Ван Дусбургом, поздний Кандинский. Голландцы выдвинули концепцию неопластицизма, противопоставлявшую «случайности, неопределенности и произволу природы» «простоту, ясность, конструктивность, функциональность» чистых геометрических форм, выражавших, по их мнению, космические, божественные закономерности Универсума (Ван Дусбург). Мистическая простота оппозиции «горизонталь–вертикаль», согласно Мондриану ставшая основой всего его творчества зрелого периода, при использовании определенных локальных цветов дает бесконечные возможности достижения визуальных пропорций и равновесия, которые имеют духовно-этическую сущность. Мондриан и его коллеги впервые в истории искусства сумели достичь равновесия художественных масс с помощью асимметричных построений, что дало мощный импульс архитектуре, прикладному искусству, дизайну 20 в. Согласно абстракционистам, концентрация эстетического в абстрактных цветоформах, исключающих какие-либо утилитарно-бытовые ассоциации, выводит зрителя на прямой глубинный контакт с чисто духовными сферами. В этом плане многие произведения абстракционизма (особенно работы Кандинского, Малевича, М. Ротко, отчасти Мондриана) могут служить объектами медитации и посредниками в других духовных практиках. Не случайно Малевич ощущал в своих работах близость к русской иконе (см. ***Икона***), а за его «Черным квадратом» укрепилась репутация «иконы 20 века». Обозначение, данное изначально с уничижительно-ироническим оттенком, хорошо выразило суть этого феномена.

Конструктивизм. Направление, возникшее в России (с 1913–14) в среде материалистически ориентированных художников и архитекторов под прямым воздействием технического прогресса и демократических настроений революционной общественности. В дальнейшем получило развитие и в западных странах. Родоначальником считается художник В. Татлин, основными представителями в России – А. Родченко, Л. Попова, В. Степанова, братья Стенберги, теоретиками – Н. Пуни, Б. Арватов, А. Ган; на Западе – Ле Корбюзье, А. Озанфан, Ван Дусбург, В. Гропиус, Л. Моголи-Надь. Традиционным художественным категориям конструктивисты противопоставили понятие конструкции, под которым в общем случае понимали некий рационалистически обоснованный принцип композиционной организации произведения, выдвигая на первое место функциональность; однако единства в трактовке термина не было. Конструктивизм представлен двумя основными направлениями: отвлеченный конструктивизм, близкий к геометрическому абстракционизму, не преследовавший утилитарных целей, но занятый исключительно решением художественных задач (развитие идущих от кубизма тенденций поиска конструктивных законов формы, пространства, внутренней архитектоники предмета и т. п.), и «производственно-проектный», направленный на художественное конструирование предметов утилитарного назначения и блоков среды обитания человека. Последний был тесно связан с архитектурой и промышленностью и руководствовался задачей превращения искусства в производство, а производства – в искусство. Термин «художник» заменялся словом «мастер»; главными профессиональными категориями становились технологичность, функциональность, рациональность, практичность, тектоничность, фактурность. Многие художники-конструктивисты стали первыми профессорами в художественно-производственных институтах (мастерских) – ВХУТЕМАСе в России и «Баухаусе» в Германии. Конструктивизм стал лабораторией для дизайна 20 в. и таких направлений в искусстве, как кинетическое искусство, минимализм, отчасти концептуализм.

Дадаизм. Термин (от франц. dada – детская лошадка, в переносном смысле — все детское, лепет младенца) не имеет в науке однозначного толкования применительно к данному направлению. Дадаизм – одно из наиболее бунтарских, скандальных движений авангарда, культивировавшее пафос разрушения всего и вся, эпатаж как таковой. Возникло во Франции в среде эмигрантской художественной молодежи в разгар 1-й мировой войны, просуществовало с 1916 по 1922. Главные теоретики и организаторы – Т. Тцара и Х. Балль. Своим предтечей дадаисты почитали Марселя Дюшана, введшего в искусство т. н. готовые изделия (ready-mades) – предметы обихода (велосипедное колесо, сушку для бутылок, писсуар) в качестве равноценных и полноправных художественных произведений. Скандальные акции, выставки (в т. ч. экспонирование шокирующих обывателя объектов), манифесты дадаистов отрицали и передразнивали все традиционные ценности культуры и искусства, включая и достижения довоенного авангарда (хотя они часто использовали многие приемы ранних авангардистов). Среди творческих находок дадаистов, унаследованных другими направлениями авангарда (сюрреализмом, попартом, концептуализмом и др.), – принцип стохастической (случайной) организации произведений, метод «психического автоматизма» в творчестве, активное использование при создании артефактов содержимого помоек и свалок мусора и отслуживших предметов обихода.

Сюрреализм (франц. surréalisme, букв. – сверхреализм). Возник во Франции в 1924 по инициативе А. Бретона,

опубликовавшего «Манифест сюрреализма»; во многом продолжил основные художественно-эстетические тенденции дадаизма. Главные представители: Бретон, Т. Тцара, П. Элюар, Л. Арагон, Ман Рей, М. Эрнст, А. Массон, Л. Бунюэль, С. Дали, Х. Миро и др. Завершил свое официальное существование со смертью Бретона (1966), хотя отдельные мастера работают в сюрреалистском духе до конца 20 в. Эстетика сюрреализма опирается на идеи романтиков, символизма, интуитивизма, фрейдизма, герметизма и некоторые восточные мистико-религиозные и оккультные учения; отдельные положения теоретиков сюрреализма перекликаются с идеями дзэн (чань)-буддизма. Эстетика сюрреализма была изложена в «Манифестах» Бретона и в ряде других программных сочинений. Сюрреалисты призывали к освобождению человеческого «Я», человеческого духа от «оков» сциентизма, логики, разума, морали, государственности, традиционной эстетики, понимаемых ими как «уродливые» порождения буржуазной цивилизации, закрепостившей с их помощью творческие возможности человека. Подлинные истины бытия, по мнению сюрреалистов, скрыты в сфере бессознательного, и искусство призвано вывести их оттуда, выразить в своих произведениях. Художник должен опираться на любой опыт бессознательного выражения духа – сновидения, галлюцинации, бред, бессвязные воспоминания младенческого возраста, мистические видения и т. п.; «с помощью линий, плоскостей, формы, цвета он должен стремиться проникнуть по ту сторону человеческого, достичь Бесконечного и Вечного» (Г. Арп). Основа творческого метода сюрреализма, по определению Бретона («Манифест сюрреализма», 1924), – «чистый психический автоматизм, имеющий целью выразить устно или письменно, или любым другим способом реальное функционирование мысли. Диктовка мысли вне всякого контроля со стороны разума, вне каких бы то ни было эстетических или нравственных соображений... Сюрреализм основывается на вере в высшую реальность; на ассоциативных формах, до сих пор остававшихся без внимания; на всевластии мечты, на неутилитарной игре мысли. Он стремится разрушить другие психические механизмы и занять их место для решения важнейших жизненных проблем...» (*Breton A.* Manifestes du Surrealisme, ed. J. J. Pauvert. P., 1962, p. 40). Отсюда два главных принципа сюрреализма – т. н. автоматическое письмо и запись сновидений; в сновидениях, согласно Фрейду, на которого активно опираются сюрреалисты, открываются глубинные истины бытия, а автоматическое письмо (исключающее цензуру разума) помогает наиболее адекватно передать их с помощью слов или зрительных образов. Подобный способ творчества погружает художника «во внутреннюю феерию». «Процесс познания исчерпан, – писали издатели первого номера журнала «Сюрреалистическая революция», – интеллект не принимается, больше в расчет, только греза оставляет человеку все права на свободу». Отсюда грезы, сны, всевозможные видения осознаются сюрреалистами как единственно истинные состояния бытия. Искусство осмысливается ими поэтому как своего рода наркотическое средство, которое без алкоголя и наркотиков приводит человека в состояние грез, когда разрушаются цепи, сковывающие дух. Сердцевину сюрреализма составляет, согласно Бретону, «алхимия слова» (выражение А. Рембо), помогающая воображению «одержать блистательную победу над вещами». При этом, подчеркивает Бретон, «речь идет не о простой перестановке слов или произвольном перераспределении зрительных образов, но о воссоздании состояния души, которое сможет соперничать по своей напряженности с истинным безумием» (цит. по кн.: Антология французского сюрреализма. 20-е годы. М., 1994, с. 333). Глобальное восстание против разума характерно для всех теоретиков и практиков сюрреализма, которые остро ощущали его недостаточное исках основополагающих истин бытия. Алогичное, подчеркивал А. Арто, является высшей формой выражения и постижения «нового Смысла», и именно сюрреализм открывает пути к достижению его, соперничая при этом и с безумием, и с оккультизмом, и с мистикой. Эффект эстетического воздействия произведений сюрреализма строится чаще всего на сознательной абсолютизации принципа художественных оппозиций. Памятуя, что образ возникает «из сближения удаленных друг от друга реальностей» (поэт П. Реверди), сюрреалисты строят свои произведения на предельном обострении приемов алогичности, парадокса, неожиданности, на соединении принципиально несоединимого. За счет этого и возникает особая, ирреальная (или сверхреальная), почти мистическая художественная атмосфера, присущая только произведениям сюрреализма. Они погружают зрителя (или читателя) в самобытные миры, внешне вроде бы совершенно чуждые чувственно воспринимаемому миру и его законам, но внутренне чем-то очень близкие человеку, одновременно путающие и магнетически притягивающие его. Это какие-то параллельные миры подсознания и сверхсознания, в которых бывало или бывает «Я» человека, когда разум (или скорее рассудок) ослабляет по той или иной причине свой контроль над ним, когда человеческий дух устремляется в творческом порыве на поиски своей духовной родины. Сюрреализм был не просто одним из многих направлений в авангардном искусстве 1-й пол. 20 в. В нем наиболее полно и остро в художественной форме выразилось ощущение эпохи как глобального переходного этапа от классического искусства последних двух-трех тысячелетий к чему-то принципиально иному; именно в нем наметились многие принципы, методы арт-мышления, даже технические приемы и отдельные элементы посткультуры 2-й пол. 20 в. Художественные находки сюрреализма активно используются практически во всех видах современного искусства – в кинематографе, телевидении, видеоклипах, театре, фотографии, оформительском искусстве, дизайне, в арт-практиках и проектах конца 20 в.

Концептуализм. Последнее по времени возникновения (60–80-е гг. 20 в.) крупное движение авангарда, завершающее и как бы резюмирующее его основные художественно-эстетические находки и достижения и знаменующее переход от авангарда к модернизму (см. ниже) и постмодернизму. Один из его основателей Джозеф Кошут в программной статье «Искусство после философии» (1969) назвал концептуализм «постфилософской деятельностью», выражая тем самым его суть как некоего культурного феномена, пришедшего на смену традиционному искусству и философии, «смерть» которых западная наука констатировала именно в 60-е гг. Среди основателей и главных представителей – прежде всего американцы Р. Берри, Д. Хюблер, Л. Вейнер, Д. Грехэм, Е. Хессе, Б. Науман, О. Кавара, члены английской группы «Искусство и язык» и др. Первые манифестарно-теоретические

статьи о концептуализме были написаны его создателями Солом Ле Виттом и Дж. Кошутом, впервые термин «концептуализм» был еще до них употреблен Г. Флинтом (1961) и Э. Кинхольцем (1963). Концептуализм претендовал на роль феномена культуры, синтезировавшего в себе науку (в первую очередь гуманитарные науки — ***эстетику***, искусствознание, лингвистику, но также и математику), философию и собственно искусство в его новом понимании (арт-деятельность, артефакт). На первый план в концептуализме выдвигается концепт — формально-логическая идея вещи, явления, произведения искусства, его вербализуемая концепция, документально изложенный проект. Суть арт-деятельности усматривается не в выражении или изображении идеи (как в традиционных искусствах), а в самой «идее», в ее конкретной презентации, прежде всего в форме словесного текста, а также сопровождающих его документальных материалов (кино-, видео-, фонозаписей и т. п.). Сам артефакт в виде картины, объекта, инсталляции, перформанса или любой иной акции является приложением к документальному описанию. Главное в концептуализме – именно документальная фиксация концепта; его реализация (или варианты реализации) желательна, но не обязательна. Акцент в визуальных искусствах, таким образом, переносится из чисто визуальной сферы в концептуально-визуальную, от перцепции к концепции, т.е. с конкретно-чувственного восприятия на интеллектуальное осмысление.

Концептуализм принципиально меняет установку на восприятие искусства. С художественно-эстетического созерцания произведения она переносится на возбуждение аналитико-интеллектуальной деятельности сознания реципиента, лишь косвенно связанной с собственно воспринимаемым артефактом. При этом концептуалисты достаточно регулярно и осознанно играют (см. ***Игра***) на предельно тривиальных, банальных, общеизвестных в обыденном контексте «концепциях» и «идеях», вынося их из этого контекста в заново созданное концептуальное пространство функционирования (напр., в музейную среду). В художественно-презентативной сфере концептуализм продолжает и развивает многие находки конструктивизма, ready-mades Дюшана, дадаизма, конкретной поэзии, попарта. Важное место в его «поэтике» занимают проблемы объединения в концептуальном пространстве, которое полностью реализуется лишь в психике субъекта восприятия, слова (словесного текста), изображения и самого объекта. Взяв на себя своеобразно понятые функции философии и искусствознания, концептуализм стремится к дематериализации арт-творчества. Концептуалисты фиксируют внимание реципиента не столько на артефакте, сколько на самом процессе формирования его идеи, функционировании произведения в концептуальном пространстве, на ассоциативно-интеллектуальном восприятии артефакта.

Установки концептуализма, как и всего авангарда, принципиально антиномичны. С одной стороны, напр., его артефакт предельно замкнут в себе, ибо он, в отличие от традиционного произведения искусства, ничего не выражает и ни к чему не отсылает реципиента; он просто репрезентирует себя. С другой стороны, он более, чем произведение традиционного искусства, связан с культурно-цивилизационными контекстами и вне их почти утрачивает свою значимость. Контекст имеет в концептуализме, может быть, даже большее значение, чем сам артефакт. Большинство произведений концептуализма, рассчитанных на одноразовую презентацию в поле культуры, не претендуют на вечность, на непреходящую значимость, ибо принципиально не создают каких-либо объективных ценностей. Поэтому они и собираются (на основе новых творческих приемов коллажа и монтажа), как правило, из подсобных, быстро разрушающихся материалов (чаще всего из предметов утилитарного обихода, подобранных на свалке) или реализуются в бессмысленных (с позиции обыденной логики) действиях. Все концептуалистские акции тщательно документируются. В историю (в музей) должен войти не столько сам артефакт, сколько его «идея» и процесс ее конкретной реализации, зафиксированные в соответствующей документации и отражающие неповторимую ситуацию презентации или акции, жест, произведенный создателями.

Концептуализм, с одной стороны, выдвигает на первый план логически продуманную и прописанную концепцию, просчитанный до мелких деталей проект; с другой же – его артефакты, перформансы, жесты пронизаны алогизмом, парадоксальностью, абсурдом. Изначальный дотошный «логоцентризм» концепции как бы снимается иррационализмом всего целостного концептуального пространства, в котором живет его создатель и в которое он приглашает избранных реципиентов. Отсюда еще одна антиномия кон-цептуализма: при удивительной внешней простоте и даже примитивности большинства его артефактов их адекватное восприятие в концептуальном измерении доступно только «посвященным», т.е. реципиентам, освоившим алогичную логику концептуального мышления и стратегию поведения в концептуальном пространстве. Концептуализм отделен глухой стеной от обывателя или даже любителя искусства, не искушенных в его «правилах игры». Являясь, таким образом, практически элитарным и почти эзотерическим феноменом, т.е. предельно замкнутым в себе, концептуализм на практике как бы активно размывает границу между искусством (в традиционном понимании) и жизнью, вторгаясь в эту жизнь, и одновременно не менее активно исследует и укрепляет пределы искусства, эстетического: одной из своих целей он ставит изучение и определение границы между искусством и жизнью, дерзко изымая из жизни любой ее фрагмент и помещая его в пространство искусства. Он ориентирует сознание реципиента на принципиальный антипсихологизм, однако его осознанный и четко проведенный и выстроенный антиномизм автоматически возбуждает в психике реципиента бурные иррациональные процессы. В частности, ориентация на простоту, тривиальность, неинтересность, монотонность, незаметность, доведенную до абсурда приземленность многих артефактов концептуализма провоцирует импульсивное возмущение реципиента, взрыв его эмоций.

АВАНГАРД И ИСКУССТВО 20 в. Глобальное значение авангарда выявлено еще не в полной мере, однако уже очевидно, что он показал принципиальную культурно-историческую относительность форм, средств, способов и типов художественно-эстетического сознания; в частности, вывел многие традиционные виды искусства и присущие им формы художественного мышления из сферы художественно-эстетического и, напротив, придал статус искусства предметам, явлениям, средствам и способам

выражения, не входившим в контекст традиционной художественной культуры;
довел до логического завершения (часто – до абсурда) практически все основные виды новоевропейских искусств (и их методы художественной презентации), тем самым показав, что они уже изжили себя, не соответствуют современному (и тем более будущему) уровню культурно-цивилизационного процесса, не могут адекватно выражать дух времени, отвечать духовным и художественно-эстетическим потребностям современного человека и тем более человека будущего супертехнизированного общества; экспериментально обосновал множество новых, нетрадиционных приемов презентации того, что до середины 20 в. называлось художественной культурой и что находится в стадии глобального перехода к чему-то принципиально иному, призванному в возникающей ныне новой цивилизации занять место искусства;
способствовал появлению и становлению новых (как правило, технических) видов искусств (фотографии, кино, телевидения, электронной музыки, всевозможных шоу и т. п.).

Достижения авангарда активно используются строителями новой (за неимением пока иного термина) «художественной культуры» в основном по следующим направлениям: а) в создании на основе новейших научно-технических достижений и синтеза элементов многих традиционных искусств эстетически организованной среды обитания человека; б) в организации супертехнизированных шоу; в) в конструировании глобального электронного (видео-компьютерно-лазерного) аналога художественной культуры, основу которого, в частности, составит полное погружение реципиента в виртуальные реальности.

Художественная культура 1-й пол. 20 в. не сводится только к авангарду. В ней определенное место занимают и искусства, продолжавшие традиции предшествующей культуры, и явления среднего типа, как бы наводящие мосты между традиционной культурой и авангардом. Однако именно авангард расшатыванием и разрушением традиционных эстетических норм и принципов, форм и методов художественного выражения и открытием возможности практически неограниченных новаций в этой сфере открыл путь к переходу художественной культуры в новое качество, который уже и осуществляется. Этим авангард выполнил свою функцию в новоевропейской культуре и практически завершил существование в качестве некоего глобального феномена, трансформировавшись после 2-й мировой войны в модернизм.

АВАНГАРД И МОДЕРНИЗМ. Поп-арт и концептуализм завершили бурную эру авангарда и знаменовали собой то состояние художественно-эстетической культуры, которое обычно называют модернизмом (хотя проблема четких различий между авангардом и модернизмом остается дискуссионной). Существует тенденция трактовки модернизма как явлений в художественной культуре, которые возникли на основе авангарда, но утратили его эпатажно-разрушительный или эйфорически-эвристический манифестарный пафос. Для основного поля искусства середины 20 в. характерно внутреннее осмысление находок и достижений авангардных направлений 1-й пол. столетия, осознание их реальных художественно-выразительных, репрезентативных и других возможностей, использование в тех или иных интертекстуальных отношениях и т. п. Отсюда модернизм может быть понят как более-менее спокойное «переваривание» культурой, утверждение и своего рода догматизация новаторских достижений авангарда. То, что в авангарде было революционным и новаторским, в модернизме становится классикой, а постмодернизм, возникший почти одновременно с модернизмом, уже встает на позицию ироничного отношения к этой «классике», свободно и на равных основаниях соотнося и сопрягая ее (также в духе легкой всеобъемлющей иронии) с классикой других периодов культуры.

Лит.: *Кандинский В. О.* духовном в искусстве. Нью-Йорк, 1967; *Дали С.* Дневник одного гения. М, 1991; Тайная жизнь Сальвадора Дали, написанная им самим о себе и обо всем прочем. М., 1996; *Малевич К.* Собр. соч. в 5 т., т. 1, 2. М., 1995, 1998; *Очеретинский А., Янечек Дж.* Антология авангардной эпохи. Россия. Первая треть XX столетия (поэзия), Нью-Йорк–СПб., 1995; *Крученых А.* Наш выход. К истории русского футуризма. М., 1996; *Крусанов А. В.* Русский авангард: 1907—1932 (Исторический обзор) в 3 т., т. 1: Боевое десятилетие. СПб., 1996; Русский футуризм: Теория. Практика. Критика. Воспоминания. М., 1999; *Сануйе М.* Дада в Париже. М., 1999; Abstrakte Kunst: Theorien und Tendenzen. Baden-Baden, 1958; *Holthusen H. E.* Avantgardismus und die Zukunft der modernen Kunst. Münch., 1964; *Rubin W.* Dada and Surrealist Art. N. Y., 1968; *Poggioli R.* The Theory of the Avant-Garde. Cambr. (Mass.), 1968; *Gershman H.* The Surrealist Revolution in France. Ann Arbor, 1969; *Honnef K.* Concept Art. Cologne, 1971; *Meyer U.* Conceptual Art. N. Y., 1972; *Weightman J.* The concept of the Avantgarde. L., 1973; Futurist Manifestos, ed. U. Apollonio. L., 1973; *Kramer H.* The Age of the Avantgarde. N. Y., 1973; *Bürger P.* Theorie der Avantgarde. Fr./M., 1974; *Rotzler W.* Constructive Concepts: A History of Constructive Art from Cubism to the Present, N. Y., 1977; *Butler Ch.* After the Wake. An Essay on the contemporary Avantgarde. Oxf., 1980; *Krauss R. E.* The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths, Cambr. (Mass.), 1985; *Hepp C.* Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende. Münch., 1987; *Krukowski L.* Art and Concept. Amherst—Mass., 1987; *Kofler L.* Avantgardismus als Entfremdung. Fr./M., 1987; *Jauß H. R.* Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne, Fr./M., 1989; *Marinetti F. T.* The Futurist Cookbook. S. F., 1989; *Koshuth J.* Art after Philosophy and After: Collected Writings. 1966-1990, ed. G. Guercio. Cambr. (Mass.), 1991; *Breton A.* Oeuvres complètes, ed. M. Bonnet, v. 1—2. P., 1988-92; *Caws M. A.* The Surrealist Painters and Poets. Cambr. (Mass.), 1997.

В. В. Бычков

АВАЯВА (санскр. avayava – члены) – седьмая категория ***ньяи***, члены пятиричного классического силлогизма. В «Ньяя-сутрах» вначале перечисляются все 5 членов силлогизма (I. 1.32), а затем каждый из них получает определение: 1) тезис (пратиджня) – то, что должно быть обосновано; 2) аргумент (хету) – само обоснование обосновываемого через сходства и несходства со сходными и несходными примерами; 3) иллюстрированный пример (удахарана) – наглядный пример (см. ***Дришханта***), сходный или несходный с характеристикой обосновываемого; 4) применение (упаная) – «подключение» к примеру того, что обосновывается: 5) заключение (нигамана) – воспроизведение тезиса с привлечением аргумента (I. 33-39). Ватсьяяна иллюстрирует все 5 членов силлогизма с помощью стандартного для найяиков примера: 1) тезис – «Звук невечен»; 2) аргумент – «Ввиду того, что он есть произведенное»; 3) пример, сходный с обосновываемым: «Звук также невечен, как произведенный, подобно горшку»; пример, не сходный с обосновываемым: «Звук же невечен, ибо вечно то, что не произведено, подобно Ат-

ману»; 4) применение: «Наблюдается, что такие произведенные вещи, как горшок, невечны, но таков же и звук» или «Наблюдается, что непроизведенные субстанции наподобие Атмана вечны, но звук не таков»; 5) заключение: «Поэтому звук, будучи произведен, невечен». Ватсьяяна исключает из числа членов силлогизма несиллогистические дискурсивные позиции, признававшиеся таковыми другими философами (познавательная установка, сомнение, «постижение потенциальности», цель и устранение сомнения), как не являющиеся прямыми «доказательными положениями». Он также эксплицирует назначение каждого из членов силлогизма и даже пытается соотнести их с основными источниками знания (***прамана***): тезис – слово авторитета, аргумент – умозаключение, пример – демонстрация способности всех предыдущих членов силлогизма к выражению единого смысла. ***Уддйотакара*** подробным образом разрабатывает концепции тезиса и аргумента.

В.К. Шохин

АВАЯВИН (санскр. avayavin – целое), в индийской философии целое, состоящее из частей (***авайява***). Проблема части и целого, ставшая на несколько веков предметом острых дискуссий между буддистами, с одной стороны, и найяйиками и вайшешиками – с другой, формулировалась так: сводится ли целое к сумме частей или является чем-то новым по сравнению с ними. Утверждая, что целое есть лишь агрегат частей, буддисты создавали почву для своего учения о невозможности устойчивых неизменных субстанций (***Атмана***, ***манаса***, атомов, а также обычных вещей). В противовес им сторонники ньяи и вайшешики считали, что составленность из частей (атомов) и невечность воспринимаемых материальных вещей не делают их менее реальными, чем вечные атомы. Для доказательства этого и было разработано учение, согласно которому реальность целого подтверждается тем фактом, что по своей сущности и качествам оно отличается от простой совокупности частей. Части порождают, но вместе с тем не конституируют целое. Единством и цельностью оно обязано лишь тому, что, отличаясь от частей, оно связано с ними отношением присущности (***самавая***). Излюбленные примеры найяйиков и вайшешиков – ткань и нити, части горшка и сам горшок. В ходе дискуссии буддисты и найяйики выявляли в позициях друг друга множество логических ловушек и противоречий. Напр., в ***«Ньяя-сутрах»*** указывается на то, что если бы целое сводилось к совокупности частей, то ткань и горшок нельзя было бы ни удержать, ни толкать, они просто просачивались между пальцами, да и само тело, будучи агрегатом невидимых атомов, оказалось невидимым. Буддист же Дхармакирти отмечает, что ткань может быть частично красной, а частично другого цвета, но поскольку, по ньяе, ткань есть единое целое, она будет одновременно и красной и некрасной. См. также ст.: ***Асаткарья-вада***.

В.Г.Лысенко

АВВАКУМ (20 ноября 1620, село Григорово Нижегородской губ. – 14 апреля 1682, Пустозерск) – протопоп, один из первых духовных вождей старообрядчества. Сын священника, получил домашнее образование, в 21 год был рукоположен в диаконы, а в 1644 поставлен в священники. Отличавшийся искренней верой и вместе с тем нетерпимостью, Аввакум сблизился с московским кружком «ревнителей благочестия». В 1653 , когда патриарх Никон начал церковную реформу, Аввакум был среди тех, кто энергично выступил с протестом против нововведений, искажавших древние церковные обычаи. За это сослан с Сибирь и вернулся в Москву только в 1664, после оставления Никоном патриаршего престола. Ввиду того что проповедь Аввакума против поддерживаемой Алексеем Михайловичем реформы находила широкий отклик, его в том же 1664 вновь отправляют в ссылку в Мезень. Осужден на московских соборах в 1666 и 1667, лишен сана, подвергся анафеме и сослан в Пустозерск, где был заключен в «земляную тюрьму». Находясь в заключении около 15 лет, продолжал свою проповедь в посланиях и грамотах. Аввакум и его ближайшие сторонники были сожжены на костре за обличение роли царя в церковном расколе. Общее число известных сочинений Аввакума, полностью или в отрывках, достигает шестидесяти, среди них истолковательные беседы, челобитные, полемические и поучительные послания. Выдающимся произведением древнерусской литературы является «Житие», написанное им в пустозерской тюрьме. Имя лидера старообрядчества было широко известно уже при жизни, его сочинения переписывались и расходились по России, хотя он и не создал фундаментального, систематического религиозно-философского трактата. Аввакум оказывал на окружающих огромное влияние как личность, вдохновляя своих последователей примером несокрушимой веры, стойкости в многолетних тяжелых испытаниях; как проповедник, наделенный талантом убеждать и готовый свидетельствовать в защиту своих взглядов перед лицом смерти, восходя на костер. Причислен к лику святых Русской Православной Старообрядческой Церковью (1916) и Древлеправославной Церковью (1988).

Соч.: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.

Лит.: *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. 2-е изд. М., 1995; *Pascal P.* Awakum et les débuts du Rascol. La crise religieuse au XVII siècle en Russie, ed. 3. P., 1969.

М. О. Шахов

АВГУСТИН (Augustinus) Аврелий (13 ноября 354, Тагаста, Сев. Африка –28 сентября 430, Гиппон, Сев. Африка) – христианский богослов и философ, отец Церкви, одна из ключевых фигур в истории европейской философии.

БИОГРАФИЯ. Августин происходил из небогатой провинциальной семьи и в молодости испытал влияние матери-христианки, но долгое время сохранял религиозную индифферентность. Получив образование в Мадавре и Карфагене, избрал карьеру профессионального ритора (с 374). В конце 370-х гг. пережил увлечение манихейством, а в начале 380-х – скептицизмом. В 383 переехал в Рим, а вскоре получил место ритора в Милане, где познакомился с еп. Амвросием и начал изучать сочинения неоплатоников и послания ап. Павла. Весной 387 г. принял крещение. В 388 вернулся в Сев. Африку: с 391 – пресвитер, а с 395 вплоть до смерти – епископ г. Гиппон Регий.

СОЧИНЕНИЯ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ТВОРЧЕСТВА. Многоплановое наследие Августина, одно из самых значительных в истории патристики (ок. 100 трактатов, несколько сот писем и проповедей, частью весьма обширных),

сравнительно хорошо сохранилось. В творчестве Августина можно выделить три основных периода. Для первого периода (386-395) характерны сильное влияние античной (преим. неоплатонической) догматики, отвлеченная рассудочность и высокий статус рационального: философские «диалоги» («Против академиков», «О порядке», «Монологи», «О свободном решении» и др.), цикл антиманихейских трактатов и др. Второй период (395-410) отмечен преобладанием экзегетической и религиозно-церковной проблематики: «О кн. Бытия», цикл толкований к посланиям ап. Павла, ряд моральных трактатов и «Исповедь», подводящая первые итоги духовного развития Августина; антиманихейские трактаты уступают место антидонатистским. В третий период (410-430) преобладают проблемы эсхатологии и предопределения: цикл антипелагианских трактатов и во многом итоговое сочинение «О Граде Божьем»; критический обзор собственных сочинении в «Пересмотрах». Некоторые важнейшие трактаты писались с перерывами многие годы: «О христианской науке» (396-426), «О Троице» (399-419).

УЧЕНИЕ Августина органично соединяет высокую теологию Востока с углубленным вниманием Запада к психологии и антропологии. Один из крупнейших представителей христианского неоплатонизма (платоники «ближе всех к нам» De Civ. D. VIII 5), Августин со своим небывалым доселе интересом к человеческой личности и человеческой истории выступает родоначальником европейского «субъектоцентрического» и исторического сознания. Далекий от строгого систематизма, он объединяет в идее христианского индивидуума четыре основные группы проблем: онто-теологию, психологическую антропо-гносеологию, моральную психологию и, наконец, их мистико-эсхатологическую проекцию – историческую тео-антропологию «Града»; их внешним обрамлением служат экзегетика и герменевтика.

ОНТО-ТЕОЛОГИЯ Августина отдает дань традиционному для христианского неоплатонизма примату бытия перед сознанием: неизменное, самотождественное и вечное благо, бытие Божье – исходная высшая реальность (vere summeque est – De lib. arb. II 15, 39) для индивидуального сознания, превышающая понятие субстанции и прочие категории (De trin. V 1, 2; VII 5, 8). Но разум вынужден прибегать к ним, чтобы помыслить Бога или как запредельный свет, или как высшую субстанцию, средоточие вечных идей-парадигм (De div. qu. 83, 46, 2), – хотя полное познание Бога невозможно. Абсолютная Индивидуальность, «Персона» Бога (Persona Dei – De Trin. III 10, 19) – субстанциальное единство трех лиц-ипостасей (una essentia vel substantia, tres autem personae – ib. V 9, 10). Субстанциальность изменчивых вещей определяется причастностью высшему бытию и характеризуется формой как совокупностью существенных качеств (Ep. 11, 3; De Civ. D. XII 25). Материя – бескачественный субстрат, способный приобретать форму (Conf. XII 28; XIII 2).

АНТРОПОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ. Человеческая индивидуальность, субстанциальная по причастности Абсолюту, структурно изоморфна ему. Человек представляет собой единство трех «ипостасей» – ума, воли и памяти, – т.е. сочетание авторефлексивной интенциональности и «субъективно-исторической» объемности индивидуального сознания. Ум сам на себя обращает направленность воли (intentionem voluntatis – De Trin. X 9, 12), т.е. всегда себя сознает, всегда желает и помнит: «Ведь я помню о том, что имею память, ум и волю; и понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и желаю, чтобы я имел волю, понимал и помнил» (De Trin. X 11, 18 ср. IX 4, 4; X 3, 5; De lib. arb. III 3, 6 сл.). Это структурное единство гарантирует психологическую самотождественность всякого конкретно-эмпирического «я» – «след таинственного единства» (Conf. I 20, 31). Однако, говоря о субъекте психологии и гносеологии, Августин сочетает с традиционной онтоцентрической позицией принципиально иной ход мысли, неведомый ни античности, ни предшествующей патристике. Сомнение не всесильно, ибо психологический факт сомнения свидетельствует о существовании сомневающегося субъекта. Тезис: «Я сомневаюсь (или: я ошибаюсь), следовательно, я существую» (De lib. arb. II 3, 7; Sol. II 1, 1; De ver. rel. 39, 73; De Trin. X 10, 14; De Civ. D. XI 26), не получивший у Августина (в отличие от Декарта) универсального методологического статуса, призван тем не менее обосновать существование самого сознания, а тем самым – достоверность высшего бытия, объективность и несомненность истины. Сохраняя свой абсолютный масштаб, Бог обретает контрмасштаб в человеческом сознании. Для разума непосредственно очевидно его собственное существование: ум, воля и память, или «быть, знать и хотеть» (Conf. XIII 11, 12), являются такой же предельной данностью, как и бытие Божье.

Логический приоритет самопознания (которое, однако, принципиально возможно лишь в силу причастности к высшему бытию), а следовательно, и психологической интроспекции, объясняется тем, что познающий субъект занимает центральное положение между низшей (чувственной) и высшей (умопостигаемой) сферами, не будучи полностью подобен первой и адекватен второй: чувственное он «поднимает» до себя, к умопостигаемому возвышается путем умозрения под высшим водительством. Путь познания – восхождение ведомого верой разума к Богу – имеет низшую ступень, чувственное восприятие (Бог познается и через творения – De Trin. XV 6, 10). Восприятия упорядочиваются «внутренним чувством» (sensus interior – De lib. arb. 11 3, 8 сл.), первичной инстанцией самооценки и психологической интроспекции. Знание о чувственных вещах возникает в результате рефлексии разума (mens, ratio, intellectus) над чувственными данными. Кульминация познания – мистическое прикосновение к высшей истине (вариант неоплатонической «иллюминации»), просветление умопостигаемым светом, к равной мере интеллектуальное и моральное (De Trin VIII 3, 4: De Civ. D. XI 21). Так соединяются две цели познания, «Бог и душа» (Sol. 1 2, 7): «Возвратись в себя – истина обитает во внутреннем человеке» (De ver. rel. 39, 72). Поэтому особую важность для Августина приобрела проблема времени – внутреннего (переживание «перетекания» времени) и внешнего (объективное время как мера становления, возникающая вместе с веществом и пространством – Conf. XI 4 сл.).

МОРАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ Августин сводил к двум основным вопросам: каким должен быть человек и насколько это в его силах. Взгляды Августина претерпели здесь значительную эволюцию. В произведениях первого периода («О свободном решении» и др.) разрабатывалась классическая теодицея, основанная на идее рационалистически и эстетически понимаемого мирового порядка. Видимое несовершенство является

частью мировой гармонии и свидетельствует о принципиальной «благости» всего сущего: «Всякая природа, которая может стать хуже, хороша» (De lib. arb. III 13, 36). Бог не отвечает за зло, которое является лишь отсутствием субстанции (блага) и носит моральный характер: единственным источником зла является злая воля. Чтобы мораль была возможна, субъект должен быть свободен от внешней (в т.ч. сверхъестественной) причинности и способен выбирать между добром и злом. Моральность состоит в следовании нравственному долгу: сама идея о нравственном законе выступает как достаточный мотив (хотя содержание закона имеет богооткровенный характер). В середине 390-х гг. эта схема переживает кризис под влиянием растущего внимания Августина к психологии морального выбора. В ***«Исповеди»*** он описывает тончайшую динамику интимно-духовных процессов (к которой античные и предшествующие христианские авторы были гораздо менее внимательны), приходя к выводу, что человек, «великая бездна», слишком слаб, чтобы самостоятельно преодолеть зло в самом себе. Параллельно на основе изучения посланий ап. Павла у Августина начинает складываться концепция предопределения, достигающая завершения в антипелагианских трактатах третьего периода («О благодати и свободном решении», «О предопределении святых» и др.) и приводящая его к окончательному разрыву с этическим рационализмом. После грехопадения Адама люди способны творить благо лишь с помощью благодати, которая несоизмерима с заслугами и дается тому, кто избран и предопределен к спасению. Основания такого предпочтения непостижимы: в справедливость высших решений можно только верить. Тем самым Августин бесповоротно утверждает примят веры над разумом: мы не можем знать всего, во что верим (De praed. sanct. 2). «Уверуй, чтобы уразуметь» (Serm. XLIII 3, 4) – кредо зрелого и позднего творчества Августина.

ЭСХАТОЛОГИЯ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ТЕО-АНТРОПОЛОГИЯ, изложенная в трактате ***«О Граде Божьем»***, вводит в философский обиход идеи морального прогресса и линейного исторического времени. «Град Земной» и «Град Небесный» – символическое выражение двух видов «любви», борьбы эгоистических («любовь к себе вплоть до пренебрежения Богом») и моральных («любовь к Богу вплоть до забвения себя» – XIV 28) мотивов. Моральную историю человечества Августин начинает с грехопадения Адама и рассматривает как поступательное движение к обретаемому в благодати нравственному совершенству, состоянию «невозможности грешить» (XXII 30). Цель истории свершится не на земле: земные государства – «разбойничьи шайки» (IV 4), необходимые лишь в условиях человеческой греховности. Сообщество праведных и будет тем Градом, который не от мира сего.

ЭКЗЕГЕТИКА И ГЕРМЕНЕВТИКА. Августин развивает традиции ***Александрийской школы***, рассматривая текст Писания как совокупность «знаков», имеющих теологическое, историческое и моральное значение. Способы их истолкования (в т. ч. с помощью свободных наук) – тема трактата «О христианской науке», обширных комментариев на кн. Бытия и трех заключительных книг «Исповеди». Созданное Августином целостное (хотя и не оформленное систематически) учение на тысячу лет стало образцом для мыслителей Запада (см. ***Августинианство***) и до сих пор конкурирует с ***томизмом***, находя приверженцев среди католических богословов. Концепция предопределения послужила вдохновляющей основой для протестантизма Лютера и Кальвина, а персоналистские религиозно-психологические мотивы составили другую линию влияния, ведущую через Паскаля к Кьеркегору и ***экзистенциализму***.

Соч.: MPL 32-46; CSEL 12 сл.; CCL 29 сл. рус. пер.: Творения, ч. I-II. Киев, 1880-1908; Изд. 2-е, ч. 1-8. Киев, 1901-1915 (анонимные пер.; перепечатки: О Граде Божьем. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994; Творения. т. I. Киев, 1998); Избр. проповеди, пер. Д. Садовского. Сергиев Посад, 1913; Исповедь, пер. М. Е .Сергеенко. М., 1991 (1997); О Троице (кн. I), БТ 29.

Лит.: Общие работы: *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в., ч. I. Миросозерцание Бл. Августина. М., 1892; *Попов И. В.* Личность и учение Бл. Августина, т. I, ч. 1-2. Сергиев Посад, 1916; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 181-340; *Troeltsch E.* Augustin, die Christliche Antike und das Mittelalter. Münch.-B., 1915; *Cayré F.* Initiation à la philosophic de S.Augustin. P., 1947; *Gilson É.* Introduction à l'étude de Saint Augustin. P., 1949; *Marrou H. I. S.* Augustin et l'augusinisme. P., 1955 (рус. пер.: *Марру А.-И.* Святой Августин и августинианство. Долгопрудный. 1999); *Jaspers K.* Platon. Augustin. Kant. Drei Gründer des Philosophierens. Münch., 1967, *Flasch K.* Augustin. Einfuhrung in sein Denken. Stuttg., 1980.

Онто-теология и гносеология. *Ritter J.* Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der Neuplatonischen Ontologie bei Augustinus, Fr./M., 1937; *Chevalier I. S.* Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires. Fribourg, 1940; *Falkenhahn W.* Augustins Illuminationslehre im Lichle der jüngsten Forschungen. Köln, 1948; *Cayré F.* La contemplation Auguatinienne. P., 1954; *Anderson J. F.* St. Augustine and Being. A metaphysical essay. La Haye, 1965; *Armstong A. H.* Augustine and the christian Platonism. Villanova, 1967; *Wittmann L.* Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins. Münch., 1980; *Bubacz B.* St. Augustine's theory of knowledge. N. Y.-Toronto, 1981; *O'Connell R.J.* St. Augustine's Platonism, Villanova, 1984; *Idem.* Imagination and Metaphysics in St. Augustine. Milwaukee, 1986.

Антропология, психология, этика: *Mausbach J.* Die Ethik des heiligen Augustin. Bd. 1-2, 2 Aufl. Freiburg, 1929; *Nygren G.* Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Lund, 1956; *Clark M. T.* Augustine. Philosopher of Freedom. N. Y.-P., 1958; *Körner F.* Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Freiburg-Münch/, 1959; *Stelzenberger J.* Conscientia bei Augustinus. Paderborn, 1959; *Henry P.* Saint Augustine on Personality. N. Y., 1960; Berlinger R. Augustins dialogische Metaphysik, Fr./M., 1962; *Mader J.* Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus. Wien, 1965; *Maxsein A.* Philosophia cordis. Das Wesen der Personalitat bei Augustinus. Salzburg, 1966; *Schmaus M.* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustin. 2 Aufl. Münster, 1967; *O'Connell R.J.* St. Augustine's early Theory of Man. A. D. 386-391. Camb. (Mass.), 1968; *Stein W.* Sapientia bei Augustinus. Bonn, 1968; *Boehms S.* La temporalité dans l'anthropologie augustinienne. P., 1984.

Эсхатология и социология: *Deane H. A.* The political and social ideas of St. Augustine. N. Y.-L., 1963; *Markus R.* Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine. Cambr., 1970; *Schmidt E. A.* Zeit und Geschichte bei Augustinus. Hdlb., 1985.

Эстетика. *Бычков В.В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984; *Svoboda K.* L'ésthetique de Saint Augustin et ses sources. Brno,. 1933.

Традиция. *Nygren A.* Augustin und Luther. B., 1958; *Smits L.* Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin, т. 1-2, Assen, 1957-58; *Bene Ch.* Erasme et Saint Augustin ou Influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Erasme. Gen., 1969; *Sellier P.* Pascal et Saint Augustin. P., 1970 (см. также лит. к ст. ***Августинианство***.

Библиография. *Andresen C.* Bibliographia Augustiniana, 2 Aufl. Darmstadt, 1973; *Miethe T.L.* Augustinaian Bibliography 1970-1980. Westport-L., 1982.

А. А. Столяров

АВГУСТИНИАНСТВО – направление в западноевропейской богословско-философской мысли, основным теоретическим источником которого явилось учение ***Августина***. Наибольшим влиянием пользовалось в средние века. До 12 в. содержательно не отходит от учения Августина ни в многочисленных компиляциях (от Проспера Аквитанского до ***Петра Ломбардского***), ни в попытках «обновления» тех или иных концепций Августина (***Ансельм Кентерберийский, Гуго Сен-Викторский*** и др.). Стало более открытым и эклектичным в 1-й пол. 13 в. (Александр из Гэльса, Жан из Ла-Рошели, Гильом из Оверни и др.). Обрело философскую самобытность во 2-й пол. 13 – нач. 14 в., когда его противодействие распространявшемуся аристотелизму сопровождалось все более активной ассимиляцией идей Аристотеля и его интерпретаторов неоплатонической ориентации (***Авиценна, Авицеброн*** и др.). Полемика августинианцев, главным образом францисканцев, с томистами, преимущественно доминиканцами, обостренная осуждением в 1277 парижским епископом Этьеном Тампье ряда томистских тезисов, стимулировала новый подход к истолкованию текстов Августина и оформление наиболее типичных августинианских учений, но одновременно выявила разные философские позиции представителей позднесредневекового августинианства, магистральная линия развития которого проходила от ***Бонавентуры*** через ***Генриха Гентского*** к ***Дунсу Скоту***. Последователями Бонавентуры были Вальтер из Брюгге (ок. 1225–1307), Матфей из Акваспарты (ок. 1235/40–1302), Евстахий из Арраса (ум. 1291), Джон Пеккам (ок. 1225–92), ***Роджер Марстон*** (ум. 1303) и др. О кризисе школы Бонавентуры свидетельствовали сочинения ***П. Ж. Оливи*** (ок. 1248–96), Ричарда из Мидлтауна (ум. ок. 1307) и др. Критическое отношение к предшественникам (в т. ч. к Генриху Гентскому) было свойственно и Дунсу Скоту.

В решении кардинального для эпохи вопроса о соотношении богословия и философии августинианцы (прежде всего Бонавентура и его ученики) стремились подчинить философию богословским построениям, ограничив сферу ее компетенции разъяснением ряда догматов (напр., о бытии Бога) и разработкой логического инструментария. Признанию (напр., Дунсом Скотом) особого познавательного значения метафизики сопутствовало одновременное сужение круга богословских положений, допускавших рациональное обоснование. Отводя определенную роль «физическим», т.е. каузальным, доказательствам бытия Бога, августинианцы обычно отдавали предпочтение «метафизическим», т.е. онтологическим, – априорным (Генрих Гентский) или апостериорным (Дунс Скот) – аргументам, основанным на принципе превосходства идеи абсолютного бытия над всеми другими идеями. Нередки были и ссылки на виртуальную врожденность идеи Бога человеческой душе (Александр из Гэльса, Бонавентура), на «внутренний инстинкт сознания» (Оливи) и т. п.

Онтология августинианства, ориентированная на разработку богословской проблематики, была проникнута духом креационизма. Божественные идеи, учение о которых было традиционным для христианского неоплатонизма, трактовались Бонавентурой как подобия всех вещей, выражающие творческую природу Логоса, вместе с тем Генрих Гентский под влиянием Авиценны приписывал им – до их осуществления во внешней реальности – «сущностное бытие» в божественном разуме, а Дунс Скот, напротив, признавал за ними лишь относительное, «познаваемое бытие» Бонавентура и др. отстаивали тезис о творении мира во времени и пытались доказать логическую противоречивость понятия сотворенной бесконечности, отвергая как аверроистское положение о вечности вселенной, так и уклончивую позицию Фомы Аквинского, но целесообразность этих попыток была поставлена под сомнение Дунсом Скотом. Возражая против томистского тезиса о том, что онтологический статус творений характеризуется реальным различием сущности и существования, некоторые августинианцы разделяли учение о реальном тождестве в творениях сущности и существования, но в большинстве случаев они определяли различие сущности и существования как промежуточное между логическим и реальным различиями.

Наиболее типичным для францисканского августинианства средством отличения сотворенных, в т. ч. бестелесных, субстанций от Творца стало указание на соединение в них ***формы*** и ***материи***, или концепция т. н. всеобщего гилеморфизма, возводившаяся к Августину, а порой и к Авицеброну. При этом тезис о том, что материи изначально присуща минимальная актуальность, отстаивался и сторонниками (Джон Пеккам, Ричард из Мидлтауна), и противниками названной концепции (Генрих Гентский, Дунс Скот).

Позднесредневековое августинианство, распространяя антитомистскую доктрину множественности субстанциальных форм на сферу антропологии, постулировало наличие в человеке нескольких иерархически упорядоченных форм (по меньшей мере двух, т.е. разумной души и формы человеческой телесности, как, например, у Генриха Гентского). В целом для антропологии августинианства (как и для Августина) характерно колебание между платонической трактовкой души как самодостаточной духовной субстанции и аристотелевской – как энтелехии, или формы тела. Бонавентура и др. делали акцент на первой трактовке, однако многие (в т. ч. Генрих Гентский и Дунс Скот) предпочитали более умеренный психосоматический дуализм, соединение души с телом. В отличие от томистов августинианцы утверждали, что потенции души реально не отличаются от ее сущности.

Вопрос о возможности достоверного познания истины ставился в августинианстве в связи с интерпретацией учения Августина об иллюминации (божественном озарении). Истиной вещей называлось их соответствие вечным прообразам, а истиной высказываний – соответствие утверждаемого реальному положению вещей, при этом на первый план выдвигалась умопостигаемая правильность соответствия между знаком и обозначаемым, и в частности между разумом и вещью. Многие августинианцы признавали божественные идеи не объектом достоверного интеллектуального познания, а его основанием. Пытаясь обновить августиновскую доктрину иллюминации, некоторые авторы сближали ее с аристотелевско-авиценновским учением о деятельном разуме (Джон Пеккам, Роджер Марстон и др.). Активная «реабилитация» естественного света разума характерна для Ричарда из Мидлтауна, а также Дунса Скота, в своей критике иллюминизма Генриха Гентского подчеркивавшего интуитивно воспринимаемую достоверность первоначал, чувственного опыта и внутренних актов. Некоторые мыслители были склонны дополнить августиновскую доктрину иллюминации аристотелевским учени-

ем об абстракции, хотя и распространяли его лишь на сферу т. н. низшего рассудка. Сближение деятельного и возможного (потенциального) разума выразилось в приписывании возможному разуму определенной познавательной активности и способности подвергаться прямому воздействию деятельного разума. Августинианцы придерживались августиновского тезиса об активном характере чувственного познания, хотя иногда и совмещали его с аристотелевским тезисом о пассивности чувства (напр., Бонавентура). Некоторые авторы рассматривали внешний объект лишь как побудительный повод для создания душой представления о нем, другие же (напр., Дунс Скот) допускали активное взаимодействие объекта и чувственной способности. Вместе с тем признавалась и возможность интеллектуального познания единичных материальных вещей: опосредствованного или – гораздо чаще – прямого, в частности интуитивного.

Тяготея к традиции т. н. христианского сократизма, многие представители августинианства отстаивали примат интроспекции над познанием внешнего мира, самопознание человеческой души трактовали как происходящее «без помощи внешних чувств» (Бонавентура) актуальное постижение душой ее собственного существования и ее сущности. Интуитивное познание внутренних актов иногда считалось предпосылкой прямого созерцания сущности души (напр., у францисканца ***Виталя дю Фура***, ок. 1260–1327), а иногда – нет (напр., у Дунса Скота). Неспособностью августинианцев избежать дуализма чистого и эмпирического Я была обусловлена двойственность их подхода к вопросу о самосознании, которая проявилась в трениях между спекулятивной концепцией самосознания, подчинявшей анализ ума, или чистого Я, тринитарным разработкам, и концепцией внутреннего чувства, выступавшей в качестве теории самосознания человека, или эмпирического Я. Одни (напр., Генрих Гентский) делали акцент на первой концепции, другие же (напр., Дунс Скот) – на второй, отводя внутреннему чувству главную роль также и в осознании человеком волевых актов и свободы воли. Волюнтаризм августинианства, контрастировавший с томистским интеллектуализмом, был связан с учением о примате блага над истиной и любви над познанием. По мнению августинианцев, человеческая воля, обладающая свободой выбора и автономной активностью, превосходит разум настолько, что может пренебрегать его рекомендациями, предлагаемый же разумом объект есть лишь обязательное условие (Оливи, Роджер Марстон, Генрих Гентский и др.) или частичная причина (поздний Дунс Скот) волевого акта.

В философско-исторических построениях представители августинианстца не отступали от провиденциалистских установок Августина; в политических доктринах они традиционно придерживались тезиса о превосходстве духовной власти над светской.

Т. н. философское августинианство 2-й пол. 13 – нач. 14 в. сменилось теологическим августинианством 14 в., представители которого (***Брадвардин***, ***Григорий из Римини*** и др.) были особенно озабочены проблемой соотношения свободы воли, предопределения и благодати и в своей оппозиции к «новым пелагианам», главным образом оккамистам, придерживались концепции божественного предопределения. Они тяготели к теологическому детерминизму, т.е. представлению, что свободное волеизъявление Бога, являющееся причиной всех событий в тварном мире, в т. ч. и случайных, находится в согласии с вечным божественным знанием (Брадвардин) или божественным совершенством (Григорий из Римини). Теологический детерминизм оказал влияние на подходы к проблеме предопределения предреформационных (***Дж. Уиклиф***) и реформационных (***Лютер***, ***Кальвин***, Карлштадт) мыслителей (в их поисках «правильного» понимания Августина). И протестантская концепция предопределения, и пелагианство были осуждены на Тридентском соборе, где одним из глашатаев ортодоксального августинианства выступил генерал августинского ордена Дж. Серипандо. Однако неразрешенные внутри самой католической традиции противоречия, которые нашли отражение, в частности, в позициях испанского иезуита ***Л. де Молины*** (не раз обвинявшегося в скрытом пелагианстве) и его противника К. Янсения (автора труда «Августин»), впоследствии проявились в драматической полемике «защитников Августина», янсенистов (в т. ч. ***А. Арно***) и сочувствовавшего им ***Б. Паскаля*** с иезуитами. Заметный вклад в компромиссную кодификацию теологического августинианства, соответствующего догматическим канонам католицизма, был внесен кардиналом Норисом (ум. 1704), выступавшим против «крайностей» молинизма и янсенизма, а вслед за ним – Ф. Беллели (ум. 1742), Л. Берти (ум. 1766) и др.

Влияние Августина и августинианской традиции на западноевропейскую философию нового времени, в особенности французскую, было значительным (Арно, Паскаль, ***Боссюэ*** и др.). Хотя филиация идей августинианства в метафизике Декарта, знакомого с почитателями Августина ораторианцами де Берюллем и Жибьё, носила главным образом косвенный характер, дальнейшая эволюция картезианства была сопряжена с его августинизацией, достигшей апогея в философии ***Мальбранша***. Рецепция идей августинианства продолжалась и в 19 в. (Розмини-Сербати, Джоберти и др.), и в 20 в. (***Блондель***, ***Лавель***, ***Шакка*** и др.).

Лит.: *Гарнцев М. А.* От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августинианства второй половины XIII – начала XIV в. – В кн.: Средние века, вып. 51. М., 1988, с. 94–115; *Bonafede G.* Il pensiero francescano nel secolo XIII. Palermo, 1952; The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100–1600), ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. Cambr., 1982; *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1955; *Marrou H.-I.* Saint Augustin et l'augustinisme. P., 1956; *Steenberghen F. van.* La philosophie au XIII-e siècle. Louvain – P., 1966.

М. А. Гарнцев

АВЕМПАС – см. ***Ибн Баджжа***.

АВЕНАРИУС (Avenarius) Рихард (19 ноября 1843, Париж – 18 августа 1896, Цюрих) – швейцарский философ. С 1877 – профессор университета в Цюрихе. С 1887 Авенариус издавал журнал «Квартальник научной философии» (Vierteljahiresschrift fur wissenschaftliche Philosophie). Авенариус был основоположником ***эмпириокритицизма***, суть которого в «очищении опыта» от всего того, что опытом не является, т.е. от «метафизических прибавлений». В результате раскрывается «единство опыта», который в основе своей есть «жизнь». Поэтому философия, обращенная к человеку, должна исследовать его прежде всего как живой организм. «Жизнь» Авенариус трактует как «биологическую экономику», которая представляет

собой взаимодействие противоборствующих процессов накопления и расходования энергии. Если один из этих процессов превалирует – наступает смерть. «Оптимум жизни» – это равновесное динамическое состояние, «жизненный максимум сохранения», а жизненную активность («работу») можно представить в виде шкалы, в которой колебания «в сторону потребления» и «в сторону расходов» должны быть уравновешены. Упражнения ведут к сокращению потребностей в энергии, нужной для выполнения работы. Критерием жизнеспособности организма является «принцип наименьшей меры силы»: организм, который более экономно расходует энергию, имеет больше шансов выжить. Жизненный процесс при наличии внешних условий есть «аппроксимация (постоянное приближение) к сохранению» и потому обладает временной размерностью. Если бы равновесие было обязательным условием жизни – организм не мог бы пережить своего рождения, когда он исторгается в чуждую ему сферу. Но жизнь существует «вопреки рождению», это значит, что организм способен сохраняться, стабилизируя свои отношения с «окружением». Поэтому жизнь нельзя рассматривать как то, что происходит «внутри» организма: она есть «жизненный мир», т.е. целостность, в которой связаны «внутреннее» и «внешнее». Упражнения (в процессе «работы») превращают «новое» в «привычное», тем самым чуждое в освоенное, в результате мир стабилизируется, принимает форму предметов, «вещей мира».

Начало жизни – акт рождения; это выход из защищенного состояния в незащищенное, и потому переживается как первая из жизненных катастроф. Следствие первой жизненной катастрофы – «родовая травма» – накладывает печать на все последующее бытие в мире, которое оказывается стремлением достичь безопасного состояния, т.е. вернуться в безопасное материнское лоно. Поскольку это невозможно, происходит замещение в форме «привычки»: то, что «бывает», становится понятным, т.е. «освоенным», «принятым в себя», превращенным из «чуждого» и «внешнего» в «свое» и «родное». Поэтому родина – это «внутренний мир» организма, это свое. Соответственно понимание мира не «отражение», а целостное отношение к миру и поведение в нем, когда самосохранение согласовано с пониманием, а стремление к реализации жизненного максимума сохранения тождественно стремлению так все устроить в мире, чтобы он стал «родиной».

Любая попытка справиться с внешней помехой – акт рождения в миниатюре, который начинается с проблематизации и заканчивается депроблематизацией. С упражнениями депроблематизация достигается быстрее, и вместе с тем происходит изменение понятия мира – оно становится все более универсальным. Эту тенденцию выражают философские попытки строить всеобъемлющие онтологии, в которых «все» есть или «огонь», или «вода», или «дух», или «материя». Если не видеть в этом превращенную форму жизненных устремлений, то «понятие мира» приобретает вид метафизической «мировой загадки»; «позитивная» экзистенциальная характеристика бытия становится «негативной», действительное бытие превращается в кажимость и даже в небытие.

В соответствии со своей био-онтологической картиной мира, в центре которой находится организм как активный центр, Авенариус трактует восприятия как нечто большее, нежели совокупность данных, которые имеют внешний источник: они всегда суть ***апперцепции***, т.е. такое постижение мира, которое зависит от «предданного». Познани как процесс оказывается по возможности экономным под ведением очередных чувственных восприятий под обще понятие.

Наиболее общее понятие системы – это «последнее понятие», или «центральное представление». Предикат, который стоит в центре системы понятия, — бытие; он «связан со всем», сопровождает любую апперцепцию. Единственное «свойство» бытия – простое наличие. По этой причине этот предикат не обладает никаким особым смыслом, пуст по содержанию. В процессе «очищения опыта» он неустраним, и его невозможно определить. Метафизические ошибки при исследовании мира возникают в результате интроекции: в акте познающего сознания переживание вещи неким другим человеком «вкладывается» в это сознание, становясь его внутренним содержанием. В итоге изначальная целостность мира опыта распадается на «внешний» и «внутренний». Вместо целостного опыта (непрерывного потока переживаний, в котором содержание переживания слито с актом) появляются отделенные друг от друга субъект, который переживает ощущения, и внешний ему объект, который эти ощущения вызывает. Таковы корни всякого идеализма – начиная с анимизма и кончая психологизмом (который занят поисками души как самостоятельной субстанции). Исключение интроекции приводит к восстановлению «естественного.) понятия мира, и вопрос о реальности «внешнего мира» в качестве «другой реальности» снимается как мнимая философская проблема.

Концепция Авенариуса оказала влияние на становление феноменологии.

Соч.: Человеческое понятие о мире. М, 1901; Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил. СПб., 1913; Критика чистого опыта, т. 1–2. М., 1907–1909.

Лит.: *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. – Полн. собр. соч., т. 18; *Raab F.* Die Philosophic von R. Avenarius. Lpz., 1919.

А. Ф. Зотов

АВЕРРОИЗМ – направление в западноевропейской средневековой философии, развивавшее аристотелизм в его интерпретации арабоиспанским перипатетиком 12 в. ***Ибн Рушдом*** (лат. Аверроэс). Сторонники аверроизма отстаивали философию (воплощенную в энциклопедической системе Аристотеля, которая с наибольшей точностью была передана арабским комментатором) как наивысшую мудрость, не заботясь о ее согласовании с христианским вероучением. С этой целью они выдвинули концепцию «двойственной истины», обосновывавшую независимость истин разума от истин Откровения, философии от религии (см. ***Двойственной истины теория***). Но наиболее характерным для аверроизма стал т. н. моноспсихизм – учение об общем для всех людей разуме, единственно вечном из всех частей индивидуальной души. С аверроизмом связывали также утверждение об извечности мира, ограничение божественного знания (не охватывающего единичные предметы и явления), представления о детерминированности человеческой воли всеобщей космической необходимостью и о возможности для человека достижения блаженства на земле. Помимо этого церковь приписывала аверроистам и другие крамольные тезисы, многие из которых являлись тенденциозными выводами из соответствующих

аверроистских положений (отрицание первого человека – Адама; пренебрежительное отношение к христианской морали и культу; отвержение Судного дня и загробной жизни и т. п.). Формированию образа аверроизма как злостной ереси особенно способствовала легенда об Аверроэсе как о воинствующем критике всех богооткровенных религий – ислама, христианства, иудаизма (в частности, как об авторе знаменитого учения «о трех обманщиках» – Моисее, Иисусе и Мухаммеде).

Аверроизм как философская школа сложился во Франции в 60–70-х гг. 13 в. благодаря деятельности магистров факультета искусств Парижского университета, главным образом ***Сигера Брабантского*** и ***Боэция Дакийского***. В 1272–75 там существовал даже отдельный философский факультет, образованный сторонниками аверроизма. Публичное его осуждение церковью (декрет от 1270 парижского епископа Тампье насчитывал 13 крамольных тезисов, а его декрет от 1277 – уже 219) хотя и нанесло сильный удар по парижскому аверроизму, однако не помешало дальнейшему его распространению в Европе. В 14 в. среди приверженцев его были ***Жан из Жандена*** (Париж), Вальтер Бёрли (Оксфорд), Мейстер Теодорих (Эрфурт). Центр аверроизма перемещается в Италию, сначала в Болонью, где его проповедниками становятся профессора факультета искусств Болонского университета Таддео Пармский и Анджело д'Ареццо, а затем в Падую – средоточие интеллектуальной жизни всей северо-восточной Италии, где традиции аверроизма сохранялись вплоть до 17 в. (см. ***Падуанская школа***). Близок к аверроизму был ***П. Помпонацци***, хотя он и критиковал некоторые положения психологической концепции Аверроэса.

Под влиянием философского аверроизма складывался т. н. «политический аверроизм». Его представители (***Марсилий Падуанский***, ***Данте***) трансформировали эпистемологический дуализм теории «двух истин» в институциональный, отстаивая разделение светской и духовной властей, государства и церкви; универсалистскую же тенденцию моноспсихизма они развили в мондиализм – учение о «всемирной монархии».

Сторонники аверроизма подвергались преследованию церкви и инквизиции. Критику аверроизма разделяли не только теологи-августинианцы – ***Бонавентура***, ***Эгидий Римский***, ***Р. Луллий***, но и представители «умеренного», лояльного церкви аристотелизма – ***Альберт Великий*** и ***Фома Аквинский*** (хотя последние и ассимилировали некоторые идеи Аверроэса). Вместе с тем влияние таких аверроистских идей, как автономия философского дискурса и концепция единого разума, прослеживаются и в философии Нового времени, в частности в учении о едином человечестве, прогрессирующем в своем интеллектуальном и нравственном развитии (Гердер, Кант, Гегель).

Лит.: *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. – Собр. соч., т. 8. Киев, 1902; *Сагаев А. В.* Ибн Рушд. М., 1973; *Шевкина Г. В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты 13 в. М., 1972; Multiple Averroes. P., 1978; *Leaman O.* Averroes and his philosophy. Oxf., 1988.

Н. В. Ефремова

АВЕРРОЭС – см. ***Ибн Рушд***.

АВЕСТА – сборник древних иранских религиозных текстов, священная книга ***зороастризма***. Просуществовав почти тысячу лет в устной форме, Авеста была письменно зафиксирована в 4–6 вв. н. э. Наиболее ранние известные ее списки датируются не ранее чем 13–14 вв. н. э. Повидимому, часть текстов была утрачена. В настоящее время Авеста состоит из трех частей: Ясны, Яштов и Видевдата. Ясна содержит богослужебные формулы и славословия верховному божеству зороастрийцев Ахура-Мазде и добрым духам. Она включает также Гаты – гимны, приписываемые основателю религии Зардушту (иначе – Зороастру). Яшты – собрание гимнов разного времени, распределенных по дням и месяцам года. В них имеются отрывки из дозороастрийской поэзии, отражающие иранские мифы и легенды.

Видевдат описание очистительных обрядов, направленных на нейтрализацию злых сил – дэвов.

Существует также «Малая Авеста» (Хурдаг Авастаг) – собрание кратких текстов и молитв, необходимых для использования в повседневной жизни.

Изучению Авесты положил начало французский исследователь Анкетиль-Дюперрон. В 1771 он впервые опубликовал перевод Авесты, который вызвал дискуссию о подлинности оригинала. С тех пор Авеста остается предметом научных исследований и споров. Отрывочный характер и сложность включенных в нее текстов затрудняют их толкование.

И. К. Петрова

АВИДЬЯ (санскр. avidyā, букв. отсутствие знания, неведение) – в индийской философии понятие, обозначающее незнание, составляющее причину, «корень» (мула) неподлинного восприятия мира, исходная омраченность сознания, которая препятствует постижению сущности бытия. В Упанишадах авидья противопоставлена ***Атману*** в оппозиции «незнание-знание», «неполное, искаженное знание – абсолютное знание, раскрывающееся в освобождении». При этом предполагается, что авидья представляет собой знание множественное, тогда как высшее знание («видья»), тождественное Атману, выступает единой и цельной реальностью, в которой более не различаются субъект, объект и сам акт постижения. Раздробленная авидья как бы отражает многообразие вселенной и соответствует ему; поскольку с прекращением авидьи становится недействительным весь эмпирический мир, она часто рассматривается также как онтологическая основа или вместилище этого мира, равно как и относящихся к нему конкретных психических свойств живых существ. В этом смысле авидья может выступать и как определенная сфера существования, исчезающая после достижения освобождения (***мокша***); эта сфера подчинена действию ***кармы*** и включает все объекты, определяющие собой деятельный и познавательный опыт человека, в т. ч. и сами тексты откровения – шрути («Мундака-упанишада», I. 2.9-10). В Упанишадах встречается также более частное противопоставление авидьи как «знания обрядов» «видье» как медитации на определенных богов («Иша-Упанишада», 9-11); при этом подчеркивается, что оба эти способа, практикуемые порознь, не ведут к освобождению, то есть должны непременно сочетаться друг с другом. Здесь видья сведена по существу к ряду предварительных условий (аскеза, следование ритуальному предписанию), которые предшествуют более глубокому усвоению ведического откровения.

Понятие авидьи играет значительную роль в индийских религиозно-философских системах, где она берется по

преимуществу в своем гносеологическом аспекте и трактуется как неумение отличить вечную и подлинную реальность от временного и неподлинного. В ***санкхье*** авидья (или аджняна – незнание) выступает как причина страдания, пресекаемая благодаря «различающему знанию» (вивека-джняна). В ***йоге*** авидья – это одна из пяти ***клеш*** (загрязнений) сознания, которые мешают должному сосредоточению и освобождению. Согласно ***ньяе***, авидья (или митхья-джняна – ложное знание) приводит к отождествлению Атмана с телом и психическими функциями; после ее прекращения исчезают какие бы то ни было желания и действия, т.е. индивид уходит из-под власти кармы. В учении ***буддизма*** (прежде всего в ***сарвастиваде***) авидья выступает как одно из причинно обусловленных «звеньев» (нидана) сансарного цикла человеческого существования. Именно в авидье коренится иллюзорное представление о постоянстве и реальности индивида; поэтому она считается первым элементом сансарного цикла, в какой-то мере определяющим собой остальные. Вместе с тем неведение совершенно лишено здесь какой-либо онтологической или космологической значимости и сводится к омраченности сознания, которое рассеивается после «пробуждения» (бодхи).

Особенно значительно место авидьи в философских построениях ***адвайта-веданты***, где она трактуется как вселенская сила ослепления. С одной стороны, авидья укоренена в каждом индивидуальном сознании, она побуждает человека ложно отождествлять себя с конгломератом телесных и психических свойств и тем самым искажает и затемняет правильное восприятие высшей (парамартхика) реальности; в этом своем аспекте авидья синонимична аджняне (незнанию) и митхья-джняне (ложному, ошибочному знанию). С другой стороны, авидья выступает и как творческая сила (шакти) высшего ***Брахмана***, которая не обладает самостоятельной реальностью, подобно ***Пракрити санкхьи***, но тем не менее служит как бы иллюзорным субстратом, из которого лепится эмпирический мир; в этом аспекте авидья тождественна ***майе*** (волшебной иллюзии), создающей эмпирическую, или «практически пригодную» (вьявахарика), реальность. Именно авидья создает своего рода «двоемирие», когда бытие распадается на два уровня существования: высшую реальность Атмана-Брахмана (уровень видьи, или парамартхика-сатья – высшей истины) и относительно реальную оболочку феноменального мира, как бы обволакивающего эту сердцевину (уровень авидьи, или вьявахарика-сатья – практической истины). На втором уровне, в сфере феноменального существования, степень реальности и знания значительно ослаблена и ограничена; она поддерживается лишь отсвечиванием Атмана в эту оболочку, однако даже такого отблеска достаточно, чтобы авидья отличалась от простой ошибки или чистой негативности (бхрама). Последователи ***Шанкары***, как правило, различали два вида неведения: нирупадхика-авидья (неведение без привходящих ограничений), обладающее «силой сокрытия» (аварана-шакти), т.е. выступающее причиной искаженного знания отдельной души, и сопадхика-авидья (неведение с привходящими ограничениями), наделенное «силой дробления» (викшепа-шакти), с помощью которой Брахман способен проецировать вовне вселенную и множество душ. Однако для Шанкары с его стремлением онтологизировать психологию и гносеологию оба аспекта авидьи полностью совпадают, а сама она есть временное наложение (адхьяса, адхьяропа) свойств на бескачественный Атман, окружающая его миражная кажимость (виварта). Реально существует только Атман, т.е. чистое знание, авидья же не может быть определена ни как реальная, ни как нереальная; причина ее возникновения и сущность отношения к Атману остаются загадочными, несказуемыми (анирвачания). Неоднозначное толкование авидьи в адвайте, а также расхождения во взглядах адвайтистов относительно ее основы послужили причиной критики концепции авидья со стороны ***Рамануджи*** и других позднейших ведантистов.

Лит.: *Devanandan P. D.* The Concept of Māyā. L., 1950; *Hacker P.* Eigentumlichkeiten der Lehre und Terminologie Saṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Iśvara. – «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 1950, № 100, S. 246-86; *Idem.* Vivārta: Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder – «Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes - und Sozialwissenschaftlichen Klasse» (Wiesbaden), 1953, № 5, S. 187-242.

Н. В. Исаева

АВИЦЕБРОН – см. ***Ибн Гебироль***.

АВИЦЕННА – см. ***Ибн Сина***.

АВЛ ГЕЛЛИЙ (Aulus Gellius, Agellius – искаженная форма, преобладающая в Средние века) (ок. 125/128? – после 177?) – автор сочинения «Аттические ночи». Ученик представителя Афинской школы платонизма ***Кальвена (Кальвизия) Тавра***; во время пребывания в Афинах посещал также философа Перегрина Протея (ум. 165), обретавшегося в пригороде Афин, и Герода Аттика (ум. 177) на его даче в Кефисии; в Риме, где он жил в юности, был дружен с ***Фаворином***. Все сведения о его жизни черпаются из его сочинения. Будучи обеспечен и получив обычное для своего круга приличное образование (в 146 слушал грамматика Сульпиция Аполлинария, оказавшего большое влияние на его развитие, затем ритора Тита Кастриция), он пренебрег карьерой (хотя однажды избирался судьей) и занимался приумножением доставшегося ему в наследство состояния, воспитанием детей, самообразованием и отчасти научной деятельностью, связанной с библиографическими и антикварными разысканиями. «Аттические ночи» названы так потому, что ученые труды по их составлению, ведшиеся при свете лампы длинными зимними ночами (Praef. 4), были начаты в Аттике; состоят из 20 кн. (они писались в 146, опираются на общие источники с датируемой 158 «Апологией» Апулея, в частности на Фаворина, и были опубликованы после 177, год смерти Герода Аттика), посвященных грамматике, литературной критике, биографиям знаменитых историков, писателй, заметок по римскому праву, описанию чудесных явлений, естествознанию, отдельным наукам – медицине, арифметике, геометрии, оптике и т. п. Текст представляет собой лишенные плана заметки (commentarii) – собрание эксцерптов, фрагментов и исторических анекдотов, в т.ч. о современниках Авла Геллия, частью основанные на личных впечатлениях. Ок. 130 глав посвящены философским вопросам и рассказам о философах. Авл Гелий цитирует ***Варрона***, ***Нигидия Фигула***, ***Плутарха*** из Хероней, вспоминает о Геродоте Аттике, Тавре (его занятиях, комментарии к «Федону» - VII 14, 15, неких других комментариях – I 26, 3) и Фаворине (в частности, цитирует его «Пирроновские тропы» - XI 5, 5).

Помимо этого из Фаворина он приводит анекдоты о Писистрате, Пифагоре, Протагоре, Платоне, Аристотеле, имеющие параллели у Диогена Лаэртия.

Соч.: Noctes Atticae, rec. brevique adnotatione instruxit P. K. Marshall, vol. I (libri I–X) – II (libri XI–XX). Oxf., 1968; Les Nuits Attiques, livres I–1V, lexte ét. et trad. R. Marache. P., 1967; livres V–X. –Ibid., 1978. Livres XI–XV – Ibid., 1989.

Лит.: *Berthold H.* Aulus Gellius. Aufgliederung und Auswahl seiner Themen. Lpz., 1959 (Diss.); *Gassner J.* Philosophie und Moral bei Gellius. Innsbruck, 1972, p. 197–235; *Holfold-Strevens L. A.* Towards a chronology of Aulus Gellius. –«Latomus», 36, 1977, p. 93–109; *Goulet R.* Aulu-Gelle, Dictionaire des philosophes antiques, ed. R. Goulet, vol. 1. P., 1989, p. 675–687.

Ю. А. Шичалин

АВРЕЛИЙ АНТОНИН, МАРК – см. ***Марк Аврелий Антонин.***

АВТАРКИЯ (от греч.αὐτάρκεια) – как новоевропейский термин означает самодостаточность, самодовление, однако в текстах античных авторов слово αὐτάρκεια многозначно (переводится как «исполнение», «произвольность», «воздержность», «благосостояние», «самодовольство» и т. д.) И только в отдельных случаях отвечает семантике новоевропейского термина. Между тем новоевропейское понятие автаркии как экономической самодостаточности (= независимости) было спроецировано на древность, и автаркия стала характеризовать для европейских мыслителей реальный экономический уклад и гомеровской Греции, и военной демократии Спарты, и торговых Афин, и императорского Рима, а вместе с тем ему был придан статус экономической категории, якобы выработанной самими эллинами для описания общего для всех социальных слоев и периодов греческой и римской истории идеала. Хотя до Аристотеля экономической автаркии нет ни как термина, ни как идеала натурального хозяйства (ср. Xen., Oec. XI 10), у Аристотеля ее наличие весьма проблематично, а после Аристотеля об экономически автаркийном полисе или домохозяйстве упоминают только его комментаторы или эпигоны (см. [Arist.] Oec. 1343a11; Stob. II, 7, 26.48–62; [Archyt.] apud Stob. 4.1.138.45–60), в научной и энциклопедической литературе 20 в. рисуется стройная схема: автаркия – первоначально экономический принцип примитивного (натурального) домохозяйства, затем политический принцип независимости самообеспечивающегося государства, затем этический принцип жизни ни в чем не нуждающихся древних мудрецов и, наконец, у неоплатоников и отцов Церкви – теологический принцип бытия Бога.

Как философский термин автаркия была создана, по-видимому, Демокритом в рамках характерной для философа полемики с обыденным языком и воплощенными в нем расхожими представлениями о благе и счастье. До Демокрита существовало только прилагательное αὐτάρκης, причем αὐτο в греческом значит не только «само-», но может обозначать и естественность, чистоту состава, идентичность, совместность, точность, возвратность, совпадение, личную причастность, усиление, изобилие (позднее использовалось для образования группы «философских слов», обозначающих платоновские идеи соответствующих предметов: αὐτοάνθρωπος, αὐτογραμμή etc.). Корень ἀρκ- также обладает не абстрактным значением «быть достаточным», а более конкретным: «удерживать и отклонять все плохое от живого, защищать от гибели живое и защищаться»; ἀρκιος – надежный, или обеспеченный, причем тоже с точки зрения сохранения жизни. В слове «автаркия» αὐτο- обозначает усиление выраженной в корне способности жить и сопротивляться гибели, поэтому автаркийным греки называли не любые вещи, но живые существа в их полноте и неущербности, их тела, органы, функции и беспрепятственные отправления тела или, например, недра земли как живую, родящую силу (см., напр., Aesch. Cho. 757; поэт 6 в. до н. э. цит. у Платона: Epist. 310a4–10; ср. πανταρκής – всесильный: Aesch. Pers. 855). Позднее прилагательное «автаркийный» становится синонимом для «достаточный», сохраняя, однако, связь с медицинским контекстом (несколько сот раз встречается у Галена), а существительное (αὐτάρκεια и τὸ αὔταρκες) используется только в философском языке. У Демокрита и прилагательное, и существительное засвидетельствованы по два раза в диетико-гигиенических рекомендациях, из которых вырастает особое этическое отношение к внешним благам: «При автаркии пищи ночь никогда не бывает слишком длинной» (fr. 209, 1 DK); «Пребывание на чужбине учит автаркии образа жизни: ячменная лепешка и соломенная подстилка – вот самые сладкие лекарства от голода и усталости» (246, 1). Автаркийными у Демокрита бывают также естество (природа), противопоставленное случаю, и трапеза как дар умеренности, а не роскоши (fr. 176,2; 210, 2). Поздние источники приписывают полагание автаркии целью жизни также софисту Гиппию (Suda) и Гекатею Абдерскому (Clem. Strom. II 184, 10 St.), но терминология в обоих случаях едва ли аутентична. Авторство Демокрита для термина косвенно подтверждается появлением этого редкого слова в знаменитом 17-м письме Гиппократова корпуса, где воспроизводится якобы слышанная Гиппократом речь самого философа. Демокрит противопоставляет безграничному рвению вожделения «созерцание благодаря автаркии изобильной природы — всеобщей кормилицы». Демокрит – автор нескольких полемических терминов этики: если толпа именует счастье «благо-демония» («благодолие») (εὐδαιμονία) или «благо-случай» (εὐτυχία), то Демокрит придумывает термины, которые помещают источник счастья внутрь человека – благо-душие (εὐθυμία) и благо-состояние (души, εὐεστώ). Автаркия также была неологизмом и морфологическим (существительное, а не прилагательное), и – главное – семантическим. Αὐτο- в термине Демокрита дает не усиление, а точность, отсутствие выхода за строго ограниченные пределы, тем самым автаркия у него обеспечивает минимальные жизненные потребности и имеет коннотации естественности. «Природное богатство» тождественно «автаркии образа жизни», богатство равно аскезе, в чем и заключен вызов общепринятым представлениям. Мерцающий смысл, с амплитудой значений от «абсолютной полноты» до «аскетического минимума», делает проблемой понимание термина в каждом данном контексте.

Платон только однажды обратился к «Демокритову» термину, завершая рассмотрение удовольствия и разумности (Phileb. 67a7): благо есть нечто совершенное и достаточное, удовольствие же и разумность не блага, ибо «лишены автаркии, то есть силы (δύναμις) совершенного и достаточного». Т. о. Платон задал противоположную по сравнению с Демокритом семантическую перспективу

автаркии с опорой на традиционное общеязыковое значение, согласно которому в термин вкладывается идея максимума, а не минимума. В «Тиме» автаркийно «тело космоса» – живого бога: оно устроено так, чтобы получать пищу от себя самого и не нуждаться ни в чем; космос автаркиен и духовно, его душа простирается из центра и все объемлет, так что он может пребывать в общении с самим собою и познании себя (Tim. 33e, 68d). В позднейшей метафизической им теологической традиции – от Хрисиппа (fr. 604,7) и Тимея Локрского до неоплатоников и христианских богословов продолжена эта платоновская линия: автаркия как синоним абсолютного бытия, абсолютной божественной полноты и прежде всего как атрибут Бога перешла впоследствии в ***апофатическую теологию***. Всякое сознательное использование слова в философских контекстах после Демокрита и Платона будет иметь дело с выбором между заданными ими альтернативами или их примирением и согласованием.

Проповедь Демокрита, повидимому, имела своего сторонника в Сократе; и хотя аутентичность его дикции не может быть доказана, у Ксенофонта из пяти прилагательных «автаркийный» четыре связаны с Сократом: Сократ считал порочным нуждающегося в других, не автаркийного, человека, полагая, что мудрец тем ближе в божеству, чем меньше у него потребностей, а божество автаркийно, потому что таковых не имеет; сам Сократ был «в высшей степени автаркиен», причем это его свойство распространялось не только на материальную, то и на духовную сферу и в материальной означало умеренность, скромность, а в интеллектуальной и духовной ровно наоборот – обеспеченность богатством мудрости, знаниями, интуицией добра и зла (Mem. 1.2.14.5; 2.6.2.2; 4.7.1.3; 4.8.11.11). И у Платона и сущеествительное «автаркия», и три из пяти прилагательных «автаркийный» вложены в уста Сократа, который применяет это прилагательное только к человеку, тогда как в устах иных персонажей оно отнесено к космосу и богу (демону).

Мысль о том, что мудрец *ни в ком и ни в чем не нуждается* и тем подобен богу, стала общим местом послесократовской философии (особенно кинической и стоической). Возможно, Сократ передал ученикам и термин Демокритовой чеканки. Автаркия непременно характеризует Антисфена и Диогена. Автаркия добродетели для счастья – излюбленная *максима стоика* Хрисиппа и т. д. Внешние «блага», здоровье, богатство – это и не блага, с этической точки зрения они «безразличное» (***адиафора***) и могут использоваться и хорошо, и дурно. Вся кинико-стоическая традиция сосредоточена на индивидуальной автаркии человека, прежде всего мудреца-философа, как на его духовно-практической гигиене, хотя у поздних стоиков (напр., *Посидоний*, Diog. L. VII, 103; 128) и перипатетиков внешние блага признаются в какой-то мере необходимыми условиями счастья. Формулировки этой идеи в школьной философии без контекста (как в псевдо-Платоновых «Определениях») легко могут быть приняты за формулировки экономического принципа, главным образом из-за многозначности термина ἕξις (букв. владение, обладание). «Автаркия – это совершенство в приобретении благ; владение (ἕξις), благодаря которому те, у кого оно есть, сами над собой начальствуют» («Определения» 412 B 6 сл.). Однако определение автаркии как «ἕξις с широтою свободного довольствования чем угодно, находясь меж нищетой и роскошью» (Stob. 2.7.25.47) ясно обнаруживает контекст не экономики, а нравственной философии (ср. у ап. Павла: «Я научился быть автаркиен в тех обстоятельствах, в каких нахожусь; знаю, как жить в нищете, знаю, как в изобилии», Phil. 4.11-12). Есть немалая доля иронии в том, что принципы индивидуальной свободы безземельных и бессемейных бродяг-интеллектуалов эпохи эллинизма и империи были приняты в современной науке за хозяйственные принципы крестьянства патриархальной поры.

Для формирования в европейской науке представлений об античной экономической и политической автаркии важнейшую роль сыграли 1) «Политика» Аристотеля, в начале которой заявлено, что «автаркия – цель и наилучшее для полиса» и что «совершенный полис обладает пределом всякой автаркии благ», 2) пассаж из «Государства» Платона, где говорится о происхождении полиса из потребности друг в друге самих по себе неавтаркийных людей, 3) речь Перикла у Фукидида, где Афины названы автаркийнейшим полисом для мира и для войны (Thuc., II, 36, 3). Но уже Перикл не сводит автаркию полиса к сумме ресурсов граждан, а трактует ее как совершенство социальной структуры, сообщающей это качество своим членам. Полис делает «тело» гражданина автаркийным, дополняя каждого физического индивидуума до состояния полной проявленности его возможностей: несамодостаточный по природе человек становится самодостаточным в качестве гражданина. Утопия Перикла у Фукидида противостоит пессимизму Геродотова Солона, у которого «Не автаркийное тело человека» (Hdt., I, 32, 8), т.е. сам человек предстает не как часть защищающего его социума, а один на один с природой, судьбой и завистливыми богами. У Платона в «Государстве» Сократ также сначала высказывает предположение, что «полис возникает, когда каждый из нас оказывается не автаркийным, а во многом нуждающимся» (Resp. 369b5-7; Arist. Eth. Nic. 1178b34), но в ходе всего рассуждения в целом выясняется, что автаркия полиса не сводится к суммированию ресурсов неавтаркийных по одиночке людей (ср. у Полибия: автаркийные (=воздержанные) спартанцы в сумме образуют не автаркийный, но агрессивный полис: 6.48.7.4) и что устрояет полис действительно другое начало – а именно справедливость.

Аристотель использует слова «автаркия» и «автаркийный» едва ли не больше, чем его предшественники, вместе взятые. Как систематизатор предшествующего знания в биологических сочинениях он использует медико-физиологическую автаркию, в логических автаркия означает логическую достаточность, в космологических термин характеризует зримые божества, небесные тела, которые ведут блаженную и самую автаркийную жизнь; в этических сочинениях автаркия определяет конечное, совершенное благо и счастье. Аристотель применяет автаркию для обозначения и изобилия, и идеала скромности. Но главным созданием Аристотеля была автаркия как цель полиса, представляющая собою совмещение всех автаркий: биологической, этической и космической, а также особой «философской», или «идеальной».

Понятие экономической автаркии у Аристотеля не вполне оформлено. Квазиэкономическая автаркия на глазах вырастает из биологической «диетической» автаркии и тотчас приобретает этическую окраску. Перечисляя в начале «Политики» различные образы жизни, Аристотель называет кочевников, земледельцев, охотников и разбойников. Эти

образы жизни продолжают ряд травоядных и плотоядных. Номады и земледельцы – это аналоги разных пород животных, образ жизни определяется способом добывания пищи. Чем больше способов добывания пищи человек умеет соединить, тем он автаркийнее. И как насыщение – естественный предел потребления пищи, так и для хорошей в этическом смысле жизни автаркийная собственность – это собственность, имеющая «естественный» предел. Полисная же автаркия предполагает удовлетворение нужды не только и не столько в необходимом, сколько в прекрасном – духовное единство («согласие») граждан, моральная потребность в справедливости (1252b30). Автаркия полиса основана, по Аристотелю, на сложной уравновешенности общественной структуры, обеспечивающей, однако, функции «души», а не «тела» государства: автаркийное бытие он приписывает только тем, кто участвует в совещательной и судебной власти. Автаркия в полисе аналогична способности организма к поддержанию своей жизни замкнутого, отдельного существа; услуги рабов, ремесленников, наемных воинов и других неполноправных категорий населения аналогичны пище, воде и воздуху – всему, что, находясь вне организма, питает его. Домохозяйство автаркий нее человека, полис – домохозяйства; автаркия полиса – это зрелость человеческой общности, достигшая своего полного «природного» развития. По Аристотелю, все происходящее в соответствии с природой достигает идеального состояния – таков и его совершенный полис, напоминающий космос из «Тимея», и так же, как космос, не имеющий внутри себя начала разложения, старения и умирания. В Аристотелевой автаркии начинает слышаться αὐτο- из слов с «философским», идеальным значением. За пределами полисной автаркии Аристотель оставил зверя и бога, автаркийных поиному, без включения в полисный организм. После крушения полисной системы, теоретически обоснованной Аристотелем, именно такого типа автаркия стала предметом моральной и теологической трактовки в эллинистическую эпоху: автаркия как самоограничение индивидуума, ориентированное на природу, а не на цивилизацию, и автаркия как абсолютная полнота божества.

В эллинистических философских школах автаркия могла принимать вид ***апатии***, ***атараксии***, апраксии и тем самым пониматься как исключительно внутреннее состояние, внутренняя свобода, не зависящая от случая и внешних условий, или допускать разницу между жизнью блаженной и наиблаженнейшей, которая предполагает наличие и внешних благ (Sen. Epist. 85, 18; Cic. Tusc. 5, 10, 29-30, Acad. 2, 42, 131; 4, 6, 14; Clem. Strom. 2,133) или друга у перипатетиков и Эпикура. От этого круга представлений отходит Плотин, для которого автаркией обладает в полной мере только ***Единое***, существующее из самого себя (Enn. V 3, 17.1 сл.; VI 9, 6.16 и др.). ***Ум-нус*** уже обладает автаркией в меньшей степени, ибо нуждается в мышлении и познании себя (V 3, 13). Если для стоиков равенство себе есть благо, то для Плотина Ум обладает благом и, значит, автаркиен (V 3, 16.30). Пафос человеческого самоосвобождения исчезает: человек не обладает самосущностью (VI 8, 12), мудрец не имеет в самом себе основы бытия, и доступная ему автаркия покоится на его причастности трансцендентному благу (I 4, 4–5; VI 8, 15). Вместо самозамкнутости эллинистического мудреца мудрец Ямвлиха через молитву участвует в беседе божества с самим собой (De myst. 1.15). Для христианской мысли не характерна опора добродетели на себя самое. Хотя мученик с его равнодушием к телесным страданиям похож на древнего киника, но вместо добродетели у него вера. Отрешенность от дольнего мира строится на вере в мир горний, а не на моральном и интеллектуальном превосходстве мудреца. История автаркии как идеи представляет собой историю античной антропологии, которая от представления о тотальной зависимости и несамодостаточности человека перешла к мысли о восполнении человека в социуме (полисе), с крушением полиса – к проповеди внутренней свободы от мира, а затем к преодолению человеческой несамодостаточной природы через слияние с самодостаточным божественным началом в созерцании, молитве, вере.

Новый «экономический» смысл автаркии как хозяйственного (натурального) уклада в научный обиход ввел немецкий политэконом Иоанн Карл Родбертус, однако и он, и его последователи приписывали его самой античности. В историко-экономических дискуссиях последней трети 19 в. (Мейер – Бюхер) экономическое значение становится привычным, а затем, в период между 1-й и 2-й мировыми войнами, переходит в лексику идеологического обеспечения одновременно и изоляционизма, и экспансии (линия преемства: Родбертус – учитель Бюхера, Бюхер – Хазебрека, Хазебрек – Лаума). В Италии и Германии, сравнительно недавно объединенных и «самоуправляемых», автаркия, слившаяся с «автархией» (самоуправление), делается лозунгом, за которым стоит уже «всеохватное мировоззрение» тотального обособления нации (Фрид). Флуктуация от максимума до минимума сопровождает автаркию и в этой роли пропагандистского лозунга итальянского и немецкого фашизма: от неограниченных экспансионистских аппетитов 30-х гг. 20 в. до призыва к немецким хозяйкам весной 1945 готовить «полноценный обед» из того, что растет в собственном палисаднике. Исходное мерцание смысла потенцировано в европейской культуре непроясненными (неизученными), а потому многозначительно гулкими высказываниями древних авторитетов. В результате автаркия становится средством интеллектуального самогипноза, который распространяется не только на фашистских идеологов (см., напр., *Frid F.* Autarkie. Jena, 1932), но и на либеральных ученых. Джон Фергюсон пишет о классической Греции как о «триумфе автаркии», бесконечно расширяя сферу применения термина: автаркия характеризует у него не только полис и мудреца, но и храм как архитектурное произведение, и трагедию, и эпиграммы и т. п. (*Ferguson J.* Moral values in ancient world. L., 1958, p. 133–138).

Автаркия в экономике может обозначать «идеальный» нулевой уровень импорта, по отношению к которому исчисляется интегрированность страны в мировое хозяйство. Автаркия в политике – установка на изоляцию страны и исключение ее из мирохозяйственных связей, а также обслуживание этой тенденции – институциональное, идеологическое и проч.

Лит.: *Novak J.* L'idée de l'autarcie économique. P., 1925; *Laum B.* Die Geschlossene Wirtschaft. Soziologische Grundlegung des Autarkieproblems. Tüb., 1933; *Schörer* E. Der Autarkie-Begriff im Wandel der Zeit. – «Schmollers Jahrbuch fur Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschem Reiche», 1941, 65 Jg., Heft I, S. 303–338; *Festugière A-J.* Autarcie et communauté dans la Grèce antique. – *Idem.* Liberté et civilisation chez les Grecs. P., 1947, p. 109–

126; *Predähl A.* Aussenwirtschaft. Weltwirtschaft, Handelspolitik und Währangspolitik. Gött., 1949; *Wilpert P.* Autarkie. – «Reallexicon für Antike und Christentum», Bd. I, 1950, cols. 1039–1050; *Wheeler M.* Self-Sufficiency and the Greek City. – «Journal of the History of Ideas», 1955, 16, p. 416-420; *Helander S.* Das Autarkie-Problem in der Weltwirtschaft. B.–München, 1955; *Rich A. N. M.* The Cynic Conception of Autarkeia. – «Mnemosyne», 1956,9, S. 23–29; *Adkins A. W. H.* Friendship and «Self-Sufficiency» in Homer and Aristotle. – «Classical Quarterly», 1963, 13, p. 30–45; *Hasebroek J.* Trade and Politics in Ancient Greece. N. Y., 1965; *Warnach W. E.* Autarkie (antik), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd 1. Basel-Stuttg., 1971, S. 685–690; *Gigon O.* Antinomien im Polisbegriff des Aristotelcs. – Hellenische Poleis, ed. E. Ch. Welskopf. B., 1974, Bd. IV; *Gaiser K.* Das Staatsmodell des Thukidides: zur Rede des Perikles für die Gefallenen. Hdlb., 1975; *Austin M. M., Vidal-Naquet P.* Economic and Social History of Ancient Greece. Berkley–Los Angeles, 1977; *Kidd I. G.* Posidonian Methodology and the Self-Sufficiency of Virture. – Aspects de la philosophie hellénistique. Gen., 1986, p. 1–21.

Н.В. Брагинская

АВТОНОМИЯ И ГЕТЕРОНОМИЯ – в практической философии Канта два противоположных и в нравственном отношении решающих качества определения воли к хотению и поступку. Автономной является воля, которая сама дает закон своей действия или может мыслиться как сама для себя законодательная (от греч. αὐτός – сам и νόμος – закон; самозаконие). Гетерономная воля, заимствующая норму своего воления и поведения не из своего разума, но из иного (от греч. ἕτερος – иной; инозаконие). Идея автономии родилась как своего рода кантианская гипертрофия закона бескорыстия: Кант подчеркивал, что нравственная воля отвлекается от всякого частного интереса и руководится лишь принципом разума как всеобщего практического законодателя и что в то же время этот разум есть общечеловеческое достояние. Правомерное притязание всякого человека на моральную разумность обосновывает допущение, что нравственным может быть признан только тот закон, который дается собственным нашим разумом или может быть представлен таким образом данным; законно поступающая воля в таком случае не должна искать ни в себе, ни в объекте ничего, кроме интереса собственного всеобщего законодательства. Идея автономии каждой воли разумного существа подает философу мысль сформулировать сам верховный принцип нравственности в духе автономии воли: всякий принцип воли должен иметь возможность представить собою принцип возможного всеобщего нравственного законодательства; поступай так, чтобы твоя воля во всех своих актах могла быть автономна. Автономия предстает с этой точки зрения как подлинный и даже единственный закон морали. Поскольку из автономии воли «следует» вся моральность, оказывается возможным построить некую систематическую этику автономии. Однако эта линия мысли стоит у Канта в противоречии с убежденностью в автономии всякой разумной воли без различия и в том, что эта автономия составляет метафизическое основание достоинства человека и вообще разумной природы. Метафизика автономии составляет важную предпосылку кантианской философии рационального естественного права. Однако категорические императивы этики автономии не могут иметь смысла в метафизике автономии; напротив, категорическая этика автономии предполагает радикальную гетерономию воли всех даже гипотетических ее субъектов. Во имя сохранения категорического характера нравственно-обязывающей силы норм этики автономии хотя бы одна воля должна все же представляться в ней действительно автономной. В отличие от метафизики автономии этика автономии существенно религиозна по своим предпосылкам. Всякий иной определяющий волю закон, если он не выражает собою собственного законодательства воли, характеризуется Кантом как имеющий своим следствием гетерономию воли. Гетерономия есть «неподлинный» принцип нравственности, подчиняющий волю всеобщему же закону, источником которого является, однако, нечто нетождественное нравственной самости воли. Известное свойство объекта воли, а не она сама определяет практическую норму. По Канту, в таком случае всякая норма неизбежно имеет условно-гипотетическую силу; желание нравственно ценного обусловлено желанием объективного содержания воли. Категорическое веление здесь невозможно. Гетерономная воля не свободна; напротив, свобода воли синонимична автономии.

Идея автономии воли стала ключевой в нравственной философии Фихте. Свобода и самостоятельность практического разума в каждом личном духе становится у Фихте центральным содержанием нравственного долга; усматривая в природе личного духа «влечение к абсолютной самостоятельности» и признавая в то же время практическую свободу за несомненный метафизический факт, Фихте не может обойти ключевого противоречия автономной этики. Терминология «влечения» к свободе ориентирует на этическую идею, означающую отказ от метафизики личной автономии. Фихте требует, чтобы акт самоопределения личного духа мог быть хотя бы мыслим как стоящий в ряду, завершение которого придаст Я совершенную свободу и независимость. Этот поворот темы автономии делает ее основой для философии нравственной истории духа, рассматриваемой как история прогрессирующей свободы. Автономия есть уже идея, прямо подводящая к этике и философии истории типа гегелевской. Но это означает также признание фактически неустранимой зависимости реальной воли, на фоне которой тезис абсолютной свободы самосознания и самоопределения вновь выводит в религиозно-онтологическое измерение. Нравственной истории как культуре нравственной свободы противостоит замкнутая в себе жизнь реально свободного абсолютного Я. В этом отношении движение системы Фихте в направлении абсолютного идеализма было в немалой мере предопределено дилеммами автономной этики.

В дальнейшем проект автономной этики практически не нашел развития в европейской мысли. Характерно, что как формы, в которых воспринимали идею автономии относившиеся к ней с одобрением (ранний В. С. Соловьев), так и формы, в которых отвергали ее критики, находились в русле все той же альтернативы метафизики и этики автономии, и речь шла либо о неприятии радикально-конструктивистских выводов метафизической теории автономии (самозаконодательства воли, действительно едва ли совместимого со свободой от всякого интереса), либо ограничении смысла автономии автономным принятием закона в максиму, автономным подчинением воли объективному или абсолютному добру. Такое ограничение вполне гармонирует с желанием кантианского разума остаться в своем качестве морального законодателя сугубо формальным, т.е. ограничиться только способом самоопределения воли к добру, не вдаваясь в содержание последнего и подозревая во всякой содержательной этике гетерономию; но

если вполне последовательно провести мысль о формальном характере автономного воления и, напротив, о гетерономном характере всякого содержания воли, навязанного ей как закон, окажется, что и этика метафизического автономизма должна быть в решающем отношении признана гетерономной. Постигающие это критики (Ф. Баадер, в известном смысле Н. А. Бердяев) находят поэтому порок автономизма именно в его метафизической претензии: самозаконном творчестве особого Я именем всеобщего. Благосклонные к автономизму авторы также часто старались показать совместимость его с признанием абсолютной ценности в морали, с надличным законом совести: своеобразной попыткой примирения этики положительно-личной свободы с теономно-христианским миросозерцанием могут считаться философские проекты И. А. Ильина и Н. О. Лосского.

Лит.: *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов [II-III]. – Соч., т. 3. М., 1997; *Он же.* Критика практического разума. – Там же; *Fichte J. G.* Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. – Fichtes Werke, hg. V. I. Fichte, Bd. IV: Zur Rechts- und Sittenlehre II. (Reprint). B., 1971, S. 1-62; *Prauss G.* Kant über Freiheit als Autonomie. Fr., 1974; *Dorschel A.* Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel. Hamburg, 1992.

А. К. Судаков

АВТОНОМНОСТЬ (от греч. αὐτός – сам, νόμος – закон; самоуправление) – характеристика высокоорганизованных, прежде всего живых и социальных, систем, означающая, что функционирование и поведение таких систем определяется их внутренними основаниями и не зависит от воздействия внешнего окружения.

При анализе автономности основное внимание, как правило, уделяется проблеме независимости. Независимость является определяющим. Автономность объектов и систем есть прежде всего их действие по внутренним основаниям, по внутренним побуждениям, по законам функционирования своей внутренней организации. Соответственно этому и строится система базовых понятий, выражающих идею автономности. При характеристике автономных живых систем первостепенное значение приобретает проблема внутренней активности при их функционировании и поведении. Эта внутренняя активность – важнейшее и исходное начало в понимании живого. Ее отмечали и зачастую абсолютизировали все естественнонаучные и философские направления, стремившиеся раскрыть тайны живого. Напр., витализм провозглашал наличие особой «жизненной силы» (энтелехии, психеи, археи) у живых систем, определяющей их особенности; проблема активности ныне рассматривается и на уровне микрофизики.

Раскрытие природы активности составляет одну из наиболее важных задач науки, при этом в современных исследованиях выделяются два аспекта – энергетический (силовой) и информационный (сигнальный). Активность систем опирается на их энергетику, на способность аккумулировать и освобождать значительные количества энергии. Вопросы энергетики живого ныне активно рассматриваются в рамках биофизических и биохимических исследований. Информационный аспект касается вопросов управления, т.е. взаимодействия структурных начал в организации живого.

Внутренняя активность автономных систем определенным образом упорядочена, канализирована. Проблема канализирования есть проблема самодетерминации автономных систем. Анализ последней опирается на разработку таких понятий и категорий, как «управление», «цель», «целенаправленность», «обратная связь», «разнообразие», «принятие решений», «потребности», «интересы», «эффективность» и др.

Значение автономности, внутренней активности систем следует рассматривать в плане эволюционного учения; автономность сложных систем и подсистем оправдана, когда содействует повышению эффективности функционирования и поведения систем в целом, расширению ареала их существования.

Идея активности впитала в себя то новое, что выработано в ходе становления теории вероятностей и ее многочисленных приложений к познанию реальных процессов и что закреплено в представлениях о случайности. Идея случайности противостоит концепции жесткой детерминации с ее трактовкой причинности как некоторой внешней силы, действующей на тела и вызывающей в них изменения.

Идея активности предполагает наличие внутренней динамики и самодетерминации функционирования и поведения систем. Приложения идеи автономности к социальным процессам привели к представлениям о свободе как условии и предпосылке развития общества и человека к выдвижению этического принципа автономности: «Автономия есть... основание достоинства человека и всякого разумного естества» (*Кант И.* Соч., т. 4, ч. 1. М., с. 278).

Автономные системы весьма разнообразны: говорят о разнообразии функций, о высокой специализации автономных систем, проявляющейся в разнообразии действий по отношению к окружающей среде и другим автономным системам. Автономность важна для организации общества, когда национально-территориальные объединения самостоятельно осуществляют функции государственной власти. Самоуправление таких национально-территориальных единиц оправдано, когда оно служит совершенствованию своей внутренней организации, мобилизации их внутренних сил и резервов и повышает эффективность функционирования того целого, в которое входят эти автономные единицы.

Ю. В. Сачков

АВТОРИТАРИЗМ (от лат. auctor – создатель, основатель и auctoritas – власть) – понятие, возникшее в 19 в., буквально означает самовластное правление. Среди политических режимов (см. ***Режим политический***) авторитарный занимает промежуточное положение между крайне правыми, деспотическими, тоталитарными и умеренно демократическими. Конкретные авторитарные режимы могут быть ближе или к правому, или к левому политическому флангу и принимать или либерально-демократический облик (правление де Голля во Франции), или право-консервативный, реакционный и деспотический (правление Перона в Аргентине, Салазара в Португалии и др.). Основные черты авторитаризма: концентрация и централизация личной власти, командное управление; снижение роли представительных институтов; сведение к минимуму оппозиции, автономии политических и общественных организаций (партий, союзов и т. п.);

ограничение в целом ассоциативной жизни общества; сокращение самоуправления; иерархический тип руководства во всех областях жизни общества (см. ***Иерархия***); требование безусловного повиновения; акцент на принуждении.

Авторитарная идеология – специфическая форма идеологии порядка, ведущая начало от идеологии реставрации начала 19 в. (***Ж. де Местр, Л. де Бональд,*** Р. де ла Тур дю Пин) с ее романтическим культом исторического прошлого, национальных героев, с развитой политической мифологией (см. ***Мифология***), с акцентом на определяющей роли власти, государства и повиновения (идея Бональда – причинный характер власти короля, дворянство как средство ее осуществления и общество подданных как следствие).

К теоретикам авторитаризма нередко относят ***Т. Гоббса***, идеолога сильной государственной власти, способной навести порядок и обуздать анархию неограниченной свободы. Среди других видных теоретиков авторитарного типа правления известны: Х. Д. Кортес (1809-53), противник ***либерализма*** и социализма, сторонник религиозно-абсолютистской модели; Ф. Ю. Шаль (1801-61) – теоретик монархического варианта авторитаризма; Г. Трейчке (1834-96) – идеолог и теоретик имперского правления Бисмарка. Исторические формы авторитаризма сменялись от реакционных к консервативным и бонапартистским, затем к либеральным, позже они пополнились националистическим, профашистским (напр., Ш. Моррас) и фашистским вариантами (режим Франко в Испании, военные хунты в разных странах и др.). Во 2-й пол. 20 в. кризисы отдельных национальных государств вызвали к жизни новые авторитарные режимы (Аденауэр в Германии, де Голль во Франции, «железная леди» М.Тэтчер в Англии и др.).

Лит.: *Maistre J.* de. Considerations sur la France. Neuchâte. 1796; *Treitschke H.* Vorlesungen über Politic. 2 Bde. B., 1897; *Adorno T. W., Frenkel-Braunswik E., Levinson D. J., Sanford R. N.* The autoritarian Personality. N. Y., 1950; *Lipset S. M.* Political Man, N. Y., 1960; L'autoritarismo e la società contemporanea. Roma, 1969; Clevages, Ideologies and Party Sistemy. Helsinki, 1964; *Almond G. A., Powell G.B.* Comparative Politics. Boston, 1966; Autoritarian Politics in modern Society. N. Y., 1970.

И. И. Кравченко

АВТОРИТАРНАЯ ЛИЧНОСТЬ – понятие, предложенное ***Э. Фроммом*** для неофрейдистского истолкования «человека толпы», представителя ***«массового общества»***, которого отличают такие черты, как консерватизм, жажда власти, ненависть к представителям других этнических групп, конформизм, догматическо-примитивные стереотипы мышления. Согласно Фромму, человек авторитарного склада испытывает фрустрацию, беспокойство и разочарование от обременительной свободы и чувства одиночества, что обостряет жажду власти, ведет к идентификации себя с авторитетом группы. Последний замещает у авторитарной личности утраченный в современном обществе авторитет отца.

Неомарксистские теоретики франкфуртского Института социальных исследований (М. Хоркхаймер, ***Т. Адорно*** и др.) в 30-40-е гг. провели исследования авторитета и семьи и также связали возникновение авторитарной личности с распадом семьи. В 1950 Адорно совместно с Э. Френкель-Брюнсвик, Д. Левинсоном и Р. Санфордом издал книгу «Авторитарная личность», где на основе большого эмпирического материала были выявлены авторитарно-фашистские ценностные установки личности (некритичность и шаблонность мышления, презрение к бедным, ксенофобия, антисемитизм). Они разработали социально-психологическую трактовку авторитарной личности, объединив типичные для нее черты: отождествление лидера с государством, вождизм (фюрерство), культ власти и повиновения, боязнь свободы и ответственности, гетерофобию, антиинтеллектуальное плебейство, догматизм и др. В ходе исследований были выделены различные типы авторитарной личности: конвенциональный, садистско-мазохистский, причудливый, меланхолический, манипулятивный. Проблемами авторитарной личности занимался также ***Э. Эриксон***. Дальнейшее развитие понятие «авторитарная личность» получило в рамках критической литературы относительно указанного исследования Адорно (К. Рогман, Г. Маркузе. Концепция авторитарной личности – социально-психологический вариант объяснения фашизма и догматизма. Она ценна для понимания проблем, типичных для современных посткоммунистических режимов и для политической жизни общества любого.

И. И. Кравченко

АВТОРИТЕТ (от лат. autoritas – суждение, совет, власть, образец) – в истории философии этическое понятие, означающее признанное влияние какого-либо лица или писания на жизнь других, тесно связанное с понятием средневекового авторства. Принцип креационизма, лежащий в основе христианского мировидения, предполагал автора бытия. Им считался Бог, возвестивший о созданном им мире в Священном писании, или Библии, которая была, таким образом, книгой-авторитетом. Тексты Библии являлись носителями Истины и потому использовались как средство верификации любых философско-теологических учений и как собрание примеров для правильной жизни. Авторитетами полагались также святые и лица, чьи писания были санкционированы для изучения, комментирования и воспитания (жития святых, трактаты, послания, молитвословия отцов церкви). Это означает, что помимо Писания авторитетом считалось и Предание. Понимание Предания в разных конфессиях неодинаково (в католицизме оно включает в себя святоотеческое наследие до ***Иоанна Дамаскина***, в православии оно не ограничено временными рамками). К числу почитаемых текстов относились также и мирские авторитеты – поэтические, логические, философские сочинения древних языческих авторов, которые были признаны предвестниками христианского вероисповедания. В их число входили ***Платон*** (прежде всего «Тимей»), ***Аристотель*** (изначально «Категории», «Об истолковании», с. 13 в. – «Физика» и «Метафизика»), Вергилий, Овидий и пр.

Установка на авторитет тесно связана с историческими (генеалогическими, хронологическими), комментаторскими установками средневекового верующего разума, основная задача которого состояла в причащении Божественной истине. Такое отношение к авторитету было связано с тем, что в первые века христианства возник особый строй мысли, ориентированный на древность, святость и правильность, а потому авторитетность. Ранние отцы церкви (Климент Римский, Игнатий Богоносец, Поликарп

Смирнский) вслед за апостолами начали создавать сыгравший большую роль в Средние века жанр посланий в форме назиданий, увещаний, притч, в которых формулировались этические максимы в связи с идеей спасения, определялись способы приобщения человека к правильной жизни, ставшие впоследствии церковными таинствами крещения, евхаристии, исповеди и молитвы. Необходимость этих тщательно прописанных процедур не доказывалась, а показывалась, что собственно и обосновывало их авторитетность. Любые доказательства, основанные на умозаключениях, перед лицом неисповедимости истины суть ненадежный источник для познания Бога. Надежным является, как полагал ***Тертуллиан***, лишь тот источник, на который можно сослаться как на «свидетельство относительно смысла, происхождения, преемства и доказательства суждений» (*Тертуллиан.* О свидетельстве души. – В кн.: *Он же.* Избр. соч. М., 1994, с. 83). Таковым является традиция, поскольку она не может быть вымышленной одним человеком, но есть нечто, принадлежащее всем. Хранитель традиции – душа обладающего речью человека. Душа дозволяет нерефлексированное употребление слов обыденного языка типа «что Бог даст», «если Бог захочет», «Бог рассудит». Высказывания такого рода превращают любую душу в свидетеля ее божественного происхождения, поскольку она открыто и свободно указывает на имя Бога. Понятая таким образом душа позволяет судить и об авторстве. В этом смысле она – пророчица, толковательница знамений, провидица событий. Она – первая авторитетная ступень познания, дарованного человеку Богом. Все последующие ступени опосредованы ею. Авторитетность души «говорит» в любом сочинении. Поскольку же в нем говорит душа, по природе близкая Богу, то необходимо доверять и своим, и тем более божественным сочинениям, ибо Писание хронологически возникло ранее других творений.

Опора на авторитет не является следствием слепой веры в догматы или иные церковные предписания. Напротив, с его помощью предполагалась возможность найти разумный ответ. Поскольку истина полагалась данной и возвещенной, то христианский ум изначально, как говорил ***Августин***, к ней «льнул», был ей причащен. Человеческий разум был верующим в разумную божественную реальность, а вера была разумной. Для средневековых интеллектуалов авторитеты были способом проверки собственного разума на правильность своих построений, суждений, умозаключений, которые могли, помимо прочего, оспаривать, критиковать сами авторитеты. Это обстоятельство нисколько не умаляло идеи авторитета, исходящей из коренящейся в душе традиционности мышления и действования.

Крушение «авторитетной» мысли началось с 13 в., когда с влиянием ***аверроизма*** и ***аристотелизма*** произошло раздвоение истины на истины разума и истины веры. Разум с этого времени начинает утрачивать свое определение верующего, а вера перестает претендовать на звание разумной. Авторитет в современном смысле предполагает уважение, достоинство, значимость в любой области жизнедеятельности.

Лит.: *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. Пг., 1924; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1979; *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. М., 1995; *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Gilson E.* Christianisme et Philosophie. P., 1949; *Idem.* Introduction à la philosophie chrétienne. P., 1960; *Idem.* L'Esprit de la philosophie médiéval. P., 1978.

С. С. Неретина

АВТОРИТЕТ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ – в широком смысле общепризнанное влияние лица или организации в различных сферах общественной жизни, основанное на знаниях, нравственных достоинствах, опыте. В узком – одна из форм осуществления власти, с помощью которой обеспечивается контроль за действиями людей и их согласование. Авторитет – комплексное интегральное качество его субъекта (носителя авторитета). Он обусловлен признанием со стороны других лиц и ограниченностью возможностей рациональной оценки и обоснования ими возникающих альтернатив. Авторитет основан на доверии к качествам и достоинствам его носителя. Авторитет приобретается, зависит от эффективности выполнения субъектом своих социальных функций и не сохраняется, если не подкрепляется последующей деятельностью. Эффективность авторитета во многом определяется взаимодействием его с другими формами осуществления власти. Авторитет связан со способностью лица или группы лиц направить деятельность и поведение человека, не прибегая к принуждению, насилию и т. д. В отличие от внешнего принуждения, опирающегося на постоянную возможность прямого применения силы (насилия), власть авторитета поддерживается моральными основаниями (нравственными качествами субъекта), рационально обоснованной системой правовых норм, обеспечивающей законность, а также харизмой политического лидера, наделяемого экстраординарными качествами (святости, мудрости и др.). Если следовать классификации ***М. Вебера***, в первом случае возникает традиционный способ закрепления авторитета, во втором – рационально-легальный, в третьем – харизматический. Легитимации подлежат все основные элементы механизма образования авторитета: институты, через которые он осуществляется, авторитетные роли носителя авторитета и способ провозглашения и структура самих авторитетных требований и распоряжений. Американский социолог Э. Шилз, развивая концепции Вебера о легитимации авторитета, подчеркнул, что авторитет – это способ принятия субъектами определенных обязательств, а провозглашаемые авторитетные нормы, распоряжения носителей авторитета принимаются на веру и на основе доверия. Речь идет о вере в некую прямую или косвенную связь с высшей «легитимирующей властью», которой может считаться воля бога, «завет» основателей государства или общества, «воля народа», «естественное право» и т. д. Т. о., не только харизматический (как полагал Вебер), но и традиционный и рационально-легальный способы легитимации авторитета, по Э. Шилзу, также покоятся на «вере в некую связь» со священным (харизматическим) источником, хотя эта связь опосредована. В современной социологии легитимация охватывает не только носителей авторитета, но и исполнителей обращенных к ним распоряжений.

Характеристика и оценка социальной функции авторитета различаются в зависимости от того, какой из выделенных М. Вебером «идеальных типов» принимается за основной и наиболее адекватный самому «принципу» авторитета. Те социологи, кто таковым считают харизматический

авторитет, связывают его с произволом тоталитарной власти, подчеркивают зависимость авторитета от политического насилия, необходимость развенчания всех и всяческих авторитетов как «идеологического камуфляжа» тоталитаризма с целью создания «общества без авторитетов», каковым они считают «подлинно демократическое» общество. Те социологи, кто отстаивают антилиберальные ценности, усматривают в авторитете необходимый инструмент «воли к власти». Те социологи, политики, кто исходит из «модели» рационально-легального авторитета, видят в нем необходимый элемент либерально-конституционной власти. Социологи и политологи, которые ориентируются на традиционный авторитет как основополагающую форму осуществления власти, расходятся в оценке его социальных функций в зависимости от того, тяготеют ли они к консервативным или радикально политическим взглядам. Если для представителей консервативных взглядов «традиционность» авторитета является условием его «стабилизирующей» функции в обществе, то для защитников радикализма традиционность авторитета – тормоз на пути «общественного прогресса».

Лит.: Технологии политической власти. Киев, 1994; *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994; *Райх В.* Психология масс и фашизм. СПб., 1997; Политические элиты России. М., 1998; *Weber M.* Gesammelte Aufzätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte. Tüb. 1924; *Lasswell H.* Power and Personality. N. Y., 1948; *Strohal R.* Autorität, ihr Wesen und ihre Funktion im Leben der Gemeinschaft. Freiburg – W., 1955; *Eckstein H. and Gurr T. R.* Patterns of Authority. A Structural Basis for Political Inquiry. L., 1975; *Watt E. D.* Authority. L., 1982; *Toffler A.* Powershift. N. Y., 1990.

Г. Ю. Семигин

АГАМА-АНУСАРА – см. ***Йогачара***.

АГАПЕ (греч. ἀγάπη – любовь от ἀγαπάω – принимать ласково, оказывать любовь, довольствоваться; лат. эквивалент – diligere) – термин, обозначающий в Священном писании и патристической литературе понятие христианской любви (милосердия). Одно из четырех греческих слов, которым соответствует в современном русском языке слово «любовь» и соответствующие слова в других европейских языках, – наряду с «филией» (φλία – любовь-дружба), «эросом» (ἔρως – страстная любовь, любовь-влечение, вожделение) и «сторгэ» (στοργή – любовь-привязанность, в частности родительская). В классических греческих текстах слово малоупотребительно (однокоренное слово ἀγάπησις, встречается в одном из приписываемых Платону диалогов, один раз у Плутарха, а также у некоторых более поздних авторов).

Начинает широко употребляться лишь в библейских текстах – при греческих переводах текстов Ветхого Завета (Иерем. 2:2; Цар. 13:15; Еккл 9:6; Песн. 2:4, 5,7), в Евангелиях (напр., Мф. 22:37-39) и апостольских посланиях (напр., Рим. 13:10; 2 Ин. 4:7). Агапе – это любовь к Богу, т.е. любовь-благоговение и любовь к ближнему, т.е. любовь-забота. Это – любовь-самоотречение, самопожертвование (Иоанн. 15:13, Рим. 5:7; 1 Ин. 3:16; Галат. 2:20), одна из трех христианских добродетелей (наряду с верой и надеждой). Также и любовь к врагам обозначается словом «Агапе» или родственными ему. Этим же словом обозначались братские трапезы первых христиан. Современная актуализация проблемы «Агапе» берет начало в 30-х гг. 20 в. – с книги А. Нюгрена «Агапе и Эрос» (*Nygren A.* Agape und Eros. 1930), содержащей анализ этих двух типов любви. «Агапе» стало темой протестантской теологии 20 в.: М. К. Д'Арси (M. C. D'Arcy), К. Барт, Д. Джилеман (G. Gilleman), Р. Нибур., П. Рамсей (P. Ramsey).

Лит.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское учение [1907]. Переизд.: М., 1996, с. 356-544; Eros, Agape and Philia: Readings in the Psychology of Love, ed. A. Soble. N. Y., 1994; *Outka G.* Agape: An Ethical Analysis. New Haven – L.-Yale, 1972.

Р. Г. Апресян

АГАССИ (Agassi) Джозеф (род. 1927, Иерусалим) – израильский философ и историк науки; ученик Поппера, близок к критическому рационализму. Профессор Тель-Авивского университета, преподает философию в университетах США и Канады. Позицию Агасси отличает своеобразный антропологизм и широта аргументации – от социальных логико-методологических разработок до религиозной тематики. Рассматривая в таком широком контексте традиционные для философии науки проблемы, он выявляет в них историко-культурное содержание. Центральную для попперовской концепции проблему демаркации между наукой и метафизикой он дополняет вопросом о демаркации между наукой и технологией, представляя возникающие между ними коллизии как источник их самостоятельного развития. Агасси, полагая, что новая эпистемология должна быть более социальной, чем психологической, в работах «Эволюция науки» (1975) и «К рациональной философской антропологии» (1977) развивает идеи институционального индивидуализма и рациональной философской антропологии.

Соч.: Наука в движении. – В кн.: Структура и развитие науки. М., 1978; Faraday as a Natural Philosopher. Chi.-L., 1971.

Б. И. Пружинин

АГАЦЦИ (Agazzi) Эвандро (род. 2 октября 1934, Бергамо, Италия) – итальянский философ и логик. Работал в Пизанском, Миланском и Генуэзском университетах; в настоящее время профессор Фрейбургского университета (Швейцария). Активно участвует в работе международных философских организаций: был генеральным секретарем (с 1978) и президентом (1988-93) Международной федерации философских обществ. Член Международного редакционного совета журнала «Вопросы философии» (с 1993). Агацци - сторонник ***научного реализма***. В развиваемой им концепции научной объективности он утверждает интерсубъективный характер научного знания и принципиальную способность каждого субъекта проверять высказывания, конструируемые другими субъектами. В рамках такого подхода исследуются процедуры образования научных объектов, при этом используются операциональные предикаты (которые определяются и измеряются с помощью эмпирических операций). Агацци исходит из концепции нелинейности научного прогресса, считая равно односторонними как модель научного прогресса логического эмпиризма, так и исторический подход к методологии науки (Т. Куна, И. Лакатоса и др.). Он отвергает радикальные варианты концепции «теоретической нагруженности» предикатов наблюдения. Значение операциональных понятий состоит из двух компонент – референциального и контекстуального значения, при этом только вто-

рой компонент является «теоретически нагруженным», а первый образует «неизменное ядро» значения понятий и дает возможность сравнения теорий. Если в процессе перехода от одной теории к другой предикаты не изменяются, то такие теории оказываются сравнимыми (а иногда даже совместимыми). Если операциональные предикаты различны, то соответственно теории несоизмеримы, так как они относятся к разным объектам (и в этом случае научный прогресс состоит в накоплении не связанных между собой научных истин). В противовес попперовской концепции правдоподобности, а также концепции частичной истины Агацци полагает, что каждая истина ограничена областью объектов, к которым она относится, и только в этих пределах она является подлинной истиной.

Соч.: Introduzione al problemi dell'assiomatic. Milano, 1961; Subjectivity, Objectivity and Ontological Commitment in the Empirical Sciences. – Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science. Dordrecht-Boston, 1977; Systems Theory and the Problem of Reductionism. – «Erkenntnis», 1979, v. 12, № 3; Commensurability, Incommensurability and Cumulativity in Scientific Knowledge. – «Erkenntnis», 1985, v. 22, № 1–3; Реализм в науке и историческая природа научного познания. – «ВФ», 1980, № 6.

В.Н.Садовский

АГНОСТИЦИЗМ (от греч. ἀγνωστος – непознаваемый) – философская концепция, согласно которой мы ничего не можем знать о Боге и вообще о любых предельных и абсолютных основаниях реальности, поскольку непознаваемо то, знание о чем в принципе не может быть убедительно подтверждено свидетельствами опытной науки. Идеи агностицизма получили широкое распространение в 19 в. среди английских естествоиспытателей.

Термин *«агностицизм»* был предложен в 1869 Т. Гексли в одном из его публичных выступлений для обозначения позиции ученого-естествоиспытателя в религиозно-философских дискуссиях того времени. Гексли рассматривал агностицизм в качестве альтернативы тем, кто полагал, что в объективную истинность ряда утверждений следует верить даже в отсутствии логически удовлетворительных свидетельств опыта. Сам Гексли всегда акцентировал гносеологический смысл агностицизма, подчеркивая, что речь идет не о доктрине, а о методе, позволяющем ограничить претензии на знание со стороны тех, кто желает знать о мире больше, чем в принципе могут подтвердить свидетельства опыта. Однако мировоззренческий аспект агностицизма неизменно выступал на передний план практически во всех реальных контекстах обсуждения этой концепции. И именно в качестве мировоззренческой концепции агностицизм становился объектом резкой и далеко не всегда корректной критики со стороны как религиозных кругов (до сих пор ему приписывают атеизм), так и наиболее последовательных материалистических направлений (отождествляющих агностицизм с субъективным идеализмом).

В своей аргументации агностицизм в целом следует гносеологическим идеям Д. Юма и И. Канта, но выстраивает эти идеи особым образом. Заметную роль в формировании агностических взглядов среди английских философов и ученых сыграл критический разбор У. Гамильтоном (1829) рассуждений В. Кузена о познаваемости природы Бога (аргументацию Гамильтона, напр., практически полностью воспроизвел Г. Спенсер). Гамильтон, исходя из идей Канта, утверждал, что наш опыт, лежащий в основании знания, ограничивается лишь причинно обусловленными сущностями, знание же, выходящее за пределы опыта, становится антиномичным. При этом он придавал этим идеям конкретную методологическую направленность: он утверждал, напр., что при попытке получить знание об абсолютных и безусловных, т.е. ничем не обусловленных конечных основаниях реальности возникают альтернативные, несовместимые описания и пр. Благодаря таким формулировкам представление о границах познания оказывалось соотносимым с повседневной практикой естествоиспытателей и приобретало вид конкретной, интуитивно очевидной для них констатации пределов познания как пределов эффективности опытной науки. Эта конкретная констатация собственно и выражает гносеологическую суть агностицизма – с помощью доступных опытной науке средств мы ничего не можем утверждать о том, что полагается абсолютным и безусловным.

Т. о., агностицизм лишь в самом общем смысле принадлежит к традиции философского скептицизма, критически оценивавшего возможности познания на основании анализа внутренних несообразностей познавательной деятельности. Специфика агностицизма связана как раз с более или менее четкой идентификацией сферы вполне успешной познавательной деятельности. Такая идентификация, конечно, ограничивает познание, но зато гарантирует, как казалось, внутреннюю гармонизацию познавательного процесса и обоснованность его результатов. Несообразности в познании возникают лишь тогда, когда познание выходит за границы вполне определенной, вызывающей бесспорное доверие сферы познавательной деятельности, и лишь в этом пункте агностицизм кладет границы познанию. Границы знания постоянно расширяются, подчеркивал Гексли, хотя за пределами человеческих познавательных способностей всегда остаются вопросы, относительно которых наука в принципе не может доставить надежных свидетельств опыта – это вопросы, касающиеся Бога и всякого рода метафизических реалий. Специфика агностицизма, стало быть, состоит в том, что он пытается использовать скептицизм лишь для того, чтобы ограничить неуемные претензии на знание и таким образом обеспечить своеобразную демаркацию интересов. Агностицизм, напр., отказывает религиозным представлениям в статусе опытного знания и соответственно призывает ученых именно в качестве ученых не участвовать в решении религиозных проблем. Однако в основе такого баланса лежит очевидная концептуальная непоследовательность, ставшая в дальнейшем основным пунктом жесткой критики агностицизма.

Агностицизм выражает позицию ученого как ученого, но при этом вне сферы его критики оказывается сама наука. Агностицизм просто не обсуждает соответствующую проблематику, ссылаясь иногда на практическую эффективность опытного естествознания, иногда на здравый смысл. С близких позиций, но более последовательно эта тема была позднее представлена в позитивистской философии: метафизическим, т.е. не имеющим эмпирически осмысленного решения, в ней объявляется и сам общий вопрос о познаваемости чего-либо (А. Айер), при этом позитивизм сместил внимание с вопроса «Что мы не можем знать?» на вопрос «Что есть научное знание?», решаемый

средствами специального исследования науки. Но тем самым позитивизм фактически проблематизирует деятельность ученых, и агностицизм, лишенный очевидных оснований, перестает существовать как особая философская позиция, он как бы растворился в позитивистских программах реконструкции науки, демаркации науки и метафизики и т. д. Эти программы оказались нереализуемыми и позднее – в рамках постпозитивизма соответствующая тематика вообще свелась к традиционному скептицизму.

Самым решительным оппонентом агностицизма является марксистская гносеология. Однако в марксистской критике агностицизма следует различать два плана. Прежде всего это весьма эффективная критика узости концептуальных оснований агностицизма, связанная с марксистской трактовкой познания как момента общественно-исторической практики. Марксизм предполагает развернутую оценку возможностей познания, основания которой выходят за рамки внутринаучной деятельности, и критикует агностицизм за узость его мировоззренческих горизонтов, за отсутствие историзма в оценке возможностей научного познания, за сведение познания только к научному познанию, а науки – к опытному естествознанию и *пр.* При всей своей жесткости такого рода критика не исключает элемент конструктивности, «позитивного снятия» агностицизма. Иным образом развертывается марксистская критика агностицизма, когда речь фактически идет не о познаваемости мира как таковой, не о том, в каких формах познание реализуется в конкретных познавательных практиках, а о признании материальности мира, агностицизм упрекают в том, что он, ограничивая познание сферой опыта (миром явлений) и отрицая познаваемость того, что лежит в основе опыта (материи, вещи в себе), встает на позиции субъективного идеализма. Но этот упрек предполагает столь расширительное понимание познания, что оно во всяком случае теряет из виду конкретные познавательные практики, и в частности те, на которых фактически основывается агностицизм. Для такого рода критики нет различий между Юмом и Кантом, между Кантом и Гекели, важно лишь, что все они принципиально отгораживают «явление» от того, что является, ощущение от ощущаемого. При этом объектом жесткой, идеологизированной критики оказывается не исторический агностицизм, а скептицизм вообще (как это имеет место в работах В. И. Ленина).

Элементы агностицизма присутствовали во многих сциентистски ориентированных философских доктринах 1-й пол. 20 в. – от прагматизма до критического реализма. В новейших течениях философии науки термин «агностицизм» употребляется, как правило, в историко-философских контекстах.

Лит.: *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965; *Huxley Th. H.* Collected Essays, vol. V. L., 1909.

Б. И. Пружинин

АГРИКОЛА (Agricola) Гюйсман; голл.: Хёйсман (Huysman) Родольф (23 августа 1443 или 1444, Бафло – 27 октября 1485, Гейдельберг) – один из основателей гуманистического движения в Германии. В его воззрениях прослеживается влияние идей итальянского Возрождения, прежде всего гуманизма Флорентийской академии и Феррарской школы, религиозно-моральной концепции Девентерской школы «нового благочестия», а также схоластической традиции Парижского университета. Большое внимание уделял изучению древних языков и переводу на классическую латынь античных и раннехристианских текстов. Рассматривал философию в качестве свода гуманистического знания, включая в ее состав физику, этику и логику; подчеркивая первостепенную роль познания свойств телесного мира, основной задачей философии считал не столько подтверждение постулатов богословия, сколько обнаружение «правильного пути жизненного поведения». В работах «Три книги о диалектическом методе определения» (De inventione dialectica libri III, 1480) и «О построении изучения» (De formando studio, 1484) стремился к антисхоластической трактовке логики, диалектики и риторики, чьи задачи он усматривал в установлении правильного метода познания и определения вещей, основанного на здравом человеческом рассудке, верных способов выражения мыслей, рассуждения и ведения спора, а также самовыражения личностью своего индивидуального внутреннего мировосприятия. В связи с этим Агрикола придавал большое значение не только языку и логике, но и владению навыками поэтического и художественного творчества. Оказал большое влияние на поздних представителей гуманизма, в т. ч. Эразма Роттердамского, а также на Ф. Меланхтона.

Соч.: Opera omnia, vol. I–II. Colonia, 1539; *Allen P. S.* The letters of Rudolf Agricola. – «English Historical. Revue», 1906, vol. XXI; In laudem philosophiae et... «Archiv fur die Geschichte der Philosophie». (B.), 1922, Bd. 34.

Лит.: *Гейгер Л.* История немецкого гуманизма. СПб., 1899; *Немилов А. Н.* Немецкие гуманисты XV века. Л., 1979; Культура эпохи Возрождения и Реформации. Л., 1981; *Ihm G.* Der Humanist Rudolf Agricola, sein Leben und seine Schriften, Lfg 1–2. Padeborn, 1893; *Velden H. E. J. V. van der.* Rudolphus Agricola... Leiden, 1911; *Faust A.* Die Dialektik Rudolf Agricolas. – «Archiv fur die Geschichte der Philosophie», Bd. 34, 1922, S. 118-135; *Rupprich H.* Die Frühzeit des Humanismus und der Renaissance in Deutschland. Lpz., 1938; *Spitz L. W.* The religious Renaissance of the German humanists. Cambr.. 1963; *Entner H.* Frühhumanismus und Schultradition in Leben und Werk des Wanderpoeten... Literarhistorische Studie mit einem Anhang unbekannter Texte. B., 1968; *Rupprich H.* Vom späten Mittelalter bis zum Barock. Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance (1370-1520), Bd. 1. Münch., 1970.

Б. А. Жучков

АГРИППА (Ἀγρίππα) (1 в. до н. э. – 1 в. н. э.) – античный философ-скептик (последователь Пиррона), которому традиционно приписывают пять скептических «тропов» воздержания от вынесения суждений: 1-й говорит о разногласиях между людьми, 2-й – о регрессе в бесконечность (положения, с помощью которых строится доказательство, сами должны быть доказаны), 3-й – об относительности истины, 4-й – о гипотетическом характере знания, 5-й – о круге в доказательстве.

Эти тропы традиционно приписывают Агриппе вслед за Диогеном Лаэртием (IX 79-88), но тот же Диоген не упоминает Агриппы в своем списке философов школы Пиррона, зато говорит о книге «Агриппа» некоего Апеллеса. Секст Эмпирик подробно описывает 5 скептических тропов, но об Агриппе не упоминает, приписывая их «младшим скептикам». Все это является основанием для сомнения в историческом существовании скептика Агриппы.

Лит.: *Секст Эмпирик.* Три книги Пирроновых положений, I 164-177/ - Соч. в 2 т., т. 2. 1976, с. 239-242. См. также лит. к ст. ***Скептицизм.***

М. А. Солопова

АГРИППА НЕТТЕСГЕЙМСКИЙ Генрих Корнелий (Agrippa von Nettesheim Henricus Cornelius) (14 сентября 1486, Кельн – 18 февраля 1535, Гренобль) – натурфилософ, богослов, гуманист эпохи Возрождения. Начальное образование получил в Кельне, завершил его в Париже ок. 1506. Состоял секретарем императора Максимилиана, в 1510 был послан с дипломатической миссией в Англию, где познакомился с Джоном Колетом и его евангельскими штудиями. В 1511-18 в Италии на службе у маркиза Монферратского и герцога Савойского. Затем практиковал врачом в Кельне, Женеве, Лионе, пока не получил приглашение от Маргариты, правительницы Нидерландов, на должность императорского историографа. После ее смерти (1530) посажен в Брюсселе в тюрьму за долги. Найдя покровителя в лице архиепископа Кельнского Германа Вида, жил в Кельне и Бонне. Однако его отношения с двором императора Карла V не сложились, и философ должен был уехать во Францию. Но и здесь его ждали преследования и арест; освобожденный ходатайством друзей, Агриппа поселился в Гренобле. Свой главный труд – трактат «О сокровенной философии» (De occulta philosophia libri III) – Агриппа долго держал под спудом, решившись опубликовать его лишь в 1531. Он посвящен защите магии как искусства. Знание, выступающее у Агриппы прежде всего как результат самопознания человека, есть именно та сила, которая подчиняет человеку любую сущность. В работе «О недостоверности и тщете всех наук и искусств» (De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et atrium, 1531) Агриппа под влиянием христианского гуманизма ***Пико делла Мирандолы и Эразма Роттердамского*** призывал вернуться к простоте изначального учения христианской церкви и подвергал критике претензии тогдашней учености на установление каких-либо обоснованных разумом или опытом положений в качестве незыблемых, абсолютных истин.

Соч.: Opera omnia, s. 1, 1600-1605; Оккультная философия. М., 1993; О сокровенной философии. – В кн.: Чаша Гермеса. М., 1996, с. 262-272.

Лит.: *Брюсов В. Я.* Огненный ангел. М., 1993; *Orsier J.* Henri Cornelis Agrippa. P., 1911; *Nauert Ch. G.* Agrippa and the crisis of Renaissance thought. Urbana, 1965.

О. Ф. Кудрявцев

АДАМ КАДМОН (предвечный человек) – в ***каббале*** первое явление Божества, универсальный архетип всего сущего. К предыстории этой концепции относятся гностические и иудеохристианские представления о человеке, талмудическая экзегеза, где «образ Божий», по которому был создан библейский Адам, предстает в виде гипостазированной сущности, а сам Адам приобретает черты божественного существа. Антропоморфные теофании Иезекииля и Даниила находят продолжение у визионеров ***Меркавы***, созерцающих Бога в облике светоносного человека космических размеров (трактат «Шиур Кома», 1 в. н. э.). Адам Кадмон – всеединство, первичный эскиз, конспект всей эманации, содержащий в нерасчлененной цельности всю полноту миров, времен и душ. Теософская катастрофа (прообраз грехопадения Адама) приводит к раздроблению всеединства, рассеянию искр (душ), заключенных в Адаме Кадмоне; собирание искр составляет суть последующего мирового процесса, завершение которого связано с эсхатологическим восстановлением тела Адама Кадмона (отсюда сближение его и Мессии в роли всеобщей души). В каббале (с 13 в.) Сефирот – члены тела Адама Кадмона. В учении Лурии Адам Кадмон – начало эманации, конфигурация первичного луча света, исходящего от ***Эйн Софа*** в Пустоту; последующие этапы эманации образуются светом, исходящим из глаз, ноздрей, ушей и рта Адама Кадмона (см. также ***Олам***, ***Сефирот***). Лит. см. к ст. ***Каббала.***

М. Шнейдер

АДАПТАЦИЯ (от лат. adaptio – приспособление) – процесс, в ходе которого устанавливается или поддерживается приспособленность системы (т. е. поддержание ее основных параметров) при изменении условий внешней и внутренней среды, напр., таких, как температура, давление, содержание кислорода. Нередко адаптацией (адаптированностью) называют и результат такого процесса – наличие у системы приспособленности к некоторому фактору среды. Понятие адаптации первоначально применялось к биологическим системам – прежде всего к отдельному организму (или его органам и др. подсистемам), а затем – к популяции организмов.

Адаптация на уровне биологических структур, функций и поведенческих решений представляет собой одно из самых ярких проявлений органической целесообразности. В силу этого вопрос о природе источников и механизмов адаптации – адаптациогенезе – один из центральных в полемике между различными концепциями биологической эволюции. Понятия адаптации и дезадаптации широко используются в психологии (напр., в концепции Ж. Пиаже) при анализе взаимоотношений индивида (личности) с окружением.

С появлением кибернетики, в которой в качестве механизма адаптации рассматривается отрицательная обратная связь, обеспечивающая целесообразное реагирование сложной иерархической самоуправляющейся системы на изменяющиеся условия среды, понятие адаптации стало широко применяться в социальных и технических науках. Однако при объяснении сложных систем это понятие имеет ограниченные возможности, поскольку отражает главным образом реактивные характеристики таких систем, исключая из рассмотрения, напр., активность.

Б. Г. Юдин

АДВАЙТА-ВЕДАНТА (санск. advaita-vedānta – веданта не-двойственности) – первая религиозно-философская школа, сложившаяся в рамках ***веданты.*** Представляет единственное последовательно монистическое направление веданты, поскольку центральный тезис о единстве ***Атмата*** и ***Брахмана*** трактуется как их абсолютное тождество. Некоторые идеи адвайта-веданты были намечены у Гаудапады (6 в.) и систематически разработаны ***Шанкарой*** (7–8 в.) в Комментарии на «Брахма-сутры» и других произведениях. Сохраняя наиболее тесную связь со священной традицией, адвайта-веданта стремилась преодолеть расхождения между «речениями о тождестве» и «речениями о различии», т.е. примирить представление о едином Брахмане как о «материальной» и «действующей» причине

мира с утверждением о его неизменности и неразделимости. Выходом из этого противоречия стала своеобразная концепция причинности, а также связанное с ней представление о различных уровнях реальности и знания, близкое буддийским доктринам. В рамках общей для веданты теории ***саткарья-вады*** (следствие имплицитно заложено в причине и ею полностью определяется) адвайта-веданта выдвинула концепцию т. н. ***виварта-вады***, или учения о видимости, иллюзорности, согласно которому вселенная обязана своим феноменальным существованием ***майе*** – завесе, или волшебной иллюзии. Подобно тому как веревка в руках факира кажется змеей, а раковина может издали представляться куском серебра, многообразные свойства мира лишь временно «накладываются» на неизменную и единственно истинную основу – Брахман. Такое наложение (адхьяса), или майя, выступает как творящая сила (***шакти***), или оборотная сторона самого Брахмана и именно она подвержена изменениям и трансформации (паринама). Высший Брахман лишен каких бы то ни было свойств (это т. н. «Ниргуна», т. е. «Бескачественный» Брахман), он вечно остается самотождественным и единым. В своем «сокрывающем» аспекте майя есть не что иное, как ***авидья*** (неведение), – не просто невежество или ложное знание, но единственный доступный нам способ восприятия и вместе с тем способ существования профанического мира. Иначе говоря, с т. з. «высшей истины» (парамартхика-сатья), с Брахманом вообще ничего не происходило, творения мира не было, а сам Брахман остается неизменно и единственной реальностью (сат); на этом уровне «высшей истины» Брахман абсолютно тождествен чистому Атману, или чистому сознанию (чит). Такой Атман-Брахман, лишенный качеств и атрибутов (ниргуна), вообще не может рассматриваться по принципу субстанции. Это, скорее, чистая основа сознания, которая никогда не может выступать объектом ни для себя, ни для какого-то иного сознания. На уровне же «профанической», «практически удобной» истины (вьявахарика-сатья) лежит вся сфера природного мира, то есть сфера майи-авидьи. Только здесь, внутри эмпирического мира, существует множественность индивидуальных душ (***джива***), и только внутри него реален Бог-творец Ишвара, который в адвайте считается «Сагуна-Брахманом», или «Брахманом, наделенным качествами». Наконец, только внутри феноменального мира действительны и источники достоверного познания (***прамана***).

Адвайта-веданта признает шесть праман (они примерно соответствуют шести праманам ***пурва-мимансы***): пратьякша (чувственное восприятие), анумана (логический вывод), упамана (сравнение), артхапатти (условное предположение), анупалабдхи (заключение об отсутствии объекта на основании его невоспринимаемости), а также агама (свидетельство священных текстов). Понятно, что все эти источники достоверного знания служат всего лишь полезными инструментами, которые помогают человеку ориентироваться в пределах природного мира; с т. зр. адвайты ни одна из них не может иметь отношения к Атману. Ограниченность сферы действия праман становится понятной, если принять во внимание, что майя-авидья создает не просто природный мир, но и все психические, ментальные функции отдельных душ. Тем не менее внутри каждой из бесчисленных душ, как ее светящаяся сердцевина, лежит чистое сознание, бескачественный Атман, изначально тождественный Брахману. Реализация этого тождества и свертывание (ниврити) иллюзорной эволюции феноменальной вселенной возможны лишь в мистическом акте растворения в Брахмане, где спадает прежнее разделение на объект, субъект и сам процесс познания. Как раз в силу такой особой природы Атмана иерархия праман в адвайте строится с учетом главенствующего положения свидетельства священного писания (агама). Именно тексты Упанишад, полные пассажей мифологического характера, метафор, притч, этимологизирующих объяснений, в большей степени способствуют «незаочности» (апарокшатвам), непосредственно-интуитивному постижению Брахмана, чем любые попытки рационального осмысления высшей реальности. Даже говоря о природе души (джива), адвайта предлагает не столько четкое теоретическое объяснение множественности душ, сколько ряд равновозможных образов или метафор. Согласно аваччхеда-ваде (учению о разделенности), душа обязана своими индивидуальными характеристиками т. н. «привходящим ограничениям» (упадхи); подобно тому, как единый эфир, или пространство, кажется раздробленным из-за расставленных в нем глиняных сосудов, единое сознание кажется разделенным из-за ограничений авидьи. Стоит убрать или разбить эти горшки – и единство пространства восстановится безо всякого урона. Так и душа после снятия временных ограничений сразу же осознает себя Брахманом. Абхаса-вада (учение об отражении) говорит о временном отражении чистого сознания в майе. А ***бимба-пратибимба-вада*** (учение об образе и прообразе) представляет образования авидьи как множество зеркальных осколков, в каждом из которых на свой лад отражается высший Атман. В ту же сферу «профанической истины» (вьявахарика-сатья) в адвайте попадает и вся обычная религиозная практика, где объектом поклонения (упасана) выступает Бог-творец – Ишвара, наделенный множеством совершенств. Подобно тому как способы рационального постижения еще не приводят адепта к высшему знанию, моральное совершенствование или накопление «благой заслуги» (пунья) отнюдь не приближают его к Брахману. С т. зр. адвайты тот, кто платит аскезой, благочестием или любовью, получает лишь «благую долю» (бхага) в следующем рождении; это не более чем способ ориентации в мире кармы, не выводящий за ее пределы. Душа, по сути своей тождественная высшему Брахману, не действует и не вкушает плодов своих действий; иллюзия сансарных воплощений Атмана раз и навсегда заканчивается, как только для него раскрывается его собственная истинная сущность – чистое, лишенное свойств сознание.

Различия во взглядах более поздних представителей адвайты затрагивают преимущественно проблемы, которые не получили однозначного толкования у Шанкары, в частности, проблему источника и основы (ашрая) авидьи, а также вопрос о природе Ишвары и дживы. Если Шанкара отождествлял майю и авидью, то его последователи склонялись к мысли, что майе скорее свойственны творящие, порождающие (викшепа, букв. дробящие) функции, а авидья выступает прежде всего как «скрывающая» (аварана) сила. В целом адвайта-веданта после Шанкары продолжала развиваться по трем основным направлениям. Первое из них берет начало в воззрениях ближайшего ученика Шанкары – Падмапады, автора «Панча-падики» («Пятиглавия»). В 12 в. Пракашатман написал комментарий к «Панчападике»; его заглавие – «Вивarана» («Разъяснение») –

дало название новой адвайтистской школе. Представители школы вивараны – Шрихарша (12 в.), Читсукха и др. – подчеркивали положительный характер майи, так что эта сила приобретала известную самостоятельность и начинала все больше походить на Пракрити санкхьи. Решая вопрос о природе души, сторонники вивараны склонялись к учению бимба-пратибимба-вада, поскольку оно предполагает отражение Брахмана в относительно самостоятельной майе. Второе направление было заложено в произведениях другого ученика Шанкары, ***Сурешвары*** (8 в.). В полемике с пурва-мимансой Сурешвара отмечал, что хотя знание ведийских текстов, будучи вербализованным и рационально упорядоченным, само по себе не может вести к постижению Брахмана, постоянное повторение этих речений уже помогает адепту продвигаться к освобождению. По Сурешваре, основой авидьи выступает не отдельная джива, но само чистое сознание. Это положение служило постоянным поводом для критики адвайты со стороны приверженцев вишнуитского течения веданты, указывавших, что, будь это так, освобождение хотя бы одной души, т.е. снятие ею авидьи, автоматически влекло бы за собой освобождение всех связанных сансарой душ. Ряд идей Сурешвары и его последователя Сарваджнятмана (10-11 вв.) нашел дальнейшее развитие в направлении ***дришти-сришти-виде*** (видение, равнозначное творению), крупнейшим представителем которого был Пракашананда (16 – нач. 17 в.). Трактуя майю как абсолютно иллюзорную, Пракашананда считал, что в адвайте не может идти и речи о причинности, т. к. существование объектов сводится к их воспринимаемости. Являя собой вторую крайнюю точку адвайты, концепция дришти-сришти ближе всего смыкается с буддийской ***виджняна-вадой***. Разработка третьего направления адвайты связана с именами ***Мандана Мишры*** (8 в., автор трактата «Брахма-сиддхи», или «Достижение Брахмана») и Вачаспати Мишры (8-9 вв., автор «Бхамати»). Вачаспати Мишра различает два вида авидьи – субъективную и всеобщую, «корневую» (мулавидья), сохраняющуюся даже в конце очередного вселенского цикла. Говоря о природе дживы, сторонники Вачаспати Мишры отдавали предпочтение доктрине аваччхеда-вада (учение о разделенности), поскольку, по их мнению, основой авидьи в любом случае остаются души, а не высший Брахман. Эту школу адвайты можно считать компромиссной между вивараной и близкими солипсизму идеями последователей Сурешвары.

Лит.: *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991; *Deussen P.* Das System des Vedānta, nach den Brahma-Sūtras des Bādarāyana und dem Commentare des Çańkara über Dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çańkara aus dargestellt. Lpz., 1883; *Max von Walleser.* Die ältere Vedānta. Holb., 1910; *Lacombe O.* L'Absolu selon le Vedānta. P., 1937; *Devanandan P. D.* The Concept of Māyā. L., 1950; *Hacker P.* Untersuchungen über Texte des frühen Advaita-vāda. Bd. I. Die Schüler Śańkaras. – «Akademie der Wissenschften und der Literatur». (Wiesbaden), 1950. № 26. S. 1907–2072; *Halbfass W.* Kumārila and Śańkara. Reinbek, 1983.

Н. В. Исаева

АДЕЛАРД Батский (Adelard de Bath) (кон. 11 в., Бат, Англия – сер. 12 в., Англия) – ученый-философ. Изучал натурфилософию в Туре, логику в Лане, много путеше ствовал по Испании, Греции, Малой Азии, Ближнему Востоку. Перевел Евклида, в теоретической и прикладной математике и астрономии шел за передовой в то время арабской наукой. Подобно представителям современной ему ***Шартрской школы*** придерживался демокритовского атомизма («Естественные вопросы»); с шартрским гуманизмом его сближает и стихотворно-прозаическая форма трактата «О тождестве и различии», синтез платонических идей с аристотелевской «филокосмией». Мир идей уживается с миром конкретных индивидов, поскольку в одном и том же Сократе совпадают единичная личность, вид «человек» и род «живое существо», различающиеся лишь с изменением направленности взгляда (respectus). Учеником Аделарда считают ***Иоанна Солсберийского***.

Соч.: De eodem et diverso, ed. H. Willner. – «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Bd. IV, Heft 1. Münster, 1903; Quaestiones naturales, ed. M. Müller. – Ibid., bd. XXXI, 1934.

Лит.: *Bliemetzrieder F.* Adelard von Bath. Münch., 1935; *Dijksterhuis E. J.* Die Mechanisierung des Weltbildes. Hdlb., 1956.

В. В. Бибихин

АДЖАТИ-ВАДА – см. ***Мадхъямика***.

АДЖИВИКА (от санскр. ājīva – образ жизни, способ существования, профессия) – в широком смысле общее обозначение тех древнеиндийских бродячих отшельников, которые зарабатывали на жизнь демонстрацией своей асоциальности; в узком – название одной из аскетических общин, основанных ***Маккхали Госалой*** (Маскарином Гошалипутрой), бывшим, по преданию, временным сподвижником джайна Махавиры. К адживикам причисляют также ***Пурина Кассапу*** и ***Пакудха Каччану***. Наибольшее влияние община адживика достигла при царе Ашоке и его последователях в 3–2 вв. до н. э., о чем свидетельствуют знаменитые эдикты Ашоки. В Северной Индии адживика слилась в дальнейшем с ***джайнизмом*** и сектами вишнуизма, в Южной Индии продолжала существовать вплоть до 14–15 вв. Имеются свидетельства о каноне адживики, который, однако, не сохранился, поэтому главными источниками сведений об учителях адживики являются буддийские и джайнские тексты (где их образы доведены подчас до гротеска), а также эпиграфика.

Отвергая обрядовое благочестие, предписанное Ведами, адживика в отличие от столь же антиведийски настроенных буддизма и джайнизма отрицала также и моральную силу ***кармы***. Человеческие действия, по адживике, морально нейтральны: сами по себе они не являются ни благими, ни неблагими. Участью человека независимо от морального характера его деяний и личных качеств управляет внешняя сила нияти – судьбы, безличного рока. В такой интерпретации карма остается только механизмом перерождения (***сансары***), которое уже само по себе очищает души. Спиралевидная духовная эволюция души по истечении периода в 8.400 000 000 махакальп автоматически венчается освобождением (***нирвана***). Сторонники адживики верили, что посвящение в их орден является свидетельством последнего перевоплощения перед нирваной и всеми силами стремились приблизить желанный конец. Отсюда их постоянные изнурительные посты и частая смерть от голода и истощения.

В классификациях душ (7 типов), в космографии и в области логики адживика близка джайнизму (некоторые средневековые индийские авторы и вслед за ними ряд

современных ученых считают адживику одной из сект джайнизма). Сторонники адживики пользовались популярностью как предсказатели будущего при дворах раджей.

Лит.: *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997; *Basham A.L.* History and Doctrines of the Ajīvikas. A Vanished Indian Religion. L., 1951; *Barua B. A.* History of Prebuddhistic Indian Philosophy. Delhi etc., 1970.

В. Г. Лысенко

АДЖИТА КЕСАКАМБАЛИ (пали Ajita Kesakambali – «Непобедимый с хитоном из волос») – индийский философ-материалист 6-5 вв. до н. э., один из старших мыслителей группы шести «диссидентствующих» учителей, воззрения которых излагаются в «Самана-пхала-сутте» Палийского канона (Дигха-никая I. 55). Единственным источником достоверных знаний о мире Аджита считает чувственный опыт, иронизируя над любым внечувственным «умозрением». Любое живое существо (в т. ч. и человек) – комбинация четырех материальных элементов (земли, воды, огня, ветра) и пространства, в которые возвращаются компоненты индивида после смерти. Индивид «разрушается» до конца, единственное реальное жертвоприношение – кремация. Нематериальные начала и другой мир отрицаются, наряду с результативностью действий, а потому отрицаются также и нормы религии и морали. Рассуждающие о пользе добродетели – пустословы. Воззрения, близкие взглядам Аджиты, были в шраманский период достаточно влиятельны, и буддистам приходилось с ними полемизировать.

В. К. Шохин

АДИАФОРА (греч. ἀδιάφορα: ἀ – отрицательная частица и διαφέρω – «различаю», лат. indifferentia, media, interjecta) – термин античной этики, означающий «морально-безразличное», то, что не имеет непосредственного отношения к моральному благу или злу. Разделение сущего на благо, зло и то, что «между ними» («ни то ни другое»), восходящее к Платону (g. 467 c; Diog. L. III 102), формировалось параллельно в академической (Ксенократ – Sext. Adv. Math. XI 3-4) и кинической (Diog. L. VI 105) традициях; к концу 4 в. до н. э. оно стало нормой. В этике Ранней Стои понятие адиафоры приобрело особое значение и стало техническим термином, обозначающим «природные», но «не зависящие от нас», «внешние» вещи, не являющиеся объектом морального выбора (конечной целью). В свою очередь адиафора делится (по принципу соответствия «природе») на «предпочитаемое» (здоровье, сила, богатство и т. п.), «непредпочитаемое» (отсутствие первого) и «безразличное» в узком смысле (не вызывающее ни стремления, ни отталкивания: две одинаковые монеты и т. п.) (Diog. L. VII 102 сл.; Sext Adv. Math. XI 59 сл.). Членение «безразличного» свидетельствовало о недостаточно строгом формализме этической теории и вызвало негативную реакцию уже среди ранних стоиков: ***Аристон Хиосский*** считал «безразличное» абсолютно безразличным и вообще не принимал его во внимание (Diog. L. VII 160). Для Средней и Поздней Стои характерен иной путь: введение «предпочитаемого» как разновидности блага в сферу целеполагания. Понятие адиафоры использовалось немецкими протестантами в учении о «средних вещах». Строгий этический формализм (Кант) не признает за адиафорой функционального значения.

Лит.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *Rieth O.* Grundbegriffe der Stoischen Ethik. B., 1933; *Reesor M. E.* The «Indifferents» in the Old and Middle Stoa. – «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 1951, p. 102-110.

А. А. Столяров

АДЛЕР (Adler) Альфред (7 февраля 1870, Вена – 28 мая 1937, Абердин, Шотландия) – австрийский психолог, психиатр, доцент Педагогического института в Вене. В 1920 примкнул к кружку ***З. Фрейда***, позднее модифицировал фрейдизм и стал одним из основателей неофрейдизма. Создатель Международной ассоциации индивидуальной психологии (1924). Его исследования по индивидуальной психологии основывались на анализе форм выражений духовной жизни человека, которые по своей сути являются общественными. Все психические расстройства Адлер связывал с нарушениями общественных контактов, усиление которых позволяет найти пути лечения неврозов, психозов и разнообразных форм отклоняющегося поведения. Истоком психических болезней является, по Адлеру, неосознанное стремление к превосходству, движимое чувством неполноценности. «Стиль жизни» человека представляет собой систему целенаправленных стремлений, которые складываются в детстве и сохраняются на протяжении всей жизни, выражаясь в потребности к самоутверждению. Компенсация чувства неполноценности – движущая сила индивидуальной психологии. Выступил с критикой преувеличения Фрейдом роли сексуальных влечений и бессознательного в детерминации поведения человека. Адлер вынужден был эмигрировать в США, где работал преподавателем в Колумбийском университете (Нью-Йорк).

Соч.: Praxis und Theorie der Individualpsychologie. Münch., 1912; Menschenkenntnis. Lpz., 1927; Индивидуально-психологическое лечение неврозов. М., 1913.

Лит.: *Orgler H. A.* Adler. Man and his work. L., 1963; *Rom P.* Adler und die wissenschaftliche Menschenkenntnis. Fr./M., 1966.

А. П. Огурцов

АДЛЕР (Adler) Макс (15 января 1873, Вена – 28 июня 1937, Вена) – австрийский философ, теоретик австромарксизма. Изучал право в Венском университете, совместно с Р. Гильфердингом основал издание работ «Marx Studien», профессор Венского университета, примыкал к левому крылу СДПА, выступал с критикой Бернштейна, Реннера, а также большевизма. Адлер считал себя марксистом, хотя его философские взгляды были близки неокантианству. Исторический материализм в его представлении предполагает отказ от спиритуализма гегелевской философии. В работе «Маркс как мыслитель» (Marx als Denker. W., 1921; рус. пер.: Л.-М., 1924) он оценивал понимание истории у ***К. Маркса*** как возвращение к эмпирическому познанию социального мира. Классическую немецкую философию Адлер трактовал как «философию социализма», а философию ***И. Канта*** – как начало формирования «общественного сознания». При этом общественное сознание не является производным от бытия, оно способно к саморазвитию. Особенность концепции Адлера состоит в попытке объединить кантианство и марксизм. Это объединение предполагало не только восполнение марксизма этикой Канта, но и логико-методологическое обоснование марк-

систской социологии его критицизмом. По мнению Адлера, политические идеи Канта – гражданское общество, союз народов, вечный мир – созвучны идеалам социализма. Адлер ввел в научный оборот понятие «социальное априори», которым хотел подчеркнуть общественно-бытийственный характер мышления индивида. В работе «Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung» (Bd. 1-2. B., 1921; рус. пер.: Марксизм как пролетарское мировоззрение. П., 1923) Адлер рассматривал социальное как особую форму восприятия, а производственные отношения как явление духовной жизни, пытался ввести в марксизм кантовское соотношение необходимости и долженствования.

Соч.: Kausalität und Theologie in der Wissenschaft. W., 1904; Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik? W., 1925; Soziologie des Marxismus. W., 1964; Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus, 6 Aufg. B.-Bonn-Bad Gödesberg, 1974.

М. А. Хевеши

АДОРНО (Adorno) Теодор (Визенгрунд-Адорно) (Theodor Wiesengrund-Adorno) (11 сентября 1903, Франкфурт-на-Майне – 06 августа 1969, Фисп, Швейцария) – немецкий философ, социолог, музыковед, один из ведущих теоретиков старшего поколения ***Франкфуртской школы***. Выходец из обеспеченной буржуазной семьи (отец – предприниматель, мать – певица), вундеркинд в гимназические годы, Адорно изучал философию, социологию, музыковедение и психологию во Франкфуртском университете. Первую докторскую степень по философии получил в 1924 за работу о Гуссерле. Продолжил свое музыкальное образование в Вене, по возвращении в 1931 представил диссертацию «Кьеркегор. Конструкция эстетического». Затем примкнул к возглавляемому ***М. Хоркхаймером*** Институту социальных исследований. В 1934 эмигрировал в Великобританию, в 1938 – в США, где возобновил сотрудничество с переместившимся в Нью-Йорк Институтом социальных исследований, участвовал в разработке ряда исследовательских проектов при различных университетах, в частности по проблемам масс-медиа и антисемитизма. Соавтор труда «Авторитарная личность» (The Authoritarian Personality. 1950). В 1941 совместно с Хоркхаймером приступил к созданию «Диалектики Просвещения» (Dialektik der Aufklaerung. Philosophische Fragmente. Amst., 1947) – программного произведения критической теории общества того времени. В эти же годы были написаны такие основополагающие его работы, как «Minima Moralia» (1951) и «Философия новой музыки» (Philosophie der neuen Musik. 1949). В 1949 вернулся во Франкфурт, был профессором в воссозданном Институте социальных исследований и его директором с 1959 (после отставки Хоркхаймера). Дважды (в 1963 и 1965) избирается главой Немецкой социологической ассоциации. Активный участник широко развернувшейся в 60-х гг. дискуссии по проблемам позитивизма (Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie). В этот период создаются самые известные его произведения: «Введение в социологию музыки» (Einleitung in die Musiksoziologie. 1962), «Негативная диалектика» (Negative Dialektik». 1967), «Эстетическая теория» (Aesthetiche Theorie. 1970).

Уже в «Диалектике Просвещения» четко очерчивается круг тем, разработке которых посвящено творчество Адорно в последующие годы. Центральное место среди них занимает проблема автономии субъекта, противостояния человеческой индивидуальности, руководствующейся принципом самозаконодательства разума (Кант), всем формам самоотчуждения и овеществления. Таковыми, в частности, являются процессы формализации и инструментализации разума в научном и философском познании, настаивающем на непреложной позитивности учреждаемой им картины мира, и тем самым увековечивающем социальное насилие и порабощение. Заимствуемый из гегелевской диалектики радикальный негативизм призван разорвать порочный круг «вечного возвращения тождественного» в природе и в обществе. Негативная диалектика Адорно стремится развеять чары как традиционного мифа, так и вырождающихся в миф в ходе реализации программы Просвещения науки, техники и социальной практики, заставить вспомнить о принципиальной открытости человеческого существа опыту неведомого.

В зрелый период творчества Адорно (период «Негативной диалектики») эти идеи получают окончательное оформление в концепции «неидентичности», во всей полноте отразившей уникальное мироощущение философа. Направленная против всех видов «идентифицирующего мышления», всех типов «аффирмативной культуры» (Маркузе) критическая полемика имеет целью выявление способности к самотрансцендированию в качестве основной характеристики человеческой субъективности, делающей доступным ей опыт свободы, опыт нового и иного, забытого и вытесненного, утерянного и запретного. Тем самым позиция Адорно во многом сближается с идеями Шеллинга, Ницше, Фрейда и Батайя.

Соответствующим образом ориентированным оказывается и музыковедческое творчество Адорно. Прототипичным здесь является представленный им еще в «Диалектике Просвещения» антагонизм между преследующей лишь цели самосохранения самостью (Одиссей) и олицетворяемой пением сирен стихией и бездной бытия, одновременно губительной и невыразимо притягательной для гомеровского героя. В работах, посвященных творчеству А. Шенберга, А. Берга, А. Веберна, Г. Малера и др., музыка (а вместе с тем и искусство в целом) выступает в роли той сферы человеческого творчества, в которой самым явственным образом воплощается его «неидентичность» самому себе, потребность неустанного выхода за пределы всякой позитивности в иные, еще неизведанные измерения бытия.

Соч.: Gesammelte Schriften, Bd. 1-20. Fr./M., 1970-1986; К логике социальных наук. – «ВФ», 1992. № 10; Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.-СПб., 1997 (совм. с М. Хоркхаймером).

М. М. Кузнецов

АДРАСТ АФРОДИСИЙСКИЙ (Ἀδραστος ὁ Ἀφροδισιεύς) (1-я пол. 2 в.) – греческий философ-перипатетик. Возможно, автор частично сохранившегося комментария на «Никомахову этику» (кн. 2-5 и кн. 7, издан в CAG как текст анонимного автора). Предположение об авторстве Адраста, высказанное Кенни (*Kenny A.* The Aristotelian Ethics. Oxf., 1978, p. 37), в целом поддерживается большинством ученых. Адрасту также принадлежали комментарии на логические и физические сочинения Аристотеля, на «Этику» Теофраста и на «Тимея» Платона. Помимо комментариев у Адраста были сочинения по математике и астрономии, пространные

выдержки из которых именуются у Теона из Смирны, а также трактат «О порядке сочинений Аристотеля», на который не раз ссылается Симпликий (Simpl. In Cat. 15.36-16.4 12, 18.16; in Phys. 4.11, 6.5). См. также ***Перипатетическая школа*** и ***Аристотеля комментаторы***.

Соч.: Anonymi in Aristotelis Ethica Nicomachea commentarii. – Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria, ed. G. Heylbut (=CAG 20). B., 1892, p. 122-255, 407-460.

Лит.: *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Grichen, Bd. 2. B., 1984. S. 294-332; *Mercken H. P. F.* The Greek commentators on Aristotle's Ethics. – *Sorabji R.* (ed.), Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence. L., 1990, p. 199-231.

М. А. Солопова

АДРИШТА (санскр. adṛṣta – невидимое, ненаблюдаемое, невоспринимаемое) –понятие индийской философии, гл. о. школы ***вайшешика***, обозначающее причины природных и морально-психологических явлений, необъяснимых в свете наблюдаемых факторов (дришта). В ***«Вайшешика-сутрах»*** адришта отождествляется с невидимой причиной природных явлений (магнетизма, движения вверх пламени огня, горизонтального движение ветра, циркуляции воды в растениях и т. п.), то у ***Прашастапады*** она становится синонимом ***дхармы*** и ***адхармы*** (добродетели и порока) – качеств души (***Атмана***), обусловливающих ее перерождение (***сансара***) и в этом смысле выступает механизмом закона ***кармы*** – морального воздаяния. В начале космического цикла (***сарга***) адришты душ, населяющих вселенную, служат своеобразными «хранителями информации», проносящими через космическую ночь (***пралая***) тот образ мира, который нужно создать богу ***Ишваре***, чтобы все существа смогли снова вкусить опыт страдания и поисков освобождения от него. Несмотря на отождествление адришты с дхармой и адхармой, Прашастапада различает контексты их употребления: если последние упоминаются им в роли причинных факторов общего процесса «нормальной» жизнедеятельности (дыхания и т. п.), а также морально окрашенной умственной и психической активности (желание, нежелание, удовольствие и т. п.), то адришта – в тех случаях, когда речь идет о физических и психических явлениях (например, магнетизме, сновидении) которые могли казаться вайшешикам «странными». согласно В. Хальбфассу, концепция адришты не просто дополняет, но и потенциально заменяет физическую причинность на морально-религиозную.

В. Г. Лысенко

АДХАРМА (санскр. adharma – не-дхарма) – в индийской мысли понятие, противоположное ***дхарме***. Адхарма наряду с дхармой упоминается уже в «Чхандогья-» и «Катха-упанишаде». В палийских текстах адхарма (адхамма) – устойчивая оппозиция дхармы (дхаммы), отсутствие добродетели и зло, равнозначное беззаконному желанию и обеспечивающее будущее рождение в аду (Тхерагатха 304 и сл.). В специально посвященной ей «Адхамма-сутте» взгляды, размышление, речь, действие, образ жизни, усилие, внимание, сосредоточение, знание и даже «освобождение». Прашастапада различает 3 причины адхармы: совершение предосудительных действий, несовершение предписанных, пренебрежение обязанностями (Падартхадхармасанграха VI. 134). Но если у вайшешиков адхарма – свойство самого Атмана, то у санкхьяиков – «внутреннего инструментария» (***антахкарана***). Потому поведение индивида в определенном смысле предопределяется тем, какая диспозиция сознания преобладает в его менталитете – добродетельная или недобродетельная. У найяиков адхарма, как и дхарма, - следствие активности (правритти), причина пребывания в сансаре.

В. К. Шохин

АЗБУКОВНИКИ – памятники древнерусской лексикографии; анонимные рукописные словари-справочники, составленные в алфавитном порядке. Как особый словарный тип оформились в кон. 16 – нач. 17 в. Азбуковникам предшествовали словари-ономастиконы, словари-символики, славяно-русские словари и словари-разговорники. Постепенно из толковых словарей иностранных слов превратились в обширные глоссарии энциклопедического характера с разнообразными приложениями. Кратко или пространно в Азбуковниках объясняются понятия Бога, мира, космоса, материи, логоса, Мессии, человека и др. Сообщаются сведения о философах древности (Сократе, Платоне, Аристотеле, Демокрите, стоиках, эпикурейцах), даются интерпретации учения о стихиях, о Софии Премудрости Божией, о небесной иерархии, согласно Дионисию Ареопагиту, приводятся дефиниции философии по Иоанну Дамаскину. Логика трактуется как «диалектика, росказ, беседование или истинных и ложных разсуждение» (Рук. РНБ, Солов., № 20/20, л. 59). Человек соотносится с макрокосмом и называется микрокосмом, по преобладанию в нем одного из трех начал именуется плотским (живущим страстями тела), душевным (субъективно переживающим свое существование), духовным (устремленным к божественному). Азбуковники сохранились во множестве редакций и списков.

Лит.: *Карпов А.* Азбуковники, или Алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1878; *Пруссак А. В.* Описание азбуковников, хранящихся в рукописном отделении Императорской Публичной библиотеки. Пг., 1915; *Алексеев М. П.* Словари иностранных языков в русском азбуковнике 17 в. Л., 1968; *Громов М. Н.* Русский Азбуковник: генезис, структура, содержание. – «Историко-философский ежегодник. 1989». М., 1989; *Ковтун Л. С.* Азбуковники 16-17 вв. (старшая разновидность). Л., 1989.

М. Н. Громов

АЙДУКЕВИЧ (Ajdukiewicz) Казимеж (12 декабря 1890, Тернополь, ныне Украина – 12 апреля 1963, Варшава) – польский логик и философ, один из видных участников Львовско-Варшавской школы. Окончил Львовский университет (1912), где учился у ***К. Твардовского*** и ***Я. Лукасевича***. В Геттингенском университете (1912-14) слушал лекции Д. Гильберта и Э. Гуссерля. Докторская диссертация (1912) посвящена кантовской философии пространства. Во время 1-й мировой войны служил в австрийской армии, был командиром артиллерийской батареи, командовал бронепоездом. После войны преподавал философию сначала в Варшавском, затем во Львовском университетах. После 2-й мировой войны заведовал кафедрой философии в Познаньском университете, был ректором этого университета (1948-1952). Академик Польской академии наук с момента ее формирования. Руководил отделом логики в Институте философии и был вице-

президентом Международного союза истории и философии науки.

Философская позиция Айдукевича заключалась в соединении рационалистического подхода к познанию с научным эмпиризмом. При этом пытался избежать крайностей логического эмпиризма, невыполнимость программы которого Айдукевич осознал еще в 30-х гг. Необходимую для науки взаимосвязь эмпирического и теоретического ее компонентов пытался прояснить при помощи методов логической семантики. Разработал теорию семантических категорий (или синтаксической связности), впоследствии приведшую к построению т. н. исчислений Айдукевича-Ламбека. Айдукевич предложил семантическую концепцию языка и значения языковых выражений («радикальный конвенционализм»), которая легла в основание его логико-методологической концепции структуры и развития научного знания. В соответствии с этой концепцией научная теория могла быть в принципе отождествлена с замкнутой в логико-семантическом отношении языковой системой.

В 40-50-е гг. взгляды Айдукевича эволюционировали от «радикального конвенционализма» к «радикальному эмпиризму», т.е. требованию устранить из методологии любые реликты априоризма. В это время Айдукевич выдвинул тезис об эмпирической интерпретируемости логики и ее законов; если в 30-е гг. он не разделял взглядов Я. Лукасевича о том, что выбор логической системы может зависеть от предметной области, к которой относятся высказывания научной дисциплины, то в 40-х гг. он уже сочувственно относился к этим идеям, хотя сам не занимался неклассическими логиками; его работы по логической семантике этих лет связаны с анализом языка, в котором действуют только эмпирические правила значения.

Айдукевичу принадлежат оригинальные результаты в теории логического вывода и теории определений, в логике вопросов и индуктивной логике, логической семантике и синтаксисе, а также ряд ценных методологических разработок (экспликация аксиоматического метода, применение различных логических систем в зависимости от специфики научных теорий и др.).

Соч.: Картина мира и понятийный аппарат. – «Философия науки». Вып. 2. Гносеологические и логико-методологические проблемы, М., 1996; O znaczeniu wyrazeń, Lwow, 1931; Sprache und Sinn. – «Erkenntnis», IV, 1934, S. 100-138; Die syntaktische Konnexität. – «Studia Philosophica», I (Lwow), 1936; Zagadnienia i kierunki filozofii (Teoria poznania. Metafizyka). Warsz., 1949; Logika pragmatyczna. Warsz., 1975; Jezyk i poznanie. (Wybor pism z lat 1920-1963). T. 1-2. Warsz., 1985.

В. Л. Васюков

АЙЕР (Ayer), Алфред Джулс (29 октября 1910, Лондон — 27 июня 1989, там же) — британский философ-аналитик. Профессор Лондонского университета (1946-59), профессор логики Оксфордского университета (1959-78). Член Британской Академии. Философские взгляды Айера сформировались под воздействием ***Б.Рассела***, а также ***Венского кружка*** логических позитивистов (он был краткое время иностранным членом). В своей первой, принесшей ему широкую известность, работе «Язык, истина и логика» (Language, Truth and Logic. L., 1936) Айер дал классическое изложение доктрины логического позитивизма, которую он стремился приспособить к традиции британского классического эмпиризма Беркли — Юма — Д.С.Милля. Предложения логики и математики считал сугубо аналитическими (априорными) и отделял их от синтетических (эмпирических) предложений естествознания. В это время главную свою задачу ранний Айер видел в элиминации «метафизики», т.е. традиционных философских проблем и мировоззренческих вопросов. Предложения «метафизики» для него «научно неосмысленны» на том основании, что они не являются ни формально-логическими тавтологиями, ни эмпирическими гипотезами. Такие предложения возникают в результате логико-лингвистических ошибок. Поэтому философия логического позитивизма должна быть критической и аналитической деятельностью по прояснению предложений. В центре внимания раннего Айера — концепция «сильной» и «слабой» (вероятностной) ***верификации***, представляющая собой модификацию концепции актуальной и потенциальной верификации Венского кружка.

Позднее под воздействием критики во 2-м издании книги (1946) стал трактовать принцип верификации как чисто методологическое требование установления осмысленности предложений. Эволюция концепции сопровождалась ослаблением или отказом от некоторых других принципов логического позитивизма, в частности, от требования анализа языка науки исключительно с помощью средств математической логики. Айер начинает активно использовать метод лингвистического анализа выражений обыденного языка.

Эпистемологическую основу взглядов Айера долгое время составлял феноменализм, с позиции которого в работе «Проблема познания» (The Problem of Knowledge. L., 1956) он рассматривал проблемы восприятия, памяти, тождества личности, возможности познания «других сознаний». Физические объекты понимал как логические конструкции из «чувственных данных». Различие ментального и физического — различие двух видов логических конструкций чувственного содержания. Цель теории познания видел, в частности, в исследовании оснований претензий философов на достоверное знание.

В поздних работах Айер оставался в целом на позициях феноменализма, а свою философию квалифицировал как «усовершенствованный реализм». Приверженность такому «реализму» объясняет как результат выбора с точки зрения удобства. «Нашей позицией будет скорее та, что здравый смысл поставляет данные для физической теории подобно тому, как взгляд на мир с позиции здравого смысла сам является теорией непосредственных данных восприятия» (The Central Questions of Philosophy» L., 1973, p. 88). В качестве исходных элементов опыта поздний Айер принимает т. н. «нейтральные перцепты». В то же время он принципиально отрицает каузальное объяснение возникновения «перцептов» в результате воздействия на органы чувств предметов внешнего мира. Айер был наиболее убежденным сторонником юмизма в новейшей британской аналитической философии.

Он считал, что религиозные утверждения о существовании Бога не истинны и не ложны, а лишены значения. Это — метафизические псевдо-утверждения. Точно также лишен значения и атеизм, утверждения которого («Бог не существует») зависят от религиозных утверждений. В области этики А.йер был сторонником теории эмотивизма. Для него ценностные суждения, не являясь ни априорно-

аналитическими, ни апостериорно-синтетическими истинами, лишены значения. Сказать, что нечто морально правильно, означает выразить чувство одобрения, в противном случае — чувство неодобрения. Несогласие в отношении оценки, по его мнению, означает наличие разных эмоциональных реакций на некоторое событие.

Соч.: The Foundations of Empirical Knowledge. L., 1940; The Concept of a Person and Other Essaes. L., 1963; Russell. L., 1972; Part of My Life. Oxf., 1977; Hume. Oxf., 1980; Philosophy in the Twentieth Century. L., 1982.

Лит.: *Богомолов А. С.* Английская буржуазная философия XX века. М., 1973. Гл. 6; *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965, С. 372-382; *Macdonald G. F.* (ed.) Perception and Identity. Essays pressented to A. J. Ayer. L., 1979.

А. Ф. Грязнов

АКАДЕМИЯ ('Ακαδήμεια или 'Ακαδήμία) Платоновская — школа Платона, названная так по имени общественного гимнасия, существовавшего, вероятно, со времен Солона (нач. 6 в.) в северо-западном пригороде Афин на месте святилища в честь местного героя Академа. Недалеко от Академии Платон после 1-й сицилийской поездки (387) приобрел небольшое имение (κηπίδιον — Diog. L. III 19-20) и вел занятия либо у себя, либо в гимнасии, причем и здесь, и там Платон устроил святилища в честь Муз. По-видимому, школа Платона — созданный по личной инициативе кружок единомышленников, составивших своего рода неофициальный политический клуб и вместе чтущих память отмеченного божеством учителя философии Сократа, — образуется в 380-е гг. и в ней по инициативе и по образцу Платона начали писать диалоги (с обязательным участием Сократа), полемизировали с другими сократиками, софистами и риторами, ведут диспуты и занимаются математикой. Когда Платон во второй раз едет в Сицилию (367-66), его замещает Евдокс (попытки оспорить это неубедительны), и в то же время в Академии появляется Аристотель, при котором развивается стихия диспутов и расширяется система литературных и лекционных жанров (диалоги с участием современников, доклады, курсы лекций, трактаты).

Последовательность схолархов Академии после смерти Платона (347) восстанавливается на основе прежде всего «Списка академиков» Филодема (Academicorum index Herculanensis), IV книги Диогена Лаэртия и статьи Πλάτων из Суды: ***Спевсипп*** из Афин, племянник Платона (ум. 339); ***Ксенократ*** из Халкидона (ум. 314/13); Полемон из Афин (ум. 270/69); Кратет из дема Фрия в Афинах (?); Сократид (? — вероятно, последний, кто вел занятия не только в Академии, но и в имении Платона); ***Аркесилай*** из Питаны (Diog. L. IV 32: «школу он принял после кончины Кратета, когда некий Сократид уступил ему это главенство»; ум. 241/40); ***Лакид*** из Кирены (ум. ок. 207), который первым еще при жизни передал руководство школой Телеклу и Евандру из Фокеи, преемником которого был Гегесин из Пергама (Diog. L. IV 60). Суда между Лакидом и ***Карнеадом*** из Кирены называет Евандра, Дамона, Леонтея, Мосхиона, Евандра из Афин, Гегесина; «Список академиков» (col. M 10-21) называет Леонтея, Демона из Кирены, Деметрия, Полита (?) из Фокеи, двух Евбулов, Мосхиона, Агаместора, Евандра (?) из Телекла, Евфориона; вероятно, не все они были схолархами (Cic. Acad. II 16: Карнеад «был после Аркесилая четвертым, так как его наставником был Гегесин, который сам слушал Евандра, ученика Лакида»). Карнеад из Кирены (ум. 129/28), Карнеад Младший (131/30), Кратет из Тарса (ум. 127/26), Клитомах (110109), ***Филон*** из Ларисы, который покинул Афины в 88 до н. э. Филон не оставил преемника (Seneca. Nat. Quaest. VII 32, 2), и на нем прерывается цепь непосредственного преемства схолархов Академии.

Ученик Филона ***Антиох Аскалонский*** разрывает с ним еще при его жизни и основывает собственную школу (Numenius, frg. 28, 11-12 des Places: (ἑτέρας ἀρξας 'Ακαδεμίς), назвав ее «Древней Академией» (Cic., Brut. 315; Luc. 70), к которой он относил Платона и его ближайших последователей, противопоставляя ей скептицизм Аркесилая; в этом двойном разделении ему следовал Цицерон.

Тройное членение Академии предоставлено в «Списке академиков» (XXI 37-42): Средняя начинается с Аркесилая, Новая — с Лакида (ср. Diog. L. I 14, I 19, IV 59; Суда, Λακύδης; аберрация связана с тем, что Лакид стал учить в новом месте, названном Лакидейон); однако новый содержательный этап в развитии Академии начинается с Карнеада, которого и называет родоначальником Новой Академии Секст Эмпирик (Pyrrh. I 220; ср. Ps.-Gal. Hist. Phil. 3; Clem. Alex. Strom. I 64, 1). Согласно последнему, круг Филона и Хармида составил 4-ю Академию (Pyrrh. Hyp. I 220. cf. 235), а школа Антиоха - 5-ю (Pyrrh. Hyp. I 220. cf. 235).

Брат Антиоха Аскалонского Арист упоминается Цицероном в «Бруте» (332), написанном в 46 до н. э., как глава — heres — «Древней Академии»; но уже осенью 45 его, вероятно, не было в живых, т. к. сын Цицерона слушал только ученика Ариста перипатетика Кратиппа. Другой ученик «Древней Академии», Аристон Александрийский, также перешел в Перипат. Согласно Плутарху (Brut. 2, 3), Марк Юний Брут в августе 44 слушал в Афинах Кратиппа и «академика Теомнеста». Это последний живший и преподававший в Афинах философ, которого источники называют «академиком»: нет оснований считать его преемником Ариста, хотя нельзя сказать и того, что он продолжал традицию скептической Академии, вероятно, обратившуюся после Филона из Ларисы к пирронизму.

Т. о., на Аристе завершается история основанной Антиохом Аскалонским «Древней Академии», само название которой было ярким свидетельством того возвратного порыва философской мысли античности, который в период т. н. ***среднего платонизма*** искал идентичности во все большем внимании к текстам основателя школы и постепенно привел к возникновению нескольких центров изучения и разработки платоновского наследия вне Афин. И тем не менее, когда афинские платоники в 4-6 вв. считали себя «диадохами» Платона и говорили о «золотой цепи» его адептов, это было не только «сентиментальной конструкцией» (W. Görler), но и констатацией того пути, на котором античный платонизм сумел подвести самый внушительный итог всего развития языческой мысли и сохранить ее наследие для Византии, арабов и Западной Европы.

Ист.: Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Academia. (Pap. Herc. 1021 e 164), edizione, traduzione e commento a cura di T. Dorandi. Napoli, 1991.

Лит.: *Lynch J.P.* Aristotle's School. A study of a Greek Educational Institution. L., 1972. *Glucker J.* Antiochus and the Late Academy. Gött.,

1978. *Billot M.-F.* Académie. – «Dictionnaire des philosophes antiques», t. I. P., 1989, p. 693-789 (p. 780-87: Platon et l'École Académicienne à l'Académie). *Dorandi T.* Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici. Stuttg., 1991.

Ю. А. Шичалин

АКАДЕМИЯ «ЦЗИСЯ». (Дворец науки Цзися, Цзися сюэгун) – академия в древнем Китае (сер. 4 – сер. 3 в. до н. э.), находившаяся в столице царства Ци г. Линьцзы (современная провинция Шаньдун, г. Цзыбо). Наивысшего расцвета достигла при правителе Сюань-ване (319-301 до н. э.). Объединяла философов различных направлений при доминирующем положении представителей даосизма. В Академии проповедовали свои взгляды крупнейшие мыслители того времени – Мэн-цзы, Сюнь-цзы, Тянь Пянь, Шэнь Дао, Сун Цзянь, Инь Вэнь, Цзоу Янь и др. Наиболее выдающиеся ученые имели титул высшего сановника «шан дафу». Академия «Цзися» сыграла огромную роль в утверждении духа «соперничества ста школ» и сближения основных позиций главных философских направлений древнего Китая (даосизма, конфуцианства и легизма). Центральное место в дискуссиях отводилось вопросам сущности мира, теории познания и методам политического управления, в основе которых лежали принципы «школы дао и дэ». Проблематика дискуссий в Академии наиболее полно отражена в синтетическом памятнике Ханьской эпохи (III в. до н.э. – III в. н.э.), трактате ***«Гуань-цзы»***, взгляды их участников получили впоследствии название «школы Цзися». Онтологические и гносеологические воззрения философов этой школы (особенно Сун Цзяня, Инь Вэня, Сюнь-цзы и Цзоу Яня) оказали большое влияние на последующее развитие китайской философии, в частности ее категориального аппарата и космологических концепций.

Лит. *Быков Ф. С.* Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., Наука, 1966; *Ян Хиншун.* Материалистическая мысль в древнем Китае. М., Наука, 1984; *Цзинь Шоушэнь.* Цзися пай чжи яньцзю (Исследование школы Цзися). Шанхай, 1930; *Цай Дэгуй.* Цзися цзыжань гуаньчжи цзиньчжань (Развитие взглядов на природу [школы] Цзися). - «Чжунго чжэсюэ ши яньцзю», 1984. №1.

В. Ф. Феоктистов

АККУЛЬТУРАЦИЯ — понятие, введенное в 1936 американскими антропологами (Р. Редфилдом, М. Херсковицем и Р. Линтоном) первоначально для характеристики контактов между различными культурами, а затем для изучения тех изменений в культуре, которые вызваны соприкосновением двух или более автономных культур. Социальные и культурные антропологи, не приемля концепции замкнутых культур и цивилизаций, исследовали процессы взаимодействия различных культур. Понятие аккультурации было выдвинуто в противовес таким понятиям, как диффузия и ассимиляция культур. Поэтому процессы аккультурации связаны с взаимовлиянием культур и различаются в соответствии с формами контактов — в условиях совместного проживания лиц с различной культурой на одной территории, обмен идеями или предметами материальной культуры через существующие границы, реинтерпретация заимствованного и др.

Лит.: *Бахта В. М.* Проблемы аккультурации в современной этнографической литературе США. - В кн.: Современная американская этнография. М., 1963; Acculturation. The Study of Culture Contact. N. Y., 1938.

А. П. Огурцов

АКОСТА (da Costa) Уриель (Габриэль) (1585, Опорто, Португалия — апрель 1640, Амстердам) — философ-рационалист. Родился в Португалии, получил католическое воспитание, в 1614 бежал в Голландию, где увлекся иудаизмом. Однако вскоре выступил с «Тезисами против традиции», где обвинял «фарисеев» (раввинов) в искажении подлинного учения Моисея; отрицал, например, бессмертие души на основании того, что Ветхий Завет об этом умалчивает. В 1623 был отлучен от синагоги, год спустя опубликовал трактат «О смертности души человеческой» (Sobre a mortalidade da alma do homen, 1624, рус. пер. 1958), который был публично сожжен раввинами Амстердамской общины. В 1633 вынужденно отрекся от своих убеждений, но вскоре вновь разошелся с раввинами и в том же году подвергся повторному отлучению. Спустя семь лет согласился подвергнуться унизительной процедуре покаяния, но уже через несколько дней после этого застрелился, оставив рукопись «Пример человеческой жизни» (Exemplar humanae vitae), изданную только в 1687. В ней Акоста подверг сомнению истинность как библейского иудаизма, так и религии откровения вообще. Отделяя мораль от религии, Акоста полагал, что общество объединяет врожденный всем людям закон любви к ближнему, на основе которого происходит различение добра и зла и который не зависит от религиозных предписаний. В противовес этой ***естественной религии*** существующие религии сеют ненависть и рознь между людьми. Оказал влияние на ***Спиноза***, впоследствии подвергшегося аналогичным гонениям.

Лит.: *Казарин А.* Уриэль Дакоста.—«Фронт науки и техники», 1935, 11-12, *Michaelis de Vasconcellos C.* Uriel da Costa. Coimbra, 1922.

О. В. Суворов

АКСАКОВ Иван Сергеевич [26 сентября (8 октября 1823, с. Куроедово Белебеевского у. Оренбургской губ. — 27 января (8 февраля) 1886, Москва] — русский публицист, мыслитель, идеолог ***славянофильства***. Сын писателя С. Т. Аксакова, брат К. С. Аксакова. Закончил Училище правоведения в Петербурге (1842). До 1851 находился на правительственной службе. В марте 1849 из-за славянофильских настроений был арестован, но вскоре освобожден, оставаясь под негласным надзором полиции. В 1852 под его редакцией выходил славянофильский «Московский сборник». Уже II т. сборника был запрещен, а он лишен права редактировать. В 1858-59 участвует в издании журн. «Русская беседа», после снятия запрета на издательскую деятельность — газ. «Парус», запрещенной на 2-м номере из-за ее антикрепостнической позиции. В 60-е гг. редактировал газ. «День» и «Москва». Выступая как сторонник политической и культурной независимости славянских народов, Аксаков участвовал в создании славянских благотворительных комитетов, в 70-е гг. возглавлял Московский славянский комитет. Во время русско-турецкой войны (1877-78) внес большой вклад в организацию помощи болгарскому ополчению. В последние годы жизни (1880-86) — редактор газ. «Русь», где продолжал отстаивать славянофильские идеалы, идею славянского единства, сохраняя, как и прежде, независимую общественную позицию. В 60-80 гг. стремился осмыслить новые тенденции общественной жизни пореформенной России в свете идей К. С. Аксакова и А. С. Хомякова, Аксаков надеялся, что крестьянская реформа приведет к сближению сословий

в России, а земство будет способствовать восстановлению той органичности общественных связей, которая была характерна, по убеждению славянофилов, для Древней Руси. Им был предложен проект самоупразднения дворянства, отмены всех «искусственных разделений сословий», включая распространение дворянских привилегий на все сословия. В его воззрениях монархизм сочетался с признанием необходимости личной и общественной свободы и обоснованием несовершенства любых форм государственности. Аксаков продолжил начатый его предшественниками спор с рационализмом, видя в нем логическое знание, «отрешенное» от нравственного начала. Глубокие личные и идейные отношения связывали его со многими деятелями русской культуры (Ф. М. Достоевским, Ф. И. Тютчевым, В. С. Соловьевым и др.).

Соч.: Соч. М., 1886-1887, т. 1-7; И. С. Аксаков в его письмах. М.- СПб., 1888-1896, т. 1-4; Литературная критика. М., 1981 (совместно с К. С. Аксаковым).

Лит.: *Цимбаев Н. И.* И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978.

Архив: ИРЛИ, ф. 3; ГПБ ф. 14 и ф. 696, д. 44; ЦГАЛИ, ф. 10.

В. В. Сербиненко

АКСАКОВ Константин Сергеевич [29 марта (10 апреля) 1817, Ново-Аксаково Бугурусланского у. Оренбургской губ. — 7(19) декабря 1860, остров Занте (Закинф), Греция] — русский философ, публицист, поэт. Сын писателя С. Т. Аксакова, брат И. С. Аксакова. В 1832-35 учился на словесном отделении Московского университета. В студенческие годы был участником кружка ***Станкевича***, испытал влияние немецкой философии (прежде всего Гегеля), которое заметно в магистерской диссертации «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» (1846), имеющую славянофильскую направленность . В конце 30-х гг. сближается с ***Хомяковым*** и ***Киреевским*** и вскоре сам становится теоретиком ***славянофильства***. В 40-50-е гг. активно сотрудничал в славянофильских изданиях («Московском сборнике», журнале «Русская беседа» и др.). Основной вклад в славянофильское учение составила его общественно-политическая концепция. Политико-государственные отношения, по Аксакову, имеют для русского народа второстепенное значение, т. к. в силу исторической традиции и особенностей национального характера его подлинные интересы лежат в духовно-религиозной сфере, сущность которой – православие. Этой «негосударственности» народа может гармонично соответствовать только одна форма власти — православная самодержавная монархия. Отстаивая монархический идеал, Аксаков в то же время резко критиковал общественно-политическую ситуацию в самодержавной России, писал о «внутренних язвах» российской жизни, осуждал крепостное право и «иго государства над землею», начало которому было положено, по его убеждению, в царствование Петра I. Ставшая важным элементом славянофильского учения концепция «земли» (народа) и «государства» играла существенную роль в славянофильской критике Запада, служила обоснованием особого исторического пути русского народа, предпочитающего, по Аксакову, «путь внутренней правды» (христианско-нравственное устройство жизни, воплощенное исторически в крестьянской общине) «внешней правде» (политически-правовая организация общества западного типа).

Соч.: Полн. собр. соч.: М., 1860-1880, т. 1-3; Теория государства у славянофилов: сб. статей СПб., 1898; Литературная критика. М., 1981 (совместно с И. С. Аксаковым); Эстетика и литературная критика. М., 1995.

Лит.: *Венгеров С. А.* Передовой боец славянофильства. - Собр. соч. СПб., 1912, т. 3; *Цимбаев Н. И.* Славянофильство. М., 1989; Анненкова Е. И. Архивы Аксакова. — В кн.: Ежегодник РО ПД. Л., 1977.

В. В. Сербиненко

АКСИОЛОГИЯ (от греч. αξια — ценность и λογος — учение) — философская дисциплина, исследующая категорию «ценность», характеристики, структуры и иерархии ценностного мира, способы его познания и его онтологический статус, а также природу и специфику ценностных суждений. Аксиология включает и изучение ценностных аспектов других философских, а также отдельных научных дисциплин, а в более широком смысле — всего спектра социальной, художественной и религиозной практики, человеческой цивилизации и культуры в целом. Термин «аксиология» был введен в 1902 французским философом П. Лапи и вскоре вытеснил своего «конкурента» — термин «гомология» (от греч. τιμή — цена), введенный в том же году И. Крейбигом, а в 1904 был уже представлен Э. фон Гартманом в качестве одной из основных составляющих в системе философских дисциплин.

В истории философского освоения ценностной проблематики выделяются несколько периодов. Начиная с античности можно говорить об обращениях к ней преимущественно «контекстного характера». При этом ни категория ценности, ни ценностный мир, ни ценностные суждения еще не становятся предметом специализированной философской рефлексии (см. ***Ценность***). Лишь со 2-й пол. 19 в. эта проблематика становится одним из философских приоритетов европейской культуры. В истории аксиологии как специализированной философской дисциплины можно различить по крайней мере три основных периода: предклассический, классический и постклассический.

ПРЕДКЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (1860—80-е гг.). Своим широким внедрением в философию категория ценности была обязана ***Р. Г. Лотце***. Как и большинство послекантовских философов, он считал «главным органом» ценностного мировосприятия некое «откровение», определяющее ощущение ценностей и взаимоотношения последних, которое не менее достоверно для познания ценностного мира, чем рассудочное исследование — для познания вещей. Без чувств субъекта ценности не существуют, т. к. не могут принадлежать вещам самим по себе, что, однако, не означает, будто ценности лишь субъективны. В пользу «объективности» свидетельствуют их интерсубъективный характер, соответствующий их общезначимости для «надэмпирического» трансцендентального субъекта; то обстоятельство, что оценивающие суждения обусловливаются оцениваемыми объектами; тот факт, что ценностные чувства не находятся в распоряжении субъекта, но «противостоят» ему в виде уже сложившейся системы. Более того, должное в известной мере обусловливает само сущее; потому и этика является «началом» метафизики. В «аксиологической гносеологии» Лотце различает понятие (Begriff) и мысль (Gedanke): первое сообщает лишь объективный смысл определяемого, вторая — его значимость (Geltung) и ценность. Именно начиная с Лотце понятия ценностей

эстетических, моральных, религиозных становятся общезначимыми единицами философской лексики.

Близкий к Лотце философ и теолог А. Ритчль (1822—89) соотносил предметы веры в отличие от научных или метафизических с формулировками ценностных суждений, которые отличны от теоретических утверждений. Однако он пошел дальше, утверждая, что любое связное знание не только сопровождается, но и направляется чувством, и поскольку внимание необходимо для реализации цели познания, воля становится носителем познавательной цели. Но мотивом воли является чувство, делающее вещь или деятельность достойной желания.

Третьим основоположником классической аксиологии стал австрийский философ ***Ф. Брентано***, развивший учение о внутреннем опыте как источнике саморепрезентации психических феноменов. Классификация этих феноменов производится соответственно их интенциональной природе, исходя из способа полагания в них объектов. В «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874) он разделил все психические феномены на классы представлений, суждений и душевных переживаний (Gemütsbewegungen), из которых последние ответственны за чувства удовольствия и неудовольствия, испытываемые субъектом по отношению к объектам, «наслаивающиеся» на представления и основоположные для ценностных суждения (*Брентано Ф.* Избр. работы. М., 1996, с. 82-83).

Существенным обострением интереса к ценностной проблематике философия культуры этого периода была обязана ***Ф. Ницше***, который провозгласил в «Воле к власти» знаменитое афористичное требование «переоценки всех ценностей» (Umwertung aller Werte). «Переоценка» предполагала прежде всего отказ от внесения в объективный мир ценностей посредством категорий «цель», «единство» и «бытие», которые были призваны истолковывать реальный мир, принадлежа на деле миру вымышленному. В обесцененном в результате этой переориентации сознания мире должна наступить эра истинного полагания ценностей, связанная с «истинными» потребностями самореализующегося и самоутверждающегося индивида. По Ницше, именно «воля к власти» есть основание истинного ценностного мира.

КЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (1890-1920-е гг.). Ценностная проблематика быстро стала едва ли не преобладающей в европейской мысли.

Пользуясь некоторыми современными классификациями, классическую аксиологию правомерно рассматривать как единство аксиологии «формальной» — изучающей предельно общие законы, заключенные в ценностных отношениях, и аксиологии «материальной» — изучающей структуру и иерархию наличных, «эмпирических» ценностей. К этим двум можно было бы добавить и аксиологическую «онтологию» — вопрос о субъективности (объективности) ценностей, исследование их бытийной локализации и их соотношения с существованием, а также «гносеологию» — вопрос о соотношении ценностей и познания. Эти четыре области и составляют в сущности фундаментальную теорию ценностей.

1. В «формальной» аксиологии систематизировались прежде всего некоторые аксиологические аксиомы, соответствующие тому, что можно было бы назвать ценностной логикой. Четыре аксиомы были сформулированы уже Брентано. ***М. Шелер*** в фундаментальном труде «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913—16) добавил к ним отношения между ценностью и долженствованием: во-первых, должны или не должны существовать только ценности; во-вторых, должны существовать только положительные ценности, а отрицательные не должны. Сюда, далее, относятся отношения должного и недолжного к «праву на бытие»: все должное имеет право на бытие, но не имеет права на небытие, тогда как недолжное, наоборот, имеет право на небытие, но не на бытие. Наконец, он формулирует правило, напоминающее логический закон исключенного третьего: одна и та же ценность не может быть и позитивной, и негативной.

2. Иерархизация основных классов ценностей предпринималась в классической аксиологии неоднократно. Одним из первых о ней заговорил Э. фон Гартман (1895), предложивший следующий ряд: удовольствие — целесообразность — красота — нравственность — религиозность, отчасти напоминающий иерархию благ в платоновском «Филебе».

Более громоздкая иерархизация принадлежала Г. Мюнстербергу, различавшему в «Философии ценностей» (1908) следующие классы: ценности «самоподдержания», «согласия», «деятельности», «осуществления»; жизненные и культурные ценности; ценности существования, единства, развития (соотносимые с жизненными ценностями, становлением, действием), божественные; ценности взаимосвязи, красоты, «производства», мировоззрения.

Наиболее глубокое осмысление иерархии ценностей встречается у Шелера. «Всему царству ценностей, — пишет он, — присущ особый порядок, который состоит в том, что ценности в отношениях друг к другу образуют высокую «иерархию», в силу которой одна ценность оказывается «более высокой» или «более низкой», чем другая. Эта иерархия, как и разделение на «позитивные» и «негативные» ценности, вытекает из самой сущности ценностей и не относится только к «известным нам ценностям»» (*Шелер М.* Избр. произв. М., 1994, с. 305). Интуитивносозерцательное (в платоновском смысле) постижение «ранга» той или иной ценности, которое осуществляется в особом акте их познания, называется у Шелера «предпочтением» (Vorzugsevidenz). Это постижение разнится в связи с благами, как носителями ценностей, и самими ценностями, ибо в первом случае речь идет об эмпирическом, а во втором — об априорном предпочтении. Тот, кто предпочитает ценность «благородного» ценности «приятного», будет обладать индуктивным опытом совсем иного мира благ, чем тот, кто этого не делает. Поскольку иерархия ценностей онтологически отлична от «предпочитаемости» их эмпирических носителей, она, по мнению Шелера, совершенно неизменна в своей сущности для всех субъектов, хотя «правила предпочтения», возникающие в истории, всегда вариативны. Постигать, какая ценность является более высокой, чем другая, нужно каждый раз заново в «акте предпочтения».

В иерархии ценностей следует различать два порядка, из которых один упорядочивает соотношения в соответствии с их сущностными носителями, другой — собственно ценностные модальности. Сущностными носителями ценностей могут быть ценные «вещи», которые можно назвать благами, и личности. Но помимо них носителями ценности являются определенные «акты» (познания, любви и ненависти, воли), функции (слух, зрение, чувство

и т. д.), ответные реакции (радость по поводу чего-либо, в т. ч. реакции на других людей и т. д.), спонтанные акты. Наиболее важная иерархия — самих ценностных модальностей — описывается в последовательности четырех рядов:

1) ценностный ряд «приятного» и «неприятного». Им соответствует на уровне сущностных носителей «чувственное чувство» и его модусы —наслаждение и страдание, а также «чувства ощущений» — чувственное удовольствие и боль;

2) совокупность ценностей витального чувства. Речь идет о всех качествах, которые охватывают противоположность «благородного» и «низкого». Сюда же относятся ценности сферы значений «благополучия» и «благосостояния». На уровне состояний им соответствуют все модусы чувства жизни — «подъем» и «спад», здоровье и болезнь и т. д., в виде ответных реакций — радость и печаль, в виде инстинктивных реакций — мужество и страх, импульс чести, гнев и т. п.;

3) области духовных ценностей: «прекрасное» и «безобразное» и весь круг чисто эстетических ценностей; «справедливое» и «несправедливое», т.е. область ценностей этических; ценности чистого познания истины, которые стремится реализовать философия (наука, по мнению Шелера, руководствуется также целями «господства над явлениями»). Производными от всего этого ряда являются ценности культуры, которые по своей природе относятся уже скорее к области благ, т.е. материальных носителей ценностей (сокровища искусства, научные институты, законодательство и т. д.). Состояния (корреляты) духовных ценностей — духовные радость и печаль, ответные реакции — расположение и нерасположение, одобрение и неодобрение, уважение и неуважение, духовная симпатия, поддерживающая дружбу, и некоторые другие;

4) высшей ценностной модальностью оказывается модальность «святого» и «несвятого». Основной ее различительный признак — то, что она являет себя только в тех предметах, которые в интенции даны как «абсолютные предметы». В соотношении с этой ценностной модальностью все остальные ценности являются ее символами. В качестве состояний ей соответствуют чувства «блаженства» и «отчаяния», специфические ответные реакции — «вера» и «неверие», «благоговение», «поклонение» и аналогичные способы отношений. В отличие от них акт, в котором изначально постигаются ценности святого, — это акт любви. Поэтому самостоятельной ценностью в сфере «святого» будет с необходимостью «ценность личности». Ценностями священного являются формы почитания, которые даны в культе и таинствах.

Каждой из этих четырех ценностных модальностей соответствуют свои «чистые личностные типы»: художник наслаждения, герой или водительствующий дух, гений и святой. Соответствующие сообщества — простые формы т. н. «обществ», жизненное общество (государство), правовое и культурное сообщество, сообщество любви (церковь). Э. Шпрангер в «Формах жизни» (1914) предлагает различать уровни ценностей в зависимости от того, можно ли тот или иной ряд отнести к средствам или целям по отношению к другим. В. Штерн в трилогии «Личность и вещь» (1924) различает ценностицели и ценностиносители.

3. «Ценностная ситуация», как и познавательный акт, предполагает наличие трех необходимых компонентов: субъекта (в данном случае «оценивающего»), объекта («оцениваемого») и некоторого отношения между ними («оценивания»). Расхождения были связаны не столько с их фактическим признанием, сколько со сравнительной оценкой их места в «ценностной ситуации» и соответственно, онтологического статуса ценностей. И здесь основные позиции связаны с попытками локализовать ценности преимущественно в оценивающем субъекте, преимущественно в оцениваемом объекте, в том и другом и, наконец, за пределами и того, и другого.

1) в субъективистской трактовке ценностного отношения различимы в свою очередь три позиции, связанные с тем, в каком начале душевной деятельности оно преимущественно локализуется — в желаниях и потребностях субъекта, в его волевом целеполагании или в особых переживаниях его внутреннего чувства.

Первую из этих позиций отстаивал австрийский философ Х. Эренфельс, согласно которому «ценность вещи есть ее желательность» и «ценность есть отношение между объектом и субъектом, которое выражает тот факт, что субъект желает объект либо уже фактически или желал бы его и в том случае, если бы не был даже убежден в его существовании». Он утверждал, что «величина ценности пропорциональна желательности» (*Ehrenfels Ch. von.* System der Werttheorie, Bd. I. Lpz., 1987, S. 53, 65).

Волюнтаристскую трактовку ценностей, восходящую к Канту, развивал Г. Шварц, утверждавший, что ценностью следует называть опосредованную или непосредственную цель воли (Willenziele). Согласно же Г. Когену, удовольствие и неудовольствие не являются знаками или «гарантами» ценности, «но одна чистая воля должна производить ценности, которые могут быть наделены достоинством» (*Cohen H.* System der Philosophie, Th. II, Ethik des reinen Willens. B., 1904, S5. 155).

Переживания внутреннего чувства, рассматривавшиеся как локализация ценностей еще английскими просветителями, разрабатывавшими идею морального чувства и внутреннего чувства, затем Юмом, а также Баумгартеном и Мейером и в концепции внутренних восприятий, «чувствований» Тетенса, а позднее послекантовскими философами, также нашли много приверженцев, включая Ибервега, Шуппе, Дильтея и др. Аксиологам, настаивавшим на локализации ценностей в какомто одном аспекте душевной деятельности, противостояли те, кто также считали объект ценностно нейтральным, но отказывались от выделения в субъекте какой-либо специальной «ответственной за ценности» способности. Этого мнения придерживался и Ф. Шиллер, который считал ценности достоянием целостного, а не «раздробленного» субъекта. Э. фон Гартман считал, что для осуществления ценностного расположения необходимо взаимодействие и логических представлений, и внутреннего чувства, и целеполагающей воли. А. Риль прямо настаивал на том, что ценности, как и идеи, восходят к действиям рассудка, переживаниям души и стремлениям воли;

2) к «субъект-объективистам» следует в первую очередь отнести последователей Лотце и Брентано. Так, австрийский философ А. Мейнонг в книге «Психологическо-этические изыскания по теории ценностей» (1897) подверг остроумной критике многие основоположения субъективизма. К примеру, он считал несостоятельными попытки выводить ценность объекта из его желаемости или его способности удовлетворять наши потребности, поскольку

ку отношения здесь скорее противоположные: желательно для нас и удовлетворяет наши потребности то, что мы уже считаем для нас ценным. Мейнонг, правда, считал, что субъективность ценностных переживаний доказывается тем, что один и тот же объект вызывает различные ценностные чувства у разных индивидов, а порой и у одного и того же, но и при этом он видел в чувстве ценности лишь симптом ценности, единственное феноменально доступное нам в ней, а следовательно, оставляющее место и для ноуменально ценного, которое не ограничивается рамками субъекта. В критике субъективистов-натуралистов с ним был солидарен Дж. Мур, который также считал, что «не наши эмоциональные состояния обусловливают представления о ценностности соответствующих объектов, но наоборот». Ценность можно определить как неэмпирическое, но объективное свойство предмета, постигаемое лишь в особой интуиции. Согласно И. Хейде, ни чувство ценности субъекта, ни свойства объекта сами по себе еще не образуют собственно ценностей, но составляют только их «основания» (Wertgrund). Ценность в собственном смысле есть «особое отношение, «приуроченность» между объектом ценности и ее чувством — особым состоянием субъекта ценности» (*Heide I. E.* Wert. B., 1926, S. 172).

К субъект-объектной трактовке ценностей можно отнести и аксиологию Э. Гуссерля, исследовавшего в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) природу того, что он называл оценивающими актами. Эти акты обнаруживают собственную двойную направленность. Когда я осуществляю их, то я просто «схватываю» вещь и одновременно «направлен» на ценную вещь. Последняя является полным интенциональным коррелятом (объектом) моего оценивающего акта. Поэтому «ценностная ситуация» является частным случаем интенционального отношения, а ценности должны быть неким видом сущего;

3) объективистская аксиология настаивает на существовании онтологически независимого от субъекта царства ценностей, по отношению к которым он оказывается в положении реципиента. Основателем этого направления по праву считается М. Шелер. Устроение царства ценностей, по Шелеру, уже вполне выявляется при рассмотрении его «материальной аксиологии», прежде всего иерархической структуры этого царства, представляющего собой законченное органическое единство. Он акцентировал различие ценностей и их носителей в виде личностей и вещей. Категория носителей ценностных качеств соответствует приблизительно благам (Güter), которые являют единство этих качеств и соотносятся с ними как вещи, в коих осуществляются эйдосы, с самими эйдосами. Эти эйдетические ценности характеризуются как «подлинные качества» и «идеальные объекты». Как и платоновские эйдосы, они могут восприниматься и независимо от своих носителей: подобно тому, как краснота может постигаться и вне отдельных красных предметов. Их постижение осуществляется посредством особого рода интуитивно-созерцательного (умозрения), в области которого рассудок так же непригоден, как слух для различения цветов.

Последователь Шелера ***Н. Гартман*** развивает концепцию царства ценностей в «Этике». Он характеризует ценности как «сущности или то, посредством чего все им причастное становится тем, что они суть сами, а именно ценным». «Но они, далее, не формальные, бесформенные образы, но содержания, «материи», «структуры», открытые для вещей, отношений и личностей, которые к ним стремятся» (*Hartmann N.* Ethik. B., 1926, S. 109). Все может стать ценностным только через причастность ценностям-сущностям по той причине, что действительность как таковая ценностному миру внеположена, а блага становятся таковыми также через них. Но царство ценностей вторгается в наш мир извне, и это можно ощутить в силе воздействия таких нравственных феноменов, как чувство ответственности или вины, воздействующих на индивидуальное сознание подобно некоей силе, с коей не могут тягаться природные интересы «я», самоутверждение и даже самосохранение. Эти этические феномены имеют бытие, но особое, отдельное от того, которое присуще действительности. Иными словами, «имеется для себя сущее царство ценностей, истинный умопостигаемый космос, который располагается по ту сторону как действительности, так и сознания» и который постигается в столь же трансцендентном акте (обращенном к внесубъективному бытию), как и любой истинный познавательный акт, вследствие чего познание ценностей может быть как истинным, так и ложным в буквальном смысле (там же, S. 146, 153);

4) если Шелер и Н. Гартман выделяли для ценностей отдельное царство бытия, то ***В. Виндельбанд*** противопоставлял ценности «сущему», а ***Г. Риккерт*** считал, что простое расширение реальности до включения в нее ценностей не может привести к постижению их значимости. Целеполагающая воля может иметь транссубъективное, всеобщее значение только в том случае, если она возвышается над причинными законами и связями природы и истории, ибо ценностные значимости (Geltungen), коими определяется все, «не располагаются ни в области объекта, ни в области субъекта», «они даже не суть реальное». Иными словами, ценности составляют «совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта» (*Риккерт Г.* О понятии философии. — «Логос», 1910, кн. I, с. 33). Объективная значимость ценностей может познаваться теоретическими науками, но она не опирается на их результаты и не может соответственно быть поколебленной последними. Существует, правда, область действительности, которая может снабдить теорию ценностей материалом для ее изысканий — это «мир культуры», причастная ценностям реальность. История как наука о культуре позволяет выявить освоение субъектом ценностного мира во времени и в становлении, но сам источник этого становления находится за его пределами, обнаруживая свой «надысторический характер».

4. Разработка ценностных аспектов познания принадлежала преимущественно Баденской школе. Виндельбанд, выясняя предметные границы философии и конкретных наук, определял философию как таковую в качестве «науки о необходимых и общезначимых определениях ценностей» (*Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. М., 1995, с. 39). Это определение основывалось на онтологическом дуализме ценностей и сущего: если сущее составляет предмет конкретных наук, то философия, дабы избежать их дублирования, должна обратиться к ценностному миру. Однако Виндельбанд руководствовался и собственно гносеологической презумпцией о том, что нормативным (оценочным) является сам познавательный процесс как таковой. Любые — как «практические», так и «теоретические» — суждения с необходимостью включают в себя и оценку своего

содержания. Тем не менее существет и особая область ценностного познания, связанная с идеографическим методом, характерным для наук о культуре. Эти положения развиваются у Риккерта: функция суждения родственна воле и чувству; даже чисто теоретическое познание включает оценку; всякое убеждение, что я нечто познал, покоится на чувстве признания или отвержения чего-то; признавать можно только то, что понимается ценностно.

Этой позиции был близок и Гуссерль, считавший, что любое конкретное действие сознания, направленное на освоение действительности, исходит из «глухой скрытой атмосферы основополагающих ценностей», из того жизненного горизонта, в котором «я» по своему желанию может реактивировать свои прежние переживания, но он не делал в отличие от них из этого положения далеко идущих гносеологических и науковедческих заключений.

Значение ценностных компонентов в научном познании специально рассматривалось ***М. Вебером***, выдвинувшим концепцию «ценностной идеи», которая определяет установки ученого и его картину мира. Ценностные установки ученого не являются субъективными, произвольными — они связаны с духом его времени и культуры. «Интерсубъективный» дух культуры определяет и аксиологические установки того научного сообщества, которое оценивает результаты его изысканий. Но специальное значение «ценностная идея» имеет для наук о культуре (в которые Вебер включал и социологию).

ПОСТКЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (с 1930-Х гг.). Теоретическое значение современного этапа аксиологии в сравнении с классическим весьма скромно. Можно ограничиться тремя моментами современного «аксиологического движения»: вызовом, который аксиология вынуждена была принять со стороны некоторых ведущих философов 20 в.; отдельными направлениями развития классических моделей фундаментальной аксиологии; популяризацией аксиологии в виде развития «прикладных» аксиологических исследований.

Первый момент. Обостренная критическая реакция ***М. Хайдеггера*** на достижения классической аксиологии объяснима частично чувством протеста против сложившегося в философии его времени «культа ценностей», частично его собственным «культом бытия», требовавшим в его сознании очистки философского пространства от прежних «идолов», среди которых он счел «идола аксиологического» наиболее претенциозным. Подобно Ницше, он также предпринимает «переоценку всех ценностей», но стремится при этом не к замене призрачных ценностей реальными, а более радикально — к «деаксиологизации» философии и жизни, без которой невозможна их истинная «онтологизация». Согласно Хайдеггеру, само понятие ценности является логически «безопорным»: благо определяется через ценность, которая в свою очередь определяется через благо; таковы же взаимоотношения ценности с понятиями значимости, цели и основания; иначе говоря, аксиология вводит нас в логические круги (*Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993, с. 71—72). Будучи, таким образом, в определенном смысле псевдопснятиями, ценности ответственны за псевдосуществование индивида: человечество наивно считает, что любое покушение на них грозит крушением его существования, но «на самом деле ценность как раз и оказывается немощным и прохудившимся прикрытием для потерявшей объем и фон предметности сущего», она ответственна за то, что человек «псевдоживет», все измеряя и просчитывая, и это существование по ценностям сопоставимо с платоновской пещерой, из которой должна быть «извлечена» истинная человеческая экзистенция (там же, с. 56, 210, 361). Отказ же от ценностей означает вовсе не нигилизм, как склонно считать «просвещенное человечество»; напротив, оценивание всего есть «субъективация», которая «оставляет сущему не быть, а — на правах объекта оценки — всего лишь считаться». Потому выступать против ценностей — значит, «сопротивляясь субъективации сущего до голого субъекта, открыть для мысли просвет бытийной истины» (там же, с. 212).

Б. Рассела, напротив, не устраивала в аксиологии как раз та метафизичность, которую у нее решительно отрицал Хайдеггер: проблематика аксиологии всецело вненаучна, т. к. относится лишь к области вкуса (а о вкусах, как известно, не спорят); именно вкусами обусловлены различия в ценностях (хотя кажется, что в область вкуса включается только отношение к устрицам). Более осторожно отношение к ценностям у Л. Витгенштейна, подчеркивавшего их «неопределимость» и релятивность.

Второй момент. Среди трех основных направлений современной фундаментапьной аксиологии два — натуралистическое и феноменологическое — продолжают традиции классической аксиологии, тогда как третье, реализующееся в рамках англо-американской аналитической философии, связано с предшествующим периодом более опосредованно.

1. Аксиологический натурализм исходит из постулата (подвергнутого критике еще Мейнонгом и Муром) о том, что вещь обладает ценностью, поскольку она желаема, а нежелаема, поскольку обладает ценностью—при разногласиях относительно того, что именно в субъекте претворяет предмет в ценность (потребность или чувство удовольствия). Идеи натурализма отстаивали Перри (ценность как производное от интереса), Ч. Моррис (ценность как производное от нужды), К. Льюис (ценность как «долговременное чувство удовлетворенности»), но наиболее значительная здесь фигура — ***Дж. Дьюи***. В «Теории оценки» (1939) он в значительно большей степени, чем его предшественники, различает объекты, «провоцирующие» ценностное отношение, и сами ценности, побуждения и желания (в желании, лежащем в основе ценностных установок, различаются два уровня — побуждение и интерес, предполагающий, помимо побуждений, еще и знание о желаемом объекте), а также фактуальные и ценностные суждения. К первым относятся: «Мне нравится тото», «Я люблю то-то», ко вторым: «Это заслуживает внимания», «Этим стоит насладиться» и т. д. Все ценностные суждения — суждения опыта, а потому они, как и научные, подлежат экспериментальной проверке. Включение ценностей в механизмы регуляции поведения весьма распространено в настоящее время: примерами могут служить монография А. Маслоу «К психологии бытия» (1968), где ценность трактуется как избирательный принцип, свойственный любому живому существу (от цыпленка до человека), а также исследование Р. Кеннея «Ценностно-ориентированное мышление» (1992).

2. Последователи феноменологии, напротив, считают ценностные суждения не эмпирическими, но априорно синтетическими, аксиологию же в целом — априористским наукоучением, методологически отличным от эмпирических

наук. Среди них выделяется польский философ и эстетик Р. Ингарден, различавший в аксиологическом контексте эстетическое и теоретическое переживания и соответствующие установки (ср. различение душевных переживаний и суждений у Брентано). Эстетическая установка означает такое вхождение в связь с произведением искусства, которое реализуется в особом наслаждении, означающем оценивание без оценочной объективации предмета переживания.

3. Аналитики во главе ***А. Дж. Айером*** развивали тезис о недефинируемости ценностных понятий — на основании того, что им не соответствует реальный референт ни в субъекте, ни в объекте ценностной реляции. Реально существует только сам факт оценки, который может в качестве психологического акта изучаться психологией, социального— социологией, языкового — «метааксиологией». Оценочные понятия и суждения, собственно, ничего не означают и не значат и лишь выражают определенные эмоции. Негативистский подход к семантическому аспекту ценностей преодолевается представителями того же направления — ср. Дж. Урмсон, Р. Бранят, а также Р. Хеэр. Последний в «Языке морали» (1952) исследует в полемике с Айером типологические различия фактуальных и ценностных суждений, соотнося их соответственно с дескриптивными и прескриптивными высказываниями. Он акцентирует различия категорий ценности (включаемой в сферу «желаемого») и интереса. Хеэр задумывается и о статусе существования гипотетически ценных объектов. Наряду с некоторыми другими аксиологами он разрабатывает концепцию «предпочитаемости» — preference (Hare R. Essays on Political Morality. Oxf., 1989, p. 239—242,84,117,133). Хотя аксиология никогда не была в числе приоритетных областей отечественной философии (достаточно упомянуть о критической реакции на «аксиологизм» Баденской школы), среди русских философов можно отметить ***Н. О. Лосского***. В специальной работе «Бытие и ценность» (1931), подвергнув критике основные немецкие аксиологические теории, он предпринял попытку построить ценностную модель на основании теистического персонализма, отстаивая понимание Бога как высшую «самоценность» (совпадение бытия и ценности), как источник всего тварного ценностного мира, который является не субъективным, но устремленным к «полноте бытия» (поэтому в нем можно видеть прямого оппонента Хайдеггера). Нетеистический аксиологический персонализм развивался ***М. М. Бахтиным***, который видел в многообразии индивидов множество «неповторимо ценных личных миров» и настаивал вместе с тем на том, что между этими «ценностными центрами» не может возникнуть никакого противоречия; ценности реализуются только в поступках, в которых можно видеть сущностный диалог «я» и «другого».

Третий момент. О «прикладной» аксиологии правомерно говорить прежде всего в связи с аксиологическими обоснованиями этики. Среди работ этого направления можно отметить монографию Ф. фон Кучеры «Основания этики» (1982), в которой исследуются не только опытная познаваемость и объективность ценностей, но и структурализация всей этической проблематики (в самом широком смысле) осуществляется на основании аксиологического подхода. Ценности, согласно Кучере, суть предельные нормативные основания. Исходя из этого, этика делится на нормативную, ненормативную (описательную) и метаэтику —исследование нормативных суждений.

В философии науки все большее значение придается ценностному аспекту научного познания. Этот аспект науки исследовался И. Лакатосом, а затем Т. Куном, отмечавшим значимость не только объективных, но и субъективных критериев выбора между конкурирующими теориями в истории науки, среди коих немалую роль играли и ценностные. Эти факторы развития науки изучают также С. Тулмин и Лаудан, который в монографии «Наука и ценности» (1984), анализируя иерархическую структуру научных дебатов, различает уровни, соотносимые с фактуальной, методологической и, наконец, аксиологической составляющими. В настоящее время представляется все более затруднительным выделить те области познания, в которых самым активным образом не применялись бы аксиологические установки или по крайней мере термины. Аксиологические публикации переживают очередной бум. Проводится множество конференций и симпозиумов по широчайшему спектру аксиологических проблем. Выпускается большое количество специальных сборников, связанных преимущественно с тематикой социальнополитических и культуроведческих «применений» аксиологии; издается специальное международное периодическое издание «Journal of Value Inguire». Вместе с тем возрастающая популярность «прикладных» и «прагматических» аспектов аксиологии в современной культуре «компенсируется» снижением ее статуса среди фундаментальных философских дисциплин (притом не только в англоязычных странах, но и в Германии). Исследователи аксиологии констатируют серьезные проблемы, связанные с ее «теоретическими каркасами», и методологический хаос, который царит в определениях самого понятия «ценность» и трактовке ценностных отношений, не говоря уже о попытках локализации аксиологии в общей структуре философского дискурса.

Лит.: *Лосский Н. О.* Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж, 1931; Проблема ценности в философии. М, 1966; Ценностные ориентации в гуманитарном познании. К.. 1989; *Кюнг Г.* Брентано, Гуссерль и Ингарден об оценивающих актах и познании ценностей. — «Логос», 1995, № 6, с. 117—126; *Огурцов А. П.* Аксиологические модели в философии науки.—«Философские исследования», 1995, № 1, с. 7—36; *Каган М. С.* Философская теория ценности. СПб., 1997; *Розов Н. С.* Ценности в проблемном мире. Новосибирск, 1998; *Шохин В. К.* Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты. — «Альфа и Омега», 1998, № 18 (3), с. 283-308; *Kraus O.* Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brunn, 1937; *Albert E. M., Kluckhohn C.* A Selected Bibliography on Values, Ethics and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy. Illinois, 1920—1958; *Rokeach M.* The Nature of Human Values. N. Y.—L., 1973.

В. К. Шохин

АКСИОМА (греч. αξιώμα – принятое положение) — предложение, по какой-либо причине принимаемое в качестве исходного для каких-либо дальнейших рассуждений. Это общее понимание аксиомы всякий раз конкретизируется вместе с уточнением того, что понимается под предложением, причиной и под дальнейшими рассуждениями. Типичные примеры аксиом:

1) некоторое выражение символического языка исчисления, если под дальнейшими рассуждениями понимаются использующие его выводы в рамках данного исчисления. В этом случае причина принятия аксиом — само определение рассматриваемого исчисления. Здесь сомнения по поводу принятия аксиом бессмысленны;

2) некоторая эмпирическая гипотеза, если под дальнейшими рассуждениями понимается, к примеру, систематически развиваемый на ее основе раздел физики. В этом случае причина принятия аксиомы — вера в закономерность природы, выражаемую данной гипотезой. Здесь сомнения по поводу принятия аксиомы не только осмысленны, но и желательны;

3) соглашение понимать термины, участвующие в формулировке некоторого суждения, как угодно, но все-таки таким образом, чтобы при этом понимании рассматриваемая формулировка выражала истинное суждение. Это тот случай, когда под дальнейшими рассуждениями понимается вывод заведомо истинных следствий из неоднозначно понимаемого исходного суждения. Здесь сомнения по поводу принятия аксиомы бессмысленны. Когда такого рода аксиому используют в рамках научной теории, ее часто называют постулатом значения;

4) утверждение, оцениваемое как необходимо истинное (аподиктическое), если под дальнейшими рассуждениями понимается какая-либо систематически развиваемая доктрина, претендующая на совершенство в эпистемологическом отношении (геометрия Евклида, метафизика Декарта, этика Спинозы, наукоучение Фихте, математика Гильберта и т. д.). В этом случае причина принятия аксиомы — свидетельство специальной познавательной способности (интуиции) к непосредственному усмотрению некоторых (называемых часто самоочевидными) истин. В рамках указанной претензии сомневаться в аксиомах абсурдно, но вопрос об оправданности самой этой претензии — одна из самых глубоких и открытых проблем философии.

К. Ф. Самохвалов

АКСИОМА БЕСКОНЕЧНОСТИ — см. ***Множеств теория***.

АКСИОМА ВЫБОРА — см. ***Множеств теория***.

АКСИОМАТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ — теория, организованная (построенная) согласно ***аксиоматическому методу***. Первой такой теорией была эллинская геометрия («Начала» Евклида), заложившая традиции, которым следовали по существу два тысячелетия. Аксиологическая теория Евклида была содержательной — пространственная интуиция и логика выступали в ней на равных правах. Лишь в конце 19 в. эта традиция была нарушена (М. Пасш и Д. Гильберт). Хотя содержательной аксиоматике до сих пор стараются следовать в неформализованных теориях (напр., общая систематика А. А. Любищева), в математике перешли от содержательной аксиоматики к модельной и далее к формальной. В модельной аксиоматической теории свойства описываемых объектов выражаются на математическом языке с использованием некоторых стандартных математических понятий, напр. Понятия числа. Таковы, в частности, современные аксиоматические изложения механики, электродинамики (законы Максвелла) и теории относительности. В формальной аксиоматической системе точно определены и язык, и правила вывода, и аксиомы. В принципе такая система не содержит никаких внешних ссылок (в том числе на смысл изучаемых в ней объектов) и является исчислением, с которым можно оперировать чисто механически. Но необходимо помнить, что в математических науках принципиальная возможность всегда означает практическую невозможность либо нецелесообразность. Поэтому с формальной аксиоматикой всегда манипулируют на основе некоторой интерпретации, обращаясь с формальной системой как с модельной. В данном случае преимуществом формальной системы является возможность в любой момент опуститься на уровень формального манипулирования для перепроверки результатов. Еще одним преимуществом формальных аксиоматик является возможность нескольких разнородных классов моделей, позволяющих взаимно перепроверять полученные выводы, не опускаясь до чисто формального манипулирования. Таким свойством обладает, напр., ***интуиционистская логика***.

Н. Н. Непейвода

АКСИОМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД — метод построения теорий, в соответствии с которым разрешается пользоваться в доказательствах лишь аксиомами и ранее выведенными из них утверждениями. Основания для применения аксиоматического метода могут быть разными, что обычно приводит к различению аксиом не только по их формулировкам, но и по их методологическим (прагматическим) статусам. Например, аксиома может иметь статус утверждения, или статус предположения, или статус лингвистического соглашения о желаемом употреблении терминов. Иногда это различие в статусах отражается в названиях аксиом (в современных аксиоматиках для эмпирических теорий среди всех аксиом выделяют часто т. н. Постулаты значения, выражающие лингвистические соглашения, а древние греки делили геометрические аксиомы на общие понятия и постулаты, полагая, что первые описывают, вторые строят). Вообще говоря, учет статусов аксиом обязателен, так как можно, например, изменить содержание ***аксиоматической теории***, не изменив при этом ни формулировку, ни семантику аксиом, а поменяв лишь их статус, объявив, скажем, одну из них новым постулатом значения. Аксиоматический метод был впервые продемонстрирован Евклидом в его «Началах», хотя понятия аксиомы, постулата и определения рассматривались уже Аристотелем. В частности, к нему восходит толкование аксиом как необходимых общих начал доказательства. Понимание аксиом как истин самоочевидных сложилось позднее, став основным с появлением школьной ***логики Пор-Рояля***, для авторов которой очевидность означает особую способность души осознавать некоторые истины непосредственно (в чистом созерцании, или интуиции). Между прочим, убеждение Канта в априорном синтетическом характере геометрии Евклида зависит от этой традиции не считать аксиомы лингвистическими соглашениями или предположениями. Открытие неевклидовой геометрии (Гаусс, Лобачевский, Бойяи); появление в абстрактной алгебре новых числовых систем, причем сразу целых их семейств (напр., *p*-адические числа); появление переменных структур вроде групп; наконец, обсуждение вопросов типа «какая геометрия истинна?» — все это способствовало осознанию двух новых, по сравнению с античным, статусов аксиом: аксиом как описаний (классов возможных универсумов рассуждений) и аксиом как предположений, а не самоочевидных утверждений. Так сформировались основы современного понимания аксиоматического метода. Это развитие аксиоматического метода становится особенно наглядным при сопоставлении «Начал» Евклида с «Основаниями геометрии» ***Д. Гильберта*** — новой аксиоматики геометрии, базирующейся на высших достижениях математики 19 в.

К концу того же века ***Дж. Пеано*** дал аксиоматику натуральных чисел. Далее аксиоматический метод был использован для спасения теории множеств после нахождения парадоксов. При этом аксиоматический метод был обобщен и на логику. Гильберт сформулировал аксиомы и правила вывода классической ***логики высказываний***, а П. Бернайс — ***логики предикатов***. Ныне аксиоматическое задание является стандартным способом определения новых логик и новых алгебраических понятий. В последние десятилетия по мере развития ***моделей теории*** аксиоматический метод стал в почти обязательном порядке дополняться теоретико-модельным.

Н. Н. Непейвода

АКТ И ПОТЕНЦИЯ (лат. actus et potentia, перевод греч. ἐνέργεια καὶ δύναμις — действительность и возможность) — понятия философии Аристотеля, используемые им для разрешения противоречия между гераклитовским принципом абсолютного становления и учением Парменида, согласно которому бытие не может возникнуть ни из бытия, так как уже существовало бы до самого себя, ни из небытия, так как ничто не может возникнуть из ничего; согласно Аристотелю, становление есть переход из сущего потенциально (т. о. не-сущего актуально) в актуально сущее. Понятия акта и потенции можно прояснить прежде всего через примеры с движением (Met. 1048a). Однако движение дает только первое представление об акте, поскольку оно является незавершенным и прекращающимся при достижении цели процессом; от акта-движения отличается акт-***энтелехия***, завершенная деятельность (напр., видеть — значит уже увидеть; Met. 1048b). Т. о., понятия акта и потенции употребляются на различных уровнях анализа не в одинаковом смысле (1048b5), и потенция в соотношении с актом-движением отличается от потенции в соотношении с актом-сущностью.

Аристотель различает потенцию: (1) деятельную, (2) страдательную, (3) перехода в иное и (4) пребывания (Met. 1019a32 — 1019b5). Потенцию в метафизическом смысле следует отличать от логической потенции (называемой в схоластике possibilitas) (Met. 1019b22–33). Понятия акта и потенции соотносятся понятиями формы и материи (см. ***Форма и материя***). Однако потенцией обладает не любая материя, а только та, что содержит возможность возникновения в себе самой: так, не земля является потенцией человека, а семя (Met. 1048b39 —1049a18). Акт является первичным по отношению к потенции и по определению, и по субстанции, и в строгом смысле по времени (Met. 1049b – 1050a). Различное соотношение акта и потенции в вещах определяет их онтологическую иерархию. Действительное сущее является причиной актуализации сущего в возможности; вечное движение небесных тел представляет собой чистый акт, хотя оно обладает потенцией к акцидентальным изменениям относительно места (Met. 1050b). Причинно-следственная цепь приводит в конечном итоге в наивысшему акту, актуализирующему все потенции в универсуме — неподвижному перводвигателю, собственным актом которого является самопознание (Met. 1072b). С помощью оппозиции акта-потенции Аристотель решает различные проблемы физики, метафизики, антропологии, этики — такие, как различения субстанции души и ее действий («De amina», 418a), существование бесконечности (Phys. 206a8-18), соотношение общего и единичного (Met. 1086b4 – 1087a25).

Учение Аристотеля об акте и потенции было принято неоплатониками, в значительной мере переосмыслившими его и соединившими с платоновским учением об идеях, которые рассматривались как потенции в мировом уме. Так, согласно Плотину, идеи существуют в единстве в космическом Уме в качестве универсальных категорий (Enn. V 8, 9), но каждая из них — индивидуальная потенция, потенциально отделимый эйдос (Enn. V 9, 6), который может действовать и в умном, и в чувственном мире (Enn. IV 4, 36). Т. о., в отличие от аристотелевской концепции, согласно которой Ум является чистым актом, неоплатоники говорили о наличии потенции в Уме; помимо оппозиции акт-потенция они ввели различение между совершенной потенцией актуального, позволяющей творящему проявлять свою активность, и несовершенной потенцией потенциального, позволяющей принимать эту активность. Их взаимодействие определяет собой мир становления (*Прокл.* Первоосновы теологии, 75-92).

В раннехристианской традиции неоплатоническую концепцию акта и потенции использовали Григорий Нисский и Августин в учении о Троице и ***Логосе*** (как Боге Слове), содержащим в вечности потенции вещей. На христианскую традицию также повлиял греческий перевод Библии (Септуагинта), в котором «силы Бога» передаются словом δύναμις (потенция).

Учение Аристотеля об акте-потенции не оказывало явного влияния на средневековую мысль, пока были известны лишь его логические труды и «Категории», содержащие учение о субстанции и акциденциях. Только после распространения всего аристотелевского корпуса оппозиция акта и потенции стала играть большую роль в зрелой схоластике, в частности в трудах Фомы Аквинского. Фома рассматривал соотношение потенции души и ее сущности (Комментарий на 1 кн. «Сентенций», 3, 4, 2; О Духе Творящем, 1 и др.) и проблему существования потенций в Боге («Сумма против язычников», 1, 1, 6 и 7; «Сумма теологии, 1, 25, 1 и 2; «О потенции», 1, 1 и др.). Последнюю он решал посредством различения активной потенции (как оппозиции акту-потенции), присущей Богу в высшей степени, и пассивной потенции (как оппозиции акту-форме), не присущей Богу. Наиболее новаторски Фома использует понятия акта и потенции, обсуждая проблему соотношения сущности и сущего («О сущем и сущности», IV). В противовес концепции гилеморфизма, согласно которой все сущее состоит из формы (как акта) и материи (как потенции), он выдвигает учение о том, что высшие интеллигенции состоят из формы, имеющей примесь потенциальности, и из актуализирующего ее акта существования.

Дунс Скот сохранял различие акта как субстанциальной формы (actus primus, actus simpliciter) и акта как деятельности (actus secundus), а также различие активной и пассивной потенции; акт как определенность и потенция как определимость соответствовали форме и материи. Но в отличие от аристотелевско-томистской традиции Дунс Скот считал материю не чистой потенцией, а некоторой действительной вещью (aliqua res actu; De rer. Princ. q. 7, f. 1, n. 3). Поскольку сущность Бога он усматривал прежде всего в воле, а не в разуме, то он считал, что Бог может сотворить невозможное, ибо потенция его абсолютная (potentia absoluta); будучи благой, воля Бога творит самое разумное. Отличие творения от Бога Дунс Скотт полагал не в наличии потенции, а в несовершенстве тво-

рения как составного или объединенного с чем-то другим, в то время как Бог, будучи бесконечным, сущностной прост. Душа относится к интеллекту и воле как к различным потенциям в реальном единстве сущего, подобно тому, как сущее относится к ***трансценденталиям*** (единству, истине и благу).

У. Оккам также не считал материю чистой потенцией, так как в ней наличествует форма телесности. Он также отрицал, что сущим можно считать только потенциальное, и полагал различие между актуальным и потенциальным в сфере логики (Summa totius loqicae 1, 38).

У Николая Кузанского активные потенции вещей имеют основания в потенциях, которые имеют в Боге действительное бытие как идеи: ничто не может возникнуть, не имея действительного бытия в уме Бога. Т. о., в Боге возможность равна бытию (posse=est), что выражается неологизмом possest («О возможности-бытии»). Николай Кузанский также оспаривает идею материи как пассивной потенции, существующей наряду с божественной потенцией, и полагает ее как часть идеи сотворенного в Боге (Об ученом незнании), в отличие от Фомы Аквинского, различавшего идеальную потенцию еще не сотворенного в Боге и материальную потенцию еще не сущего в сотворенной вещи. О дальнейшем развитии концепции акта и потенции см. ***Возможность и действительность***.

Лит.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980; *Soulhe J.* Etude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon. P., 1919; *Künzle P.* Das Varhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Freiburg, 1956; *Stallmach J.* Dynamis und Energeia. Untersuchunqen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan, 1959; *Peters E.* Greek philosophical Terms. N. Y.-L., 1967; Schwemmer O. Akt and Potenz. – «Sacramentum Mundi», Bd. 1. Freiburg, 1967; *Vries J.* Die Grundbegriffe der Scholastik. Darmstadt, 1983.

К. В. Бандуровский

АКТУАЛЬНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ — см. ***Бесконечность***.

АКЦИДЕНЦИЯ (лат. accidentia — неожиданно появляющееся) — несущественное, изменчивое, случайное в противоположность сущностному, «эссенциальному» в предмете или в определении предмета.

Термин в его греческом варианте (συμβεβηκός) ввел Аристотель и выделил два основных смысла употребления в философии (Met. IV 30, 1025a 14; V 2, 1026b 35; X 8, 1065a 4; Phys. II 4, 196 b 28). В первом смысле термин обозначает качество, которое не является существенным для данной вещи, то, что отнюдь не всегда и не обязательно принадлежит ей. Аристотель приводит приписываемое Сократу определение акцидентального по отношению к человеку – «быть музыкальным» в противоположность «быть рациональным» и «быть животным», которые не являются акцидентальными. Во втором смысле термин употребляется для обозначения того, что принадлежит вещи, но не входит в ее сущность: акциденция фиксирует сосуществование случайности и необходимости, возможности и причинной обусловленности. В качестве классического примера используется высказывание «копая трюфели, я найду сокровища». Ход рассуждений следующий: «копание» не является акциденцией, и поскольку сокровище было там всегда, то факт нахождения сокровищ при условии копать в этом месте предопределен, детерминирован. В то же время нахождение клада — акциденция, поскольку копание было копанием трюфелей, а не сокровища. Плотин различает акциденции вещей и их сущность (Enn. II, 6, 2), Порфирий — отделимые и неотделимые акциденции. Боэций в «Комментариях к Порфирию» связывает акциденцию с привходящими признаками. В схоластике выделяются реальные акциденции, которые могут существовать самостоятельно.

В новой философии вместе с критикой понятия материальной субстанции отрицается и понятие акциденции (см., напр., ***Беркли***. Соч. М., 1978, с. 205), хотя понятие модуса в философии Спинозы как обозначение индивидуального проявления субстанции может быть понято как развитие понятия акциденции. Кант связывает акциденции с изменчивостью субстанции (Критика чистого разума. М., 1998, с. 297, 229-230). Д. С. Милль называет акциденциями все атрибуты вещи, которые заключены в значении имени (Логика, I 158). В современной аналитической философии (напр., *Austin J. L.* A plea for Excuses. - «Philosophical Papers». Oxf., 1961) события, акцидентальные с точки зрения одного описания, считаются детерминированными с точки зрения другого.

А. А. Костикова

АКЦИДЕНЦИЯ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ выражается терминами «'арад», «'ā рид» и, как правило, противопоставляется субстанции (джавхар) или телу (джисм).

В мутазилизме акциденция логически вторична в отношении понятия ***«смысл»*** (ма'нан). Некоторые мутазилиты считали такие «смыслы» именно акциденциями, а не атрибутами (ṣифа, васф), понимая под атрибутами предикаты в речи (напр., «движущееся»), а под акциденциями — качества в вещах (само движение), другие называли их атрибутами, но не акциденциями. В качестве причин, по которым имеющиеся в телах «смыслы» названы акциденциями, мутазилиты упоминали этимологические: акциденции «случаются» (та'тарид) в телах и являются «преходящими» ('ā рид, 'арад), и терминологические: термин «акциденция» введен мутакаллимами по их усмотрению. Большинство мутазилитов указывали, что акциденция является несамостоятельной (лā йақӯм би-нафси-хи), что она непременно имеет место (макāн) и находится в теле, однако ***ал-'Аллāф*** считал, что некоторые акциденции, напр. Время, пребывание или гибель вещи, воля Бога, могут быть вне места и не в теле. В ***каламе*** были поставлены следующие основные проблемы, касающиеся акциденций: каковы их классы? Может ли существовать тело, лишенное всех или некоторых акциденций? Благодаря чему они привходят в тело? Пребывают ли они? Могут ли они быть «воспроизведены» (и'āда)? Есть ли разница между «воспроизведением» и «восстановлением» (исти'нāф)?

Одни мутазилиты считали, что есть только два класса акциденций: движение и покой, все прочие сводятся к ним. Другие признавали в качестве действительных категорий все акциденции или какую-либо их часть. Некоторые к числу акциденций, когда речь шла об атомах, относили шесть пространственных «направлений» (джихāт). Существовали различные мнения о том, могут ли атомы обладать всеми акциденциями (см. ***Атомизм***), а также о сочетаемости акциденций в связи с проблемой ***противоположности***. Некоторые мутазилиты выделяли акциденции,

без которых тело не может существовать (напр., составность), другие считали, что может быть тело без всяких акциденций. Одни мутазилиты считали, что акциденции привходят в тело благодаря возникновению в нем некоторого «смысла», который в свою очередь может быть обусловлен или не обусловлен другим «смыслом», другие. А также ашариты, снимали проблему обоснования привхождения акциденций и говорили, что для них иметься в теле и возникать (ḫўдўс) в нем — одно и то же. Большинство матакаллимов считали, что акциденции не пребывают более двух мгновений. Ал-Джубба'и, опираясь на понятия «перенесения вперед» (такдйм) и «назад» (та'ḫйр), доказывал, что не могут воспроизводиться те акциденции, о которых мы знаем, как они устроены, которые сами можем произвести и которые не пребывают, а прочие могут. Те, кто различал «воспроизводимую» акциденцию и акциденцию, «восстанавливаемую» после несуществования, указывал во втором случае на утвержденность ее «оности» (субўт хувиййа; см. ***Сущность***) в состоянии несуществования.

В отличие от калама, в ***арабоязычном перипатетизме***, а также в ***исмаилизме*** в соответствии с аристотелевским учением в число акциденций не включаются универсалии, образующие субстанциальные формы. Акциденция понимается как дихотомическая понятию субстанции, любая вещь оказывается либо субстанцией, либо акциденцией. К акциденциям относятся девять аристотелевских категорий, за исключением субстанции, проблема акциденций рассматривается соответственно как проблема предикации, и снимаются метафизические вопросы, занимавшие мутакаллимов. Схожей позиции придерживался ***ас-Сухраварди***, который, однако, считал, что акциденции входят в «чтойность» вещи.

В суфизме происходит возрождение атомистического понимания времени и соответственно проблематики, связанной с акциденциями, а также тезиса о ежемгновенном обновлении мироздания. Вместе с тем ***Ибн 'Араби*** считал, что понятие акциденции как реально отличное от субстанции неверно, поскольку субстанция не служит ее вместилищем, но акциденция находится «там же», где субстанция. Кроме того, сама субстанция является акциденцией и не может быть отличена от нее, поскольку определения типа «занимающее место» (мутахаййиз) или «принимающее акциденцию» указывают на акцидентальные, а не самостоятельные признаки. Поэтому все мироздание понимается в суфизме как совокупность акциденций.

А.В.Смирнов

АЛ-'АЛЛĀФ – см. ***'Аллāф***.

АЛАНКАРА (санскр. alaṃkāra – украшение, фигура речи) – важнейшее понятие древнеиндийской поэтики, которую по названию этой категории именовали «аланкарашастра», или «учение об украшениях». Истоки представлений об аланкарах восходят к эпохе Натьяшастры («Наука театра», компендиум, сформировавшийся ко 2–3 вв.), где упоминаются четыре вида речевых фигур – сравнение (upamā), метафора (rūpaka), зевгма (dīpaka) и аллитерация (yamaka) (Натьяшастра 17.43). Становление целостной концепции аланкар относится к раннему этапу развития древнеиндийской поэтики и связано с т. н. «школой аланкариков», наиболее видными представителями которой были Бхамаха (7 в.), Дандин (7 в.) и Вамана (8 в.). Определив поэзию как особым образом организованный язык, теоретики считали ее «телом» сочетание формы (śabda) и смысла (artha) слова, признавая «душой» поэзии разного рода украшения. Они различали украшения формы слова, примером которой может быть аллитерация, и украшения его смысла, наиболее известным среди которых являлось сравнение. Позднее была добавлена третья разновидность, смешанные (miśra) аланкары, зависящие от формы и смысла слова одновременно. Пережив расцвет, концепция аланкар постепенно утратила свое значение. В период, когда теоретиков в первую очередь интересовали не выраженные, а скрытые, суггестивные смыслы поэзии, украшения стали восприниматься как нечто внешнее, почти техническое, и относящееся в большей степени к произведениям, где выраженное значение доминирует над скрытым, или последнее вообще отсутствует (т. н. поэзия-картинка). Таковым, в частности, было мнение Анандавардханы (9 в.), видевшего в фигуративной поэзии сочинения второго сорта. Постепенно утвердилось представление о том, что украшения вторичны и при определенных условиях поэтическое произведение может быть создано вообще без аланкар. Окончательно эту позицию сформулировал Вишванатха (13 в.), указавший, что, придавая поэзии дополнительную красоту, украшения тем не менее, не составляют ее сущность.

Н. Р. Лидова

АЛАН ЛИЛЛЬСКИЙ (Alain de Lille, Alanus de Insulis) (ок. 1128, Лилль – 1203, Сито, департамент Кот-д'Ор) – философ-богослов и поэт «французского Возрождения» 12 в. Из записей хронистов известно, что он был «знаменитым учителем», «блистал» к 1194, «много писал» и умер, как и его друг ***Тьерри Шартрский***, цистерцианским монахом. Из его сочинений видно, что он мог учиться у ***Бернарда Сильвестра*** в ***Шартрской школе***, преподавал богословие в Париже и проповедовал против катаров в Провансе. Судя по сохранившимся рукописям и инкунабулам, наиболее широкого читателя Алан имел в 15 в., когда приобрел легендарные черты; он «знал все, что человек может знать», назывался «doctor universalis»; готовясь к проповеди о Троице, увидел мальчика, вычерпывавшего Сену ракушкой и сказавшего, что, хотя это и долгое дело, он успеет раньше, чем Алан, объяснить тайну св. Троицы; устыдившись, Алан ушел к цистерцианцам и был у них пастухом, пока, сопровождая своего аббата в Рим как служка, не выдал там себя решив важный спор с еретиками; с тех пор за ним всегда ходили два писца, которым он диктовал свои сочинения.

С именем Алана связывают толкования на пророчества Мерлина и на «Песнь песней», расхожий в 15 в. сборник пословиц (Liber parabolarum), комментарий на «Риторику к Гереннию» псевдо-Цицерона, трактат «О шести крыльях херувимов». Бесспорно, ему принадлежат 134 «Правила», «теологические максимы» как первоосновы богословской науки; сумма «Quot modis» («Различения») в форме энциклопедического словаря а разбором библейских понятий по трем уровням смысла; частично сохранившаяся богословская сумма Quoniam homines о добродетели, грехах и законах «небесного права»; первый на латинском Западе комментарий к псевдо-аристотелевой ***«Книге о причинах»***; трактат на злобу дня «О католической вере» («Против альбигойцев, вальденсов, иудеев и сарацин», 1185-1200);

«Книга покаяния, сиречь Исправитель и врач для всякого возраста и обоего пола»; краткое «Искусство проповеди» (Summa de arte predicatoria) с приложением 44 гомилий. Проповедь «Об умопостигаемой сфере» в духе христианского платонизма ***Боэция*** описывает четыре области бытия и вида познания: чувство, воображение, разум, ум (интеллект).

Всего известнее «светские» сочинения Алана: «Плач природы» (De planctu naturae, 1160-70), философско-моралистическое видение в художественной прозе и стихах, восславление девственной души мира, оскорбляемой противоестественными пороками; аллегорическая эпопея в 4300 гекзаметрах «Антиклавдиан» (как бы нечто обратное очернению героя в одной инвективе поэта 4 в. Клавдиана) — поэтическая сумма, космическая панорама, где сотворение в небесах совершенного юноши, призванного возродить пошатнувшееся человеческое достоинство, и его бой с пороками дают автору повод подробно описать построенную из «свободных наук» и способностей колесницу для небесного путешествия посланца Природы, общее мироустройство, истечение ума и души от Бога. «Поэма о воплощении и семи искусствах» (Rhythmus de incarnatione et de septem artibus) описывает неспособность благородных искусств описать таинство вочеловечения божества.

В платоническом миропонимании Алана человек призван выйти из отчуждения (alienatio), в котором его сковывает мрак невежества, и, преодолевая бессильное изумление перед величием Вселенной (mundana machina), открыть свое физическое и психическое родство с ней. Вооруженный своими добродетелями и способностями, опираясь на семь благородных наук (искусств) и теологическую мудрость, человек проникает в тайны творения, у предела которых «колеблется рассудок», но, не замыкаясь в созерцании, черпает в них силу для просветления и устроения земного бытия. Симвология Алана призвана явить космическое и вечное значение всего телесного и душевного состава человека; хотя плоть слаба, начало ее божественно. Возводя в образец философского метода математику, Алан стремится построить самоочевидную систему исходных терминов и правил, откуда последовательно развертывается весь корпус человеческого знания. Аналогичные принципы Алан предлагает для полемической теологии и гомилетики.

Мысль Алана можно представить как развернутый комментарий к Платону, Аристотелю, «герметическим» книгам, Боэцию, ***Псевдо-Дионисию Ареопагиту*** (через ***Эриугену***). С Шартрской школой его сближает космизм, теория мировой души, природы как заместительницы Бога, платоническое пифагорейство с влечением к математизму и научной строгости, любовь к классической античности. Природа разумна и закономерна, мышление подвластно логике (отсюда тезис: поскольку «у авторитета нос из воска», т.е. его можно повернуть в разном смысле, его надо подкреплять разумными основаниями 0 «Против ересей»); вместе с тем «природа не знает природы своего порождения», а мысль для познания собственных истоков нуждается в вере и таинственной теологии (поднявшись к небу, кони человеческих способностей и умений начинают спотыкаться). Природное и мистическое познание «не различны, а отличны», первое «разумением готовит веру» (intelligo ut credam), второе «верой готовит разумение» (credo ut intelligam).

Латынь Алана поражает блеском и энергией, речь кипит контрастами, парадоксами и «этимологическими фигурами». Его аллегоризм имел продолжение в литературе («Роман о розе»), аксиоматический метод — в комбинаторике ***Р. Луллия*** и далее ***Николая Кузанского***, его антропология, космизм, моралистический и риторический пафос — в философии Возрождения.

Соч.: Opera omnia, MPL 210. P., 1855; Liber poenitentialis, ed. J. Longere, 2 vol. Namur, 1965.

Лит.: *Гаспаров М. Л.* Алан Лилльский. — В кн.: Памятники средневековой латинской литературы 10-12 вв. М., 1972, с. 330-346; *Huizinga J.* Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis. - «Mededeel. Der. k. Akad.», Afd. Letterkunde, LXXIV, B. 6. Amst., 1932; *Raynaud de Loge G.* Alan de Lille. Poète du XII siècle. Montreal-P., 1951.

В. В. Бибихин

АЛ-АФҒĀНĪ — см. ***Афғāнӣ***.

АЛ-АШ'АРЙ — см. ***Аш'арӣ***.

АЛАЯВИДЖНЯНА (санскр. ālayavijñāna — аккумулированное сознание) — одно из ключевых понятий философии буддийского идеализма йогачаров-виджнянавадинов, означающее особый вид сознания, в котором хранятся «семена» предыдущих опытов и которое в свою очередь является «фоновым» фактором опыта в настоящем времени. Концепция алаявиджняны была призвана решить одновременно две задачи: во-первых, реализовать потребность йогачаров в Абсолюте, притом иным путем, чем тот, который осуществился в учении мадхьямиков о «статической» Пустоте (***шуньята***), и, во-вторых, объяснить действия закона ***кармы***, которое недостаточно «обеспечивалось» картиной мгновенно-точечных ***дхарм***, не позволявших понять, каким образом и в чем аккумулируются результаты прошлых деяний, должные плодоносить в настоящем и будущем.

Учение об алаявиджняне уже сформировалось ко времени составления «Ланкаватара-сутры» (3-4 вв.), где оно обозначается и просто как «сознание» (***читта***). Здесь «аккумулированное сознание» находится в «диалектическом» отношении с «семенами» действий: оно и не отделимо от них и не связано с ними, не «пропитано» ими, но «обернуто» ими; оно также сравнивается с чистой одеждой, которая загрязняется ими, но не «окрашивается» в их цвет (Сагатхака, ст. 236-237). Еще более популярная аналогия в «Ланкаватара-сутре» уподобляет «аккумулированное сознание» безмятежному океану, поверхность которого лишь вздымается в виде гребней волн ветрами чувственного мира (II. 99–100, 112). Алаявиджняна рассматривается и в другом раннем сочинении йогачары – «Самнидхинирмочана» (Объяснение глубинных истин), которое иногда приписывается ***Асанге***. У классиков виджнянавады алаявиджняна участвует в целом ряде классификационных схем. Так, в раннем и уже бесспорно подлинном трактате Асанги «Абхтдхарма-самуччая» («Выжимки из Абхидхармы») она тематизируется в одном блоке с «таковостью» (татхата) и тремя уровнями реальности. Алаявиджняна обстоятельно исследуется в его основном произведении «Махаяна-санграха» (гл. 1–2): «аккумулированное сознание» хранит «отпечатки» (васана) последствий прошлого опыта индивида как в некоем «складе» в виде «семян» (биджа), которым

предстоит прорасти в будущем опыте. Оно является условием функционирования «активного сознания», результирующего из действия пяти чувств и менталитета-***манаса***, которое в свою очередь оставляет «отпечатки», возвращающиеся в «аккумулированное сознание» и там «прорастающие». Т. о., индивид оказывается постоянно изменяющейся конфигурацией двух взаимообусловливающих «сознаний». Помимо шести указанных видов сознания (сознания пяти чувств + ума-манаса) есть еще самосознание, характеризуемое как «загрязненный менталитет» (клишта-манас), благодаря аберрациям которого алаявиджняна мыслится как реальное эго и даже «субстанциональное Я», наподобие брахманистского Атмана. По Асанге, алаявиджняна является таким же кинетическим и «бессубстанциальным» феноменом, как и любой поток сознания, с теми лишь отличиями, что ему приписывается аккумулятивная функция и оно непостижимо «обычными людьми». Хотя алаявиджняна и ранее соотносилась с высшим уровнем реальности в онтологической иерархии виджнянавадинов (см. ***Свабхава***), этот аспект концепции был наиболее обстоятельно проблематизирован у ***Васубандху***. В «Трисвабхаванирдеше» (Экспозиция трех природ) первый уровень реальности - «воображаемый» - соответствует объектам опыта, второй - «зависимый» - субъектам, третий — совершенный - «аккумулированному сознанию». Все три носят признаки и сущего и несущего: первый уровень онтологически неопределим; второй существует не так, как является: третий является несущим по отношению у любой дуальности. Позднее эту концепцию алаявиджняны разрабатывают Дхармапала (Виджняптиматрасиддхи) и Дхармакирти (Праманаварттика).

«Махаянасанграха» была переведена в 6 в. на китайский язык Парамартхой и стала основополагающим текстом для основанной Куйцзи школы Фасян-цзун (7-9 вв.). Китайский йогачар, историк и философ Сюань Цзан (7 в.) разработал концепцию восьмого вида сознания — того, что несет ответственность за отождествление «аккумулированного сознания» с «субстанциональным эго», не подозревая, что алаявиджняна на деле не отличается от тех «семян» будущего опыта, которые в нем хранятся.

Лит.: *Schmithausen L.* Ālayavij'ñāna. On the Origin and the Early Development of the Central Conception of Yogācāra Philisophy, v. 1-2. Tokyo, 1987; *Brown B. E.* The Buddha Nature: A Study of Tathlgatagarbha and Ālayavij'ñāna. Delhi, 1991.

В. К. Шохин

АЛ-БИРУ́НИ́ — см. ***Бируни***.

АЛ-ҒАЗА́ЛИ́ — см. ***Газали***.

АЛГЕБРА ЛОГИКИ — одна из осн. частей математической логики, основанная на применении алгебраических методов к логике. Возникнув в сер. 19 в. в трудах ***Буля*** и развиваясь затем в работах Джевонса, Шрёдера, ***Пирса***, ***Порецкого*** и др., алгебра логики имела своим предметом классы (как объемы понятий), соотношения между классиками по объему и связанные с этим операции над ними. Позднее, в связи с появлением в 70-х гг. 19 в. ***множеств теории***, поглотившей часть этих задач, предмет алгебры логики значительно изменился. Основным ее предметом стали высказывания (суждения, предложения), рассматриваемые со стороны их логических значений (истина, ложь, бессмыслица и т. п.), и логические операции над ними.

В основе обычной, т. н. Классической алгебры логики лежит абстракция высказывания как величины, имеющей одно (и только одно!) из двух значений: «истина» или «ложь» (короче: **И. Л.**) или могущей *принимать* оба эти значения (*но не одновременно*). В первом из этих случаев имеем индивидуальное высказывание (высказывание в узком, наиболее принятом смысле этого слова), во втором – высказывание-функцию. Примеры высказываний: «2·2=4 », «0≤0 », «Сократ – человек», «0=1», «2·2=5», «$x^2=y$», «z – человек», «Если $x=y$, то $y=0$», «Если $x=2$, то $x^2=4$», «x равняется y или x не равняется y». Первые три высказывания имеют значение **И** (т. е. истины), 4-е и 5-е – значение Л (т. е. ложны), 6-е, 7-е, 8-е – высказывания-функции (если, напр., значениями буквенных переменных x и y могут быть целые числа, а переменной z – живые существа), 9-е и 10-е имеют значение **И** (при всех возможных значениях переменных x и y). Последние три из этих высказываний являются сложными, в отличие от предшествующих им простых.

Абстракция в алгебре логики идет дальше. Все истинные высказывания отождествляются между собой, т. к. истинное высказывание не отличается от другого истинного высказывания по значению (от других сторон высказываний в алгебре логики отвлекаются). Ложные высказывания тоже отождествляются. При рассмотрении же высказываний-функций в алгебре логики обычно отвлекаются от рассмотрения зависимости их от иных переменных, кроме таких, значениями которых тоже являются высказывания, вводя для их рассмотрения буквенные переменные, которые называют переменными высказываниями. Таковыми являются буквы A, B, C, ..., A_1, A_2, A_3, ... и т. п. (при этом выбор букв – вопрос не существа, а соглашения) при условии, что они играют роль переменных, значениями которых могут быть всевозможные индивидуальные высказывания, т. е., в силу упомянутых абстракций, «константы» **И** и Л.

Кроме простых высказываний, обозначаемых отдельными буквами A, B... или **И**, Л, рассматриваются также сложные высказывания – результат соединения высказываний связками или отрицания их (соответствующего частице «не»). Сложные высказывания рассматривают как функции от входящих в них буквенных переменных A, B, C и т. д. Так появляется понятие функции алгебры логики – функции от аргументов, являющихся переменными высказываниями, т.е. принимающих значения **И**, Л, которая (функция) может принимать тоже лишь эти значения.

Вводятся алгебраич. операции над высказываниями: конъюнкция $A \cdot B$ (читается «A и B», другие обозначения: AB, $A\&B$, $A \wedge B$; другие названия: логическое умножение, булево умножение), дизъюнкция $A \vee B$ (читается «A или B»; другое обозначение: $A+B$; другие названия: логическое сложение, булево сложение), импликация $A \rightarrow B$ (читается: «Если A, то B» или «A влечет B», или «A имплицирует B», или «Из A следует B»; другое обозначение: $A \supset B$; другое название: логическое следование), эквиваленция $A \sim B$ (читается «A эквивалентно B» или «A равнозначно B», или «A, если и только если B»; другие обозначения: $A \equiv B$, $A \leftrightarrow B$, $A=B$; другие названия: эквивалентность, равнозначность, равносильность), отрицание $\bar{A}$ (читается: «не A», или «A ложно», или «неверно, что A», или «отрицание A»; другие обозначения: $\neg A$, $\sim A$, A'; другое название: инверсия), а также иногда и другие операции.

Одной из важных сторон формализации, принимаемой в алгебре логики, является то, что знаками этих операций (т. е. по смыслу, соответствующими им связками) можно соединять любые выказывания, без ограничения, в том числе и те, которые сами являются сложными.

При этом удается точно и строго описать класс всех рассматриваемых выражений алгебры логики. В данном случае он состоит из констант **И** и Л, переменных A и B... и всех тех выражений, которые получаются из них путем конечного числа соединений знаками «·», «∨», «→», «~» и отрицаний.

Это связано с требованием, чтобы операции задавались таблично как функции и значение сложного высказывания зависело только от значений составляющих его простых высказываний. Основная суть алгебры логики как системы методов состоит в использовании преобразований высказываний на основе алгебраических законов,

которые имеют место для операций над высказываниями. Эти законы чаще всего имеют вид тождеств, т.е. равенств, верных при вех значениях переменных. Важную роль играют тождества:

I. $AB = BA$, $A \vee B = B \vee A$ (законы коммутативности);

II. $(AB)C = A(BC)$, $(A \vee B) \vee C = A \vee (B \vee C)$ (законы ассоциативности);

III. $A(A \vee B) = A$, $A \vee AB = A$ (законы поглощения);

IV. $A(B \vee C) = AB \vee AC$ (закон дистрибутивности);

V. $A \neg A = Л$ (закон противоречия);

VI. $A \vee \neg A = И$ (закон исключенного третьего).

Эти тождества, устанавливаемые, напр., с помощью таблиц, позволяют получать другие тождества. Тождеств I – IV достаточно для того, чтобы из них по методу тождественных преобразований можно было вывести всякое (верное, конечно) тождество, левая и правая части которого – выражения алгебры логики, состоящие из переменных A, B, .., констант **И**, Л и знаков «·», «∨», «¬» (не обязательно включая все из них). Добавление же тождеств VII $A \to B = \neg A \vee B$, $A \sim B = AB \vee \neg A \neg B$ дает возможность выводить и любые тождества, содержащие также знаки «→», «~».

Тождества V, VI, VII показывают, что константы **И** и Л, импликацию и эквиваленцию, рассматривая их как функции, можно выразить через конъюнкцию, дизъюнкцию и отрицание. Имеет место теорема, гласящая, что всякая функция алгебры логики может быть представлена через эти три операции, т.е. записана в виде выражения, содержащего лишь знаки этих операций и буквенные переменные. Именно, любую функцию можно записать как дизъюнкцию $\Phi(A_1, A_2, ..., A_n)$ всех выражений вида

$$\Phi(a_1, a_2, ..., a_n) \cdot (A_1 \sim a_1)\,(A_2 \sim a_2) ... (A_n \sim a_n),$$

где $a_1, a_2, ..., a_n$ – набор из значений **И**, Л. Заменяя в этой дизъюнкции выражения $A_i \sim$ **И** на A_i, а $A_i \sim$ Л – на $\neg A_i$, а также стирая «коэффициенты» $\Phi(a_1, a_2, ..., a_n)$, равные **И** (по закону $И \cdot A = A$) и отбрасывая члены с «коэффициентами», равными Л (по законам $Л \cdot A = Л$, $Л \vee A = A$), мы и получим (если функция не есть константа) то выражение, о котором говорится в теореме.

Дизъюнктивной нормальной формой (днф) называется выражение, которое есть буква **И** или Л или имеет вид $A_1 \vee A_2 \vee ... \vee A_n$, где каждый член A_i является либо буквенной переменной, либо ее отрицанием, либо конъюнкцией таковых, причем s не обязательно отлично от 1, т.е. знаков «∨» может и не быть. Днф называется совершенной, если она есть **И** или Л или в каждом члене содержит ровно по одному разу все имеющиеся в ней буквы (переменные) и не имеет одинаковых членов. Всякое выражение алгебры логики можно привести к днф. А всякую днф можно привести к совершенной днф, «домножая» члены на недостающие буквы (по закону $A = AB \vee A \neg B$) и ликвидируя повторения букв в членах (по закону $AA = A$, $A \neg A = Л$, $Л \cdot A = Л$, $Л \vee A = A$) и повторения членов (по закону $A \vee A = A$).

Приведение к совершенной днф позволяет по любым двум данным выражениям A и B решить вопрос о том, одну ли и ту же функцию они выражают, т.е. верно ли тождество $A = B$.

Важную роль играет т. н. сокращенная днф. Последнюю можно определить как такую днф, в к-рой 1) нет повторений букв ни в одном члене, 2) нет таких пар членов A_i и A_j, что всякий множитель из A_i имеется и в A_j и 3) для всех двух таких членов, из к-рых один содержит множителем некоторую букву, а другой – отрицание той же буквы (при условии, что другой буквы, для которой это имеет место, в данной паре членов нет), имеется (в этой же днф) член, равный конъюнкции остальных множителей этих двух членов.

Кроме днф, употребляются также конъюнктивные нормальные формы (кнф). Это такие выражения, к-рые можно получить из днф путем замены в них знаков «∨» на «·», а «·» на «∨».

Преобразованием двойственности называется такое преобразование выражения алгебры логики, при котором в этом выражении знаки всех операций заменяются на знаки двойственных им операций, а константы: **И** на Л, Л на **И**; причем операция (или функция) Ф называется двойственной для операции Ψ, если таблица, задающая Ф, получается из таблицы, задающей Ψ, путем замены в ней всюду **И** на Л, а Л на **И** (имеется в виду одновременная замена и значений функции, и значений ее аргументов). Если Ф двойственная Ψ, а Ψ двойственная Х, то Ф=Х. Напр., конъюнкция и дизъюнкция двойственны между собой, отрицание двойственно самому себе, константа **И** (как функция) двойственна константе Л. Функция $\Phi(A_1, A_2, ..., A_n)$ двойственна функции $\Psi(A_1, A_2, ..., A_n)$, если, и только если, верно тождество

$$\neg\Phi(A_1, A_2, ..., A_n) = \Psi(\neg A_1, \neg A_2, ..., \neg A_n).$$

Совершенную кнф и сокращенную кнф можно определить как такие кнф, что двойственные им выражения есть соответственно совершенная днф и сокращенная днф. Совершенные и сокращенные днф и кнф можно использовать для решения задачи обзора всех гипотез и вех следствий данного выражения алгебры логики. Причем под гипотезой выражения A алгебры логики естественно понимать такое выражение B, что $B \to A$ тождественно истинно, а под следствием выражения А – такое выражение B, что $A \to B$ тождественно истинно.

Еще один, часто употребляемый в алгебре логики шаг абстракции, состоит в отождествлении **И** с числом 1, а Л – с числом 0. Вводится операция $A+B$, задаваемая таблицей: 0+0=0, 0+1=1, 1+0=1, 1+1=0. Она называется сложением (точнее сложением по модулю 2; другое название: разделительная дизъюнкция; читается: «A плюс B», или «A не эквивалентно B», или «Либо A, либо B»).

Всякую функцию алгебры логики можно представить через умножение (т. е. конъюнкцию), сложение и константу 1 (теорема Жегалкина). В частности, верны следующие тождества:

VIII. $A \vee B = AB + A + B$, $\neg A = A + 1$

IX. $A \to B = AB + A + 1$, $A \sim B = A + B + 1$.

Обратные представления имеют вид

X. $A + B = A \neg B \vee \neg AB$, $1 = A \vee \neg A$.

Тождества VIII позволяют «переводить» выражения «языка» конъюнкции, дизъюнкции и отрицания (КДО) на «язык» умножения, сложения и единицы (УСЕ), а тождества Х – осуществлять обратный «перевод».

Тождественные преобразования можно производить и на «языке» УСЕ. В основе их лежат следующие законы:

XI. AB=BA, A+B+B+A (законы коммутативности);

XII. (AB)C=A(BC), (A+B)+C=A+(B+C) (ассоциативности);

XIII. A(B+C)=AB+AC (закон дистрибутивности);

XIV. AA=A, A+(B+B)=A

XV. A·1=A.

Этих тождеств достаточно для того, чтобы из них можно было вывести любое (верное) тождество, обе части которого суть выражения «языка» УСЕ. А добавив к ним тождества VIII, мы сможем выводить и все тождества «языка» КДО.

Выражение «языка» УСЕ называется приведенным полиномом (п. п.), если оно есть 1+1 (т. е. нуль) или имеет вид $A_1 + A_2 + ... + A_s$, где каждый член A_i есть либо 1, либо буквенная переменная, либо произведение последних, причем ни в одном члене нет никаких повторений букв, никакие два члена не одинаковы (в том же смысле, что и выше), а s не обязательно больше 1 (т. е. знаков «+» может не быть). Всякое выражение алгебры логики можно привести к п. п. (теорема Жегалкина).

Кроме «языков» КДО и УСЕ существуют и другие «языки», обладающие тем свойством, что через операции (и константы) этих «языков» можно представить всякую функцию алгебры логики. Такие системы называются (функционально) полными. Примеры полных систем: а) конъюнкция и отрицание, б) дизъюнкция и отрицание, в) импликация и отрицание, г) импликация и 0, д) умножение, эквиваленция и 0, е) штрих Шеффера $A|B$, ж) медиана (A, B, C), [определение: $(A, B, C) = AB \vee AC \vee BC$], отрицание и 1, и) медиана, эквиваленция и сложение.

Иногда совершают еще один важный дальнейший шаг абстракции. Отвлекаются от табличного задания операций и от того, что значениями буквенных переменных являются высказывания. Вместо этого допускаются различные интерпретации рассматриваемого «языка», состоящие из той или иной совокупности объектов (служащих значе-

ниями буквенных переменных) и системы операций над объектами этого множества, удовлетворяющих тождествам из полной системы тождеств этого «языка». «Язык» КДО в результате такого шага абстракции превращается в «язык» т. н. булевой алгебры, «язык» УСЕ – в «язык» т. н. дистрибутивной структуры.

Важным примером булевой алгебры является алгебра классов, в которой роль элементов играют подмножества (классы) некоторого фиксированного множества (т. н. универсума) U, роль 0 играет пустое множество 0, роль 1 – само U, роль AB, $A \vee B$ и $\neg A$ - теоретико-множеств. операции пересечения, объединения и дополнения соответственно. Связь между алгеброй классов, алгеброй предикатов и алгеброй высказываний, этими тремя важнейшими интерпретациями абстрактной алгебры логики как «языка» булевой алгебры, состоит в следующем: первая переходит во вторую путем замены множеств (классов) их т. н. характеристическими предикатами (т. е. множества A – предикатом $x \in A$, гласящим: «x принадлежит множеству A»), если при этом соответствующим образом преобразуются также операции и константы 0 и 1, а вторая переходит в третью при подстановке во все предикаты на место их аргументов некоторого фиксированного их значения. Вернее, при таком переходе от алгебры классов к алгебре предикатов получается алгебра одноместных предикатов. Другим важным случаем является алгебра двуместных предикатов, называемых чаще отношениями. С ней тесно связана алгебра отношений, отличающаяся от нее только тем, что в последней, кроме трех операций булевой алгебры, имеются еще две.

Всякую булеву алгебру можно «переделать» в булево кольцо, определив операцию $A+B$ согласно закону X (и отбросив операцию $A \vee B$). Напр., в случае алгебры множеств роль $A+B$ играет т. н. симметрическая разность множеств A и B (состоящая из всех тех элементов универсума, которые принадлежат одному и только одному из множеств A или B). Обратно, всякое булево кольцо (с единицей) можно «переделать» в булеву алгебру. Понятия булевой алгебры и булева кольца связываются с именем ***Дж. Буля***. Однако оформились эти понятия (не говоря уже о терминах) значительно позже.

Первые работы по алгебре логики были посвящены задачам: а) выражения логических соотношений между объемами понятий (соответственно высказываниями) в виде уравнений (равенств), б) построения алгоритмов решения логических уравнений и систем уравнений с целью автоматизировать способы извлечения из данных посылок содержащейся в них (неявно) информации (того или иного рода).

В настоящее время алгебра логики развивается гл. о. под влиянием задач, встающих в области ее приложений. Она находит широкое применение в технике (особенно при решении задач, связанных с построением автоматов) и, наоборот, развивается сама под влиянием запросов техники (задач автоматизации программирования, уменьшения числа элементов в устройствах релейного действия и др.). Важную роль играют приложения в теории электрических схем, включая первоначально, начиная с работ В. И. Шестакова и К. Шеннона (30–40-е гг. 20 в.), теорию релейно-контактных схем. Вопросы, касающиеся понятий самой алгебры логики, приводят к проникновению в алгебру логики неалгебраических методов (таких, как табличные, топологические, дескриптивные) и вследствие этого к постепенному выделению из алгебры логики самостоятельной области – теории функций алгебры логики (или иначе, теории булевых функций).

В случае более сложных схем, чем контактные, приходится часто отказываться от использования лишь обычной алгебры логики и рассматривать те или иные ее многозначные обобщения, отличные от булевых алгебр и булевых колец (см. ***Многозначные логики***). Другим направлением современного развития алгебры логики является алгебраическая логика. Она интересна тем, что выдвигает и частично решает задачу построения алгебр неклассических логик, т.е. таких вариантов алгебры логики, которые соответствуют неклассическим исчислениям высказываний.

Некоторые тенденции возможного дальнейшего развития алгебры логики как совокупности алгебраических методов логики намечаются в связи с бурным развитием ряда областей как современной алгебры, так и математической логики. Одна из них связана с мощным ростом теоретико-множественной алгебры, позволяя всякую операцию рассматривать как алгебраическую операцию. Такое рассмотрение дает возможность охватить алгебраическими методами значительную часть современной математической логики (см. ***Логика символическая***).

Другая – связана с успехами теории алгоритмов, позволившей уточнить ряд алгоритмических проблем алгебры, и последовавшим решением некоторых из них. Тенденция эта состоит в объединении алгоритмической алгебры с самой теорией алгоритмов м попытках алгебраизации последней, т.е. построения алгебраической теории алгоритмов.

Эта постепенная алгебраизация все большего числа сторон математической логики будет, по-видимому, содействовать наилучшему выделению и ее чисто логических сторон, для того чтобы изучать последние уже иными методами.

А. В. Кузнецов

Сокращенный вариант статьи: Алгебра логики. – В кн.: Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960.

Как и предвидел А. Кузнецов, все большее прикладное значение приобретает теория булевых функций как самостоятельная область, выделившаяся из алгебры логики. В результате пришли к понятию функциональной системы (P_n, C), где P_n есть множество всех функций n-значной логики (или множество всех функций счетнозначной логики P_ω) с заданной на нем операцией суперпозиции C. P_n обычно рассматривается как обобщение множества всех булевых функций P_2. Известна содержательная трактовка понятия функциональной системы ((P_n, C) выступает ее частным случаем), в основе которой лежит рассмотрение таких пар (P, Ω), в которых P есть множество отображений, реализуемых управляющими системами из некоторого класса, а Ω состоит из операции, используемой при построении новых управляющих систем из заданных. В свою очередь (P_2, C) есть эквивалент алгебры логики. Таким образом, от алгебры формул, изучаемой в алгебре логики, перешли к алгебре функций. И хотя именно алгебра логики, т.е. классическая ***логика высказываний***, лежит в основе проектирования микросхем для современной цифровой электронной техники, в том числе и для компьютеров, подобные работы ведутся и на основе ***многозначных логик***. В частности, для функционально полных (и некоторых других) многозначных систем был построен аналог совершенной днф.

Еще более важное предвидение А. Кузнецова связано с выделением алгебраической логики в одно из направлений современной алгебры логики. В первую очередь имеется в виду построение алгебр, соответствующих ***неклассическим логикам*** в том смысле, в каком булева алгебра соответствует классической логике высказываний (Rasiowa, 1974). Здесь существенным является также вопрос о построении алгебраической семантики, под которой понимается класс всех моделей некоторой алгебры, соответствующей логике **L**, поскольку посредством алгебраической семантики решаются такие металогические проблемы, как полнота **L** (относительно общезначимости в классе всех моделей), разрешимость **L** и др. В итоге пришли к общему вопросу о том, какая логика алгебраически представима, т.е. имеет алгебраическую семантику, а какая нет. Ответ на этот вопрос дан в работе В. Блока и Д. Пигоцци (Blok, Pigozzi, 1989). Существенно, что современное развитие алгебраической

логики представляет собой систематическое применение методов и, главное, аппарата универсальной алгебры к ***символической логике***. Именно на это как на тенденцию возможного дальнейшего развития алгебры логики указывал А. Кузнецов, говоря о возможности «охватить алгебраическими методами значительную часть современной математической логики». Сегодня речь уже идет об алгебраическом охвате всей символической логики, и результаты здесь весьма значительны. К примеры, если Alg(L) обозначает класс алгебр, который соотносится с некоторой логикой L (если L есть классич. логика высказываний, то Alg(L) есть класс булевых алгебр), можно формулировать теоремы, утверждающие, что L имеет определенное логическое свойство тогда и только тогда (т. т. т.), когда Alg(L) имеет определенное алгебраическое свойство. Это позволяет дать алгебраическую характеризацию таких логических свойств, как полнота, наличие теоремы дедукции, компактность, разрешимость, интерполяционность Крейга, истинность формул в модели и т. д. Так, первые два свойства принимают следующий вид: L допускает строго полную гильбертовскую аксиоматизацию ($\Gamma \vdash A$ т. т. т., когда $\Gamma \models A$) т. т. т., когда Alg(L) есть финитно аксиоматизируемое квази-многообразие; L допускает теорему дедукции (см. ***Дедукции теорема***) т. т. т., когда Alg(L) имеет эквационально определимые главные конгруэнции.

Вообще, алгебраическая логика является хорошим инструментом не только для выяснения взаимоотношения между различными логическими системами, но и для уточнения статуса логики.

Лит.: *Жегалкин И. И.* Арифметизация символической логики. – «Матем. сб.», т. 35. Вып. 3–4. М., 1928; *Яновская С. А.* основания математики и математическая логика. – В кн.: Математика в СССР за тридцать лет (1917–1947). М.–Л., 1948; *Она же.* Математическая логика и основания математики. – В кн.: Математика в СССР за сорок лет (1917–1957), т. 1. М., 1959; Сб. статей по математической логике и ее приложениям к некоторым вопросам кибернетики. М., 1958; *Войшвилло Е. К.* Метод упрощения форм выражения функций истинности. – «Философские науки», 1958, № 2; *Кузнецов А. В.* Алгоритмы как операции в алгебраических системах. – «Успехи математических наук», 1958, т. 13, в. 3; *Новиков П. С.* Элементы математической логики. М., 1973; *Биркгоф Г.* Теория решеток. М., 1952; *Владимиров Д. А.* Булевы алгебры. 1969; *Гиндикин С. Г.* Алгебра логики в задачах. М., 1972; *Кудрявцев В. Б.* О функциональных системах. М., 1981; *Яблонский С. В., Гаврилов Г. П., Кудрявцев В. Б.* Функции алгебры логики и классы Поста. М., 1966; *Фридлендер Б. И., Ревякин А. М.* Булева алгебра и ее применение в задачах электроники: учебное пособие. М., 1993; Algebraic logic and the methodology of applying it.—CSLI Publications, 1995; *Andérka H., Németi I., Sain I.* Algebraic Logic— Handbook of philosophical logic (2 ed.), forthcoming; *Blok W. J., Pigozzi D.* Algebraizable logics (monograph).—Memoirs of the American Mathematical Society, 1989, № 396; *Font J. M., Jansana R.* A general algebraic semantics for sentential logics. B., 1996; Handbook of Boolean algebras, Ed. J. D. Monk with the coop. R. Bennet, v. I—Ш. Amst., 1989; *Németi I, Andérka H.* General algebraic logic: a perspective on «What is logic».— What is logical system? Oxf., 1994; N. Y., 1995; *Rasiowa H.* An algebraic approach to non-classical logics. Warsz., 1974.

А. С. Карпенко

АЛГОРИТМ, алгоритм (от лат. algorithmi, algorismus, по имени арабского ученого 9 в. ал-Хорезми) – точное предписание, задающее потенциально осуществимый (см. ***Абстракция потенциальной осуществимости***) вычислительный процесс (процесс исполнения алгоритма), ведущий от исходных данных, которые могут варьировать, к конечному результату. Овладение общим методом решения точно поставленной задачи по сути дела означает знание алгоритма. Так, умение складывать два числа означает владение алгоритмом сложения чисел (напр., сложением столбиком, которому учат в школе). Необходимо различать алгоритм и алгоритмическое предписание, имеющее внешнюю форму алгоритма, но включающее не до конца определенные шаги. Так, для перевода текста с одного естественного языка на другой нельзя дать алгоритм, поскольку придется апеллировать к таким неточным понятиям, как смысл и контекст. При попытке же применения точного алгоритма получается то, что в более откровенной форме выдают машинные переводчики и в более мягкой, но от этого не менее вредной – профессиональные переводчики в тот момент, когда выходят за рамки полностью освоенных ими понятий и действий.

Поскольку процесс исполнения потенциально осуществим, в теоретическом определении алгоритма отвлекаются от реальных ограничений на ресурсы и следят лишь за тем, чтобы в любой момент вычисления требуемая информация и другие ресурсы были конечными. При создании практических алгоритмов проблемы сложности выходят на первый план.

Хотя неформально математики все время занимались поиском алгоритмов, данное понятие было уточнено лишь в 30-х гг. 20 в. Первыми уточнениями были абстрактные определении частично-рекурсивных и представимых функций в формальной теории чисел, появившиеся в связи с задачами ***доказательств теории***. В 1936 ***Э. Пост*** и А. Тьюринг независимо друг от друга предложили понятия абстрактных вычислительных машин и подметили, что любой алгоритм в интуитивном смысле слова может быть реализован на данных машинах, несмотря на кажущуюся примитивность их элементарных действий. Так, памятью машины Тьюринга является потенциально бесконечная лента, в каждой клетке которой записан символ из заранее заданного конечного алфавита. Более того, достаточно рассматривать ленту, каждая клетка которой содержит один бит информации, т.е. либо пуста, либо содержит символ |. Процессор машины Тьюринга состоит из головки, которая в любой момент обозревает одну клетку, и программы, состоящей из конечного числа команд, обычно нумеруемых натуральными числами. Каждая команда представляет собой условное действие, зависящее от символа, записанного в клетке. Это действие имеет вид совокупности элементарных инструкций формы *ab(L, R, S)i*, в которой присутствует лишь одна из букв *L*, *R*, *S*. *L* – приказ сдвинуться на следующем такте на одну клетку влево, *R* – вправо, *S* – остаться на месте. Элементарная инструкция означает следующее: если машина видит *a*, записать в клетку *b*, передвинуться в соответствии с командой и перейти к исполнению команды *i*. Такая элементарность действий машины явилась результатом проведенного Тьюрингом методологического анализа элементарных действий человека по исполнению алгоритмов.

Команды машины Поста предвосхитили систему команд современных вычислительных машин. В машине имеются регистры, содержащие натуральные числа, элементарные операции увеличения и уменьшения числа на 1 и условный переход, если число в регистре равно 0. Одновременно ***А. Чёрч*** и ***Х. Б. Карри*** создали одно из самых абстрактных

понятий алгоритма: λ-определимость, выразимость с помощью терма ***комбинаторной логики***.

И ранее созданные теоретические понятия, и самые элементарные, и самые абстрактные из вновь появившихся уточнений алгоритма оказались эквивалентны. Этот факт, подтвержденный в дальнейшем для всех вновь появлявшихся точных определений алгоритма, послужил основой утверждения, скромно называемого в математике тезисом Черча, хотя степень его подтвержденности, ныне выше, чем у любого физического «закона». Содержательное понятие алгоритма эквивалентно по объему любому из имеющихся в данным момент математических уточнений этого понятия, в частности вычислимости на машине Тьюринга. Одним из последних появилось уточнение алгоритма, наиболее близкое к современным языкам программирования, - рекурсивные схемы Скотта. Это – совокупность определений вида

$$f_i(\vec{x}) \Leftarrow \text{if } P(\vec{x}) \text{ then } t(\vec{x}) \text{ else } r(\vec{x}),$$

где $\vec{x}$ - кортеж переменных, а сами определяемые функции могут входить в выражения ***t***, ***r***. Определение понимается следующим образом: проверяется предикат P, если он истинен, вычисляется ***t***, иначе ***r***. Если в вычисляемом выражении встречаются определяемые функции, они вновь по тем же правилам заменяются на их определения. Хотя по объему определяемых функций существующие уточнения понятия алгоритма эквивалентны, они различаются по своей направленности. Эти различия можно подчеркнуть, рассматривая относительные алгоритмы, строящиеся на базе некоторых абстрактных структур данных и операций над ними. Относительные алгоритмы, получающиеся на базе различных определений алгоритма, могут определять разные классы функций при одних и тех же исходных структурах и элементарных операциях. Так, напр., машины Тьюринга приводят к одним из наиболее узких определений относительных алгоритмов, а комбинаторная логика и рекурсивные схемы – наоборот, к весьма широким.

При модификации машин Тьюринга разделением входной и выходной ленты (со входом можно лишь читать, на выходную – лишь писать, причем после записи и чтения мы необратимо сдвигаем ленты на одну ячейку) получается важное понятие конечного автомата, моделирующее вычислительные машины без внешней памяти. Возможности конечных автоматов значительно меньше, в частности на них нельзя распознать простые числа.

С понятием алгоритма тесно связано понятие порождающего процесса, или исчисления. Порождающий процесс отличается от алгоритма тем, что он принципиально недетерминирован, его правила суть не предписания, а разрешения выполнить некоторое действие. Примером исчисления может служить логический вывод либо разбор в формальной грамматике.

Рассмотрение алгоритмов показало, что нельзя ограничиваться всюду определенными функциями и соответственно нельзя проходить мимо выражений, не имеющих значения. Ошибка является компаньоном программы. Одним из первых результатов теории алгоритмов явилась теорема о том, что не любую вычислимую функцию можно продолжить до всюду определенной вычислимой функции. Практическим примером таких функций является любой интерпретатор программ, напр., BASIC. Если не ограничивать возможности программиста, то нельзя создать интерпретатор, который невозможно было бы привести в нерабочее состояние исполнением синтаксически корректной программы.

Множество, характеристическое свойство которого является всюду определенным вычислимым предикатом, называется разрешимым. Множество, принадлежность элемента которому можно установить за конечное число шагов применением некоторого алгоритма, называется перечислимым. Напр., множество тавтологий классической ***логики высказываний*** разрешимо, а множество тавтологий классической ***логики предикатов*** перечислимо. Заметим, что в случае перечислимого множества алгоритмически установить можно лишь истинность, а не ложность. В классической математике имеет место следующий критерий разрешимости: множество разрешимо, если и оно, и его дополнение перечислимы. В конструктивной этот критерий эквивалентен принципу Маркова (см. ***Конструктивное направление***). Другая характеризация перечислимого множества – множество объектов, выводимых в некотором исчислении.

Необходимо отметить, что схема вычислительного процесса на компьютере конца 20 в. – написание программы на языке высокого уровня, трансляция ее в машинный язык и исполнение компьютером – имеет теоретической основой теорему об универсальном алгоритме. При любом точном определении алгоритмов каждый алгоритм может быть задан своим определением, которое является конструктивным объектом. Этот конструктивный объект может быть алгоритмически в содержательном смысле (и при этом достаточно просто и естественно) закодирован тем видом конструктивных объектов, которые обрабатываются данными алгоритмами. Напр., определение алгоритма может быть записано как слово в некотором алфавите, а если мы взяли определение алгоритма, в котором рассматриваются лишь натуральные числа, такое слово может быть естественно представлено как число в системе счисления, основанием которой является количество букв в алфавите. Тогда имеется универсальный алгоритм U, перерабатывающий любую пару (φ, P), где φ – конструктивный объект, называемый записью или программой (относительно U) алгоритма φ, в результат применения φ к P. Универсальный алгоритм не может быть всюду определен. Примером универсального алгоритма может служить транслятор с алгоритмического языка, в частности с Паскаля, вместе с операционной системой, исполняющей получившуюся программу.

Если рассматривать лишь конструктивные объекты, то алгоритм естественно отождествить с его программой относительно некоторого U. То, что такое отождествление является ограниченным, показывают проблемы современной теории и практики программирования. Одной из самых трудных возникающих в этом случае проблем является восстановление алгоритма по реализующей его конкретной программе.

Если понятие алгоритма, перерабатывающего реальные конструктивные объекты, можно считать однозначно определенным, то его обобщение на объекты высших типов допускает многочисленные варианты, неэквивалентные друг другу. Обобщение теории алгоритмов на абстрактные вычисления и объекты высших порядков является одним из основных направлений исследований современной теории алгоритмов.

Другим важнейшим направлением развития теории алгоритмов служит теория сложности вычислений, рассматривающая проблемы оценки ресурсов, необходимых для работы алгоритмов. Основы ее закладывали российские ученые ***А. Н. Колмогоров*** и ***А. А. Марков*** и венгерский математик С. Кальмар. Вот некоторые из ее результатов, имеющих методологическое значение.

Имеются два типа сложности – сложность определения и сложность вычислений. Они раскрывают разные стороны исследуемых методов и объектов, хотя между ними имеются некоторые зависимости. В частности, чем быстрее вычисление алгоритма, определяющего некоторый объект, тем, как правило, сложнее его описание. Во многих практических случаях, напр., для сортировки данных, приходится искать компромисс и использовать не самые быстрые теоретически, хотя и более простые в действии алгоритмы.

Если сложность определения практически не зависит от конкретного уточнения понятия алгоритма, то число шагов и используемая память резко различаются, напр., для рекурсивных схем и машин Тьюринга. Самое простое понятие машин Тьюринга оказалось наиболее подходящим для теоретического анализа вычислительной сложности задач.

Число шагов и используемая память – взаимозависимые характеристики вычислительного процесса. Часто удается убыстрить процесс, задействовав больше памяти, либо уменьшить память, увеличив число шагов процесса. Но такая оптимизация ресурсов возможна лишь в ограниченных пределах, и более критическим является число шагов. Память теоретически можно неограниченно уменьшать, замедляя программу (конечно же она тем не менее растет с ростом исходных данных, но не более чем линейно). Имеются и такие случаи, когда за счет сложности описания алгоритма можно неограниченно убыстрять процесс вычисления (теорема об ускорении). Тем не менее практически и здесь быстро наступает предел ввиду неустойчивости работы сложных алгоритмов.

Практически вычислимыми оказываются функции, число шагов вычисления которых на машине Тьюринга может быть оценено некоторым многочленом от длины исходных данных. Степень данного многочлена определяет объем исходных данных, которые могут быть обработаны. В частности, для вычислений часто приемлемы алгоритмы, число шагов которых растет как четвертая степень от исходных данных, а для работы с большими базами данных обычно неприемлемы даже квадратично растущие алгоритмы.

Экспоненциальный рост числа шагов машины Тьюринга означает, что область реального применения данного алгоритма жестко ограничена сверху и никакой рост вычислительных ресурсов не может значительно поднять планку. Напр., для увеличения числа булевых переменных в проверяемой пропорциональной формуле на 1 придется поднимать быстродействие машины в два раза. Более чем экспоненциальный рост означает практическую невычислимость.

Прямая и обратная функции могут сильно различаться по сложности, поэтому строить простые коды, практически не расшифровываемые без знания ключа. Это послужило основой современной практики кодирования и электронных подписей.

Сложность описания системы – гораздо более сложный объект, чем само ее описание. Т. о., познать систему полностью может лишь система более высокого порядка. Минимум сложности описаний конструктивных объектов с данным числом элементов растет медленнее, чем любая вычислимая функция (т. о., есть громадные, но исключительно просто описываемые объекты, напр. $10^{10^{10}}$). Сложность описания большинства объектов данной длины не намного ниже, чем длина записи этих объектов. Т. о., возникает понятие содержательного случайного объекта, не описываемого кратко никакими алгоритмическими средствами.

На основе теории сложности описания А. Н. Колмогоров, Л. А. Левин, П. Мартин-Леф и другие развили алгоритмическую теорию вероятностей. Основой данной теории явилось содержательное определение случайной последовательности по Р. Мизесу. Двоичная последовательность случайна, если из нее нельзя выбрать никакую последовательность с другой частотой нулей и единиц. Напр., последовательность 0, 1, 0, 1... неслучайна, поскольку последовательность ее четных членов состоит из одних единиц. В классической математике такое определение пусто. А. Н. Колмогоров уточнил его, предложив рассматривать лишь алгоритмические перестановки подмножеств членов данной последовательности. Оказалось, что случайность связана со сложностью определения. Сложность фрагментов случайной последовательности пропорциональна длине их записи. Итак, содержательно случайные объекты являются приближениями к случайным последовательностям.

Для любой совокупности программ, имеющих ограниченную сложность, можно построить ограниченный универсальный алгоритм, исполняющий все их без ошибок, но его сложность будет неизмеримо выше, чем сложность исполняемых программ. Далее, можно построить алгоритмический процесс, расширяющий ограниченный универсальный алгоритм с тем, чтобы включить любую предъявленную программу, не входящую в данный класс, но при этом сложность универсального метода станет еще выше. Уже один шаг данного процесса диагонализации далеко выводит за рамки класса функций, считающихся реально вычислимыми. Это – алгоритмическая основа ***софизма***, примененного в аргументе Саймона (см. ***Парадокс логический***). Заметим, что тезис Черча содержит одно важное онтологическое предположение: о невозможности обозреть вечность. Поэтому в общей теории относительности (в частности, во вселенной Гёделя, в которой время может ходить по кругу) имеются миры, в которых, пролетая сквозь вращающуюся черную дыру, можно вычислить алгоритмически невычислимую функцию. Класс функций, которые могут быть вычислены в таких Вселенных, называется гиперарифметическим. Он неопределим в арифметике и определим лишь в анализе.

Лит.: *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М., 1957; *Барендрегт Х.* λ-исчисление. Его синтаксис и семантика. М., 1984; *Марков А. А., Нагорный Н. М.* Теория алгоритмов. М., 1984; Теория рекурсий. – В кн.: Справочная книга по математической логике. М., 1982; *Успенский В. А., Семенов А. Л.* Теория алгоритмов: основные открытия и приложения. М., 1987; *Роджерс Х.* Теория рекурсивных функций и эффективная вычислимость. М., 1972; *Непейвода Н. Н.* Прикладная логика. Ижевск, 1997.

Н. Н. Непейвода

АЛГОРИТМИЧЕСКИЙ ЯЗЫК — искусственная система языковых средств, обладающая выразительными возможностями, достаточными для того, чтобы с ее помощью можно было задать любое принадлежащее заранее очерченному классу детерминированное общепонятное предписание, выполнение которого ведет от варьирующих в определенных пределах исходных данных к искомому результату. Такого рода предписания носят название ***алгоритмов***, откуда и сам термин «алгоритмический язык». В систематическое употребление он был введен в 1958 Г. Боттенбрухом. Исторически понятие алгоритмического языка сформировалось в 50-х гг. 20 в. в процессе становления компьютерного программирования как самостоятельной научной дисциплины. Однако теоретические истоки этого понятия прослеживаются еще в работах 30-х гг. С. К. Клини, Э. Л. Поста, А. М. Тьюринга и А. Черча по уточнению общего математического понятия алгоритма. В настоящее время теория алгоритмических языков, а также проблематика, связанная с их разработкой и использованием, составляет один из важнейших разделов информатики.

В логико-лингвистическом и гносеологическом аспекте алгоритмические языки представляют собой одну из моделей императива (повелительного наклонения), и потому выступают, с одной стороны, как средство фиксации операционного знания, а с другой — как инструмент машинной, человеко-машинной или даже просто человеческой коммуникации. За короткий промежуток времени алгоритмические языки превратились в новое познавательное средство, органически вошедшее в научную и практическую деятельность человека. Обычно к ним предъявляется требование «универсальности», заключающееся в том, что должна иметься возможность моделирования с их помощью любых алгоритмов из числа тех, которые дают какое-либо уточнение общего понятия алгоритма (напр., машин Тьюринга). Абсолютная точность синтаксиса алгоритмического языка необходима не во всех случаях. Но в определенных ситуациях (напр., когда тексты, записанные на каком-либо алгоритмическом языке, начинают выступать в роли средства общения с компьютером) этот алгоритмический язык должен быть оформлен в виде соответствующего ***формализованного языка*** с четко описанным синтаксисом и точно заданной ***семантикой*** его грамматических категорий. Центральное место в таких алгоритмических языках занимают тексты, называющиеся программами (собственно говоря, именно они и выражают понятие алгоритма). Понятие программы формулируется в чисто структурных терминах синтаксиса этого языка, без какого-либо обращения в смысловым категориям. Точно такой же характер носит и описание процедуры выполнения программы. Поэтому в роли исполнителя алгоритмов, записанных на формализованных алгоритмических языках, может выступать не только человек, но и наделенное соответствующими возможностями автоматическое устройство, напр., компьютер. «Теоретические» алгоритмические языки (такие, как язык машин Тьюринга или нормальных алгорифмов Маркова) лежат в основе общей теории алгоритмов.

«Практические» алгоритмические языки — т. н. языки программирования для компьютеров (в настоящее время их известно более тысячи) — используются в практике машинного решения самых разнообразных по своему характеру задач. На ранней стадии программирования употреблялись «машинно-ориентированные» алгоритмические языки т. н. языки «низкого уровня»), учитывавшие структуру или даже характеристики конкретных вычислительных машин (систему команд, особенности и структуру памяти и т. п.). Потом им на смену пришли «проблемноориентированные» алгоритмические языки (языки «высокого уровня»), освободившие пользователя от необходимости ориентироваться на машины определенного типа и тем самым придавшие его усилиям гораздо большую математическую направленность. Дальнейшим развитием идеи алгоритмического языка явились языки программирования более общего, не обязательно алгоритмического характера. Как и алгоритмические языки, такие языки в конечном счете тоже нацелены на получение машинных программ, но во многих случаях их тексты допускают определенную свободу в выполнении и, как правило, дают лишь материал для синтеза искомых алгоритмов, а не сами эти алгоритмы. Все убыстряющееся проникновение вычислительных машин в научную, культурную и социальную сферы ведет к значительному повышению роли алгоритмических языков в жизни общества, и это выражается, в частности, в том что алгоритмы и реализующие их программы (т. е., в конечном счете, тексты на некоторых алгоритмических языках) все более и более приобретают характер реальных ресурсов экономического, научного и культурного потенциала общества, что в свою очередь вызывает к жизни значительное количество серьезных методологических и гносеологических проблем. Кроме того, все расширяющееся (вплоть до обиходного) пользование алгоритмическими языками приводит к установлению особого стиля мышления, и соотношение мышления такого рода с традиционным математическим тоже представляет собой важную и мало разработанную методологическую проблему.

Лит.: *Кнут Д.* Искусство программирования для ЭВМ, т. 1-3. М., 1976; *Ершов А. П.* Введение в теоретическое программирование: беседы о методе. М., 1977; *Дейкстра Э.* Дисциплина программирования. М., 1978.

Н. М. Нагорный

АЛЕКСАНДЕР (Alexander) Сэмюэль (6 января 1859, Сидней - 13 сентября 1938, Манчестер) - английский философ, представитель неореализма, один из создателей эмерджентного эволюционализма (от англ. emergence — возникновение, внезапное появление).

Согласно концепции Александера, Вселенная представляет собой уровни, где каждый низший уровень предшествует высшему по времени. Первичный основной вид бытия есть чистое пространство и время, а именно их элементы - точка и момент. В исходном единстве пространство и время взаимно обусловливают друг друга: без пространства «распалась бы связь времен», а без времени осталась бы бескачественная масса. Т. о., пространство выступает как связующее, как тело времени, а время как дискретность, как сознание пространства. Будучи неразрывно связаны, они образуют событие «точка-момент» без какого-либо качественного содержания. Природа на этом уровне развития есть «чистое событие», движение без качеств. Следующий уровень природы представляет собой сочетание нескольких движений, порождающих массу и инерцию, и, следовательно, имеющий уже качественное содержа-

ние. Третья ступень есть результат сочетания механических движений, порождающих такие качества, как тепло, звук, свет и т. п. На четвертой ступени эволюции развиваются растительные и животные организмы, на пятой - дух. В этом восходящем ряду каждая низшая ступень бессознательно стремиться к высшей как к области божественного. Т. о., для доматериального бытия божественна материя, для животных и растений - человек, а для людей - некое неведомое качество, более высокое, нежели человеческая духовность. Следовательно, Божество «есть изменчивое качество и по мере того, как мир развивается во времени, Божество вместе с тем меняется».

Гносеология Александера основана на неореалистическом представлении о непосредственном характере познания предмета, имманентного сознанию человека и по своему бытию независимым от индивидуального человеческого сознания, оставаясь при этом трансцендентным самому сознания (т.е. не становясь частью его индивидуального бытия). Категории рассматриваются Александером как неизменные и постоянные свойства материи и духа. В этике защищал эволюционизм, согласно которому моральные нормы изменяются под влиянием окружающей среды.

Соч.: Space, Time and Deity, vol. 1-2. L., 1927; Beauty and Other Forms of Value. L., 1933; Philosophical and Literary Pieces. L., 1939.

Лит.: *Богомолов А.С.* Английская буржуазная философия XX века. М., 1973.

Ф. Н. Блюхер

АЛЕКСАНДР (Ἀλέξανδρος) из Дамаска (2 в.) – философ-перипатетик, знаток Платона и учения скептической Академии (ср. такой же круг интересов ***Аристокла*** из Мессены). Александр возглавил перипатетическую кафедру в Афинах, учрежденную Марком Аврелием наряду с тремя другими философскими кафедрами в 176; вскоре, ок. 178-9, последовала его смерть. Из трактата Галена «О предварительной диагностике» известно, что Александр присутствовал на лекции Галена в Риме в 163, которую организовал консул Флавий Боэт, ученик Александра. Во время показательного анатомирования, проведенного Галеном, Александр завязал дискуссию о том, следует ли полагаться на чувственную очевидность (XIV. 626–629 Kuhn). В арабских источниках ошибочно отождествлялся с Александром Афродисийским.

Лит.: *Todd R. B.* Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. Leiden, 1976, p. 2 –11; *Badawi A.* La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. P., 1987, p. 109–114.

М. А. Солопова

АЛЕКСАНДР из Ликополя (ок. 300) – автор философско-полемического трактата «Против манихеев»; согласно Фотию, епископ Ликополя. Критикует учение манихеев с позиций, близких философии ***Аммония Саккаса*** и его ученика платоника Оригена. Вместе с тем у Александра отсутствует ряд положений, характерных для неоплатонизма Плотина и Порфирия (учение о едином, разделение ума и демиурга), что делает его сочинение уникальным источником по философии в Александрии в период между сер. 3 в. (школа Аммония) и 400 (подъем ***Александрийской школы*** неоплатонизма).

Соч.: Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opinions disputatio, ed. A. Brinkmann, Lpz., 1895; An Alexandrian Platonist Against Duallism. Alexander of Lycopolis' Treatise «Critique of the Doctrines of Manichaeus», tr. With introd. And notes by P. W. van der Horst and J. Mansfeld. Leiden, 1974.

М. Л. Хорьков

АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ (Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς) (из г. Афродисия в Кари, М. Азия; акме ок. 200 н. э.) – влиятельнейший античный комментатор Аристотеля, глава Перипатетической школы в Афинах ок. 198-209 (хронология зависит от посвящения трактата «О судьбе» римским императорам Септимию Северу и Каракалле). Первый в ряду античных комментаторов, чьи тексты сохранились, и последний, кто толковал Аристотеля «с помощью Аристотеля», без привлечения неоплатонического словаря. Позднеантичные комментаторы, признавая авторитет Александра, часто ссылались на него анонимно как на «комментатора» (подобно тому как Аристотеля называли просто «философом»).

Сочинения Александра, сохранившиеся лишь частично, делятся на две группы: комментарии и трактаты. Изданы комментарии на «Метафизику» (на кн. I–V подлинные; на кн. VI–XIV вслед за Прехтером принято приписывать Михаилу Эфесскому, есть также мнение о принадлежности этих книг школе Сириана), «Первую Аналитику» (кн. I), «Топику», «О чувственном восприятии», «Метеорологику»; комментарий на «Опровержения софистов» неаутентичен. Из утерянных комментариев по цитатам наиболее известны: на «Физику» и «О небе» (у Симпликия), а также на «О возникновении и уничтожении» и «О душе» (у Иоанна Филопона). Александр разбирает текст Аристотеля построчно и в случае необходимости прибегает к разъясняющему парафразу, обсуждает рукописные разночтения, приводит мнения более ранних комментаторов, толкует смысл отдельных терминов с помощью других текстов Стагирита, исходя из представления об аристотелевском учении как едином целом. Ценнейший комментарий на «Метафизику» представляет интерес, помимо прочего, уникальной информацией об академических сочинениях Аристотеля «Об идеях» и «О философии» (in Met. I, 9). Комментарий на «Аналитику» – основной источник сведений о некоторых расхождениях между Аристотелем и его ближайшими учениками Теофрастом и Евдемом (в частности, в вопросе о модальности заключения при «смешанных» посылках силлогизма).

Подлинными считаются трактаты: «О душе», «О судьбе», «О смешении и росте»; сборники отдельных рассуждений «Апории и решения», «Этические проблемы», вероятно, собраны по материалам рукописей и лекций учениками Александра. В трактатах Александр много внимания уделяет полемике, его главные оппоненты – стоики и Гален (из этой серии сочинений сохранился – в арабском переводе – трактат, направленный против критики Галеном учения Аристотеля о перводвигателе). В «О судьбе» Александр выступает в защиту свободы воли против стоического фатализма, в «О смешении» критикует учение стоиков о всецелом смешении. В ходе полемики им приводится богатая дексография периода древней Стои, но как дексограф он не вполне надежен из-за приспособления стоической терминологии к перипатетической. В трактатах Александр часто представляет аристотелевскую точку зрения на вопросы, самим Аристотелем не обсуждавшиеся (ср. трактовку судьбы в смысле «природы» в трактате «О судьбе»). Трактат «О душе», вероятно, близко следует утерянному коммен-

тарию Александра на «О душе» (первому в богатейшей традиции толкования этого текста). Трактат издан вместе с дополнительной книгой (т. н. Mantissa), традиционно приписываемой Александру; из тематически неоднородных рассуждений, собранных в mantissa, наиболее важна интерпретация аристотелевского учения об уме-нусе (см. «Περί νού», лат. De intellectu, pp. 106-113, Bruns). Ум понимается Александром трояко: 1) материальный, или потенциальный; 2) способный мыслить; 3) творческий (ποιητικός), или деятельный (ένεργεία), или «приходящий извне (θύραθεν)», отождествляемый с божественным Умом из XII кн. «Метафизики»; этот третий ум резко отграничивается от первых двух умов, связанных с человеческим мышлением. Такая трансцендентная интерпретация деятельного ума отходит от текста Аристотеля, рассматривающего деятельный ум как бессмертную часть человека.

Дальнейшая судьба сочинений Александра связана в первую очередь с традицией комментирования Аристотеля в неоплатонизме и на арабском Востоке. Внимание к Александру в неоплатонизме во многом обусловлено интересом к нему со стороны Плотина (исходное свидетельство для установления объема и характера влияния – Порфирий, «Жизнь Плотина», гл. 14). Благодаря переводам на арабский язык Александр оказался самым значимым посредником между Аристотелем и его арабскими экзегетами (см. особенно ***Ибн Рушд***); наиболее популярен в средние века был текст De intellectu. В эпоху Возрождения интерес к Александру был велик у представителей ***Падуанской школы***; долгую историю имел спор между «александристами» (П. Помпонации, Я. Дзабарелла) и «верроистами», соответственно отрицавшими и признававшими бессмертие человеческой души. См. также ***Аристотеля комментаторы*** и ***Аристотелизм***.

Тексты комментариев: CAG, vol. 1-3; трактаты: Supplementum, vol. 1-2, ed. I. Bruns.

Переводы: On Aristotle Metaphysics, bks. 1-5, tr. W. E. Dooley, A. Madigan. L.-N. Y., 1989-94; On Aristotle Prior Analytics 1.1-7, tr. J. Barnes et al. 1991; On Fate, text, tr. And comm.. by R. W. Sharples. L., 1983; Ethical Problems, tr. And comm.. by Sharples. L., 1990; Quaestiones 1.2-2.15; 2.16-3.5, tr. And comm.. by Sharples. L., 1994; *Fotinis A. P.* The «De Anima» of Alexander of Aphrodisias. Wash., 1979; *Schroeder F. M., Todd R. B.* Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. Toronto, 1990; в рус. пер.: О смешении и росте, пер. М. А. Солоповой. – В кн.: «Философия природы в античности и в средние века», ч. 2. М., 1999.

Лит.: *Sparples R. W.* Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and Innovation. – ANRW II, 36.1, 1987, 1226-43 (библ.); *Idem.* The School of Alexander. – Sorabji R. (ed.), Aristotle Transformed. L., 1990, 83-111; *Flannery K. L.* Ways into the logic of Alexander of Aphrodisias. Leiden, 1995; *Moraux P. et al.* Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd 3, hrsg. J. Wiesner. B., (в печати).

М. А. Солопова

АЛЕКСАНДР ГЭЛЬСКИЙ (Alexander Halensis, of Hayles) (1185 – 1186, Хейлз Оуэн в Шропшире, Англия – 15 августа 1245, Париж) – христианский теолог, представитель ***схоластики***. Ок. 1200 студент в Париже, к 1210 магистр «свободных искусств», к 1220 архидиакон, бакалавр-сентенциарий, магистр-регент теологического факультета. В 1236 (или 1231) францисканец, основатель первой францисканской кафедры теологии в Парижском университете, «отец и учитель» (***Бонавентура***). Автор «Глосс» (образцового комментария к «Сентенциям» ***Петра Ломбардского***), сборника «Спорные вопросы», словаря трудных терминов «Экзотикон», проповедей. О «Сумме всеобщей теологии» ***Роджер Бэкон*** говорил, что «ее груз больше, чем может вынести один конь, но из уважения [к Александру] она была приписана ему»; ее план, повторяющий структуру «Сентенций», явно восходит к Александру. В учении о трех путях познания через богодухновенное просвещение, толкование Писаний и осмысление тварного мира Александр синтезировал мистику ***Августина***, ***Ансельма Кентерберийского***, ***Бернарда Клервоского*** и ***Сен-Викторской школы***, пафос средневекового комментария и ***аристотелизм***, как прямо знакомя со всем аристотелевским корпусом, так и через Авиценну (***Ибн Сину***). Его отличает концепция врожденного интуитивного знания, ведущего к первосущему, первоистине, первоблагу и счастью. Как запечатленные понятия (notions impressae) действуют в уме, так семенные смыслы (nations seminales) в природе. В важном для 1-й пол. 13 в. вопросе о сотворении мира Александр отрицал предвечность материи-возможности (possibilitas), но понимал начало онтологически: оно «из ничего» и потому «после» небытия. «Неопровержимый доктор» (doctor irrefragabilis) Александр стал авторитетом для зрелой схоластики, дав ей структуру ***«суммы»*** как философского стиля.

Соч.: *Summa theologiae* I–IV. *Coloniae*, *1622*; *Summa theologiae* I–III. Quaracchi, 1924–30; Glossa in Quattuor libros Sententiarum Petri, 4 vols. Quaracchi, 1951–57; Quaestiones disputatae «Antequam esset frater», 3 vols. Quaracchi, 1960.

Лит.: *Doncet V.* Prolegomena in Librum III necnon in libros I et II Summae fratris Alexandri. Quaracchi, 1948; *Gössmann E.* Metaphysik und Heilsgeschichte: Eine Theologische Untersuchung der «Summa halensis». Münch., 1964.

В. В. Бибихин

АЛЕКСАНДР ИЗ ЭГ ('Αλέξανδρος ὁ Αἰγαῖος) (1 в. н. э.) – греческий философ-перипатетик, учитель Нерона. Известен по упоминанию Симпликия в его комментариях на трактаты Аристотеля «Категории» и «О небе».

Лит.: *Gerke A.* Alexandros (92), RE I 2, 1894, col. 1452.

А. В. Пахомова

АЛЕКСАНДР ПОЛИГИСТОР ('Αλέξανδρος ὁ Πολυΐ στωρ) (род. 105 до н. э., Милеет) – римский историк и эрудит, близкий к пифагорейской традиции. Иудей по происхождению, в Рим попал как военнопленный в 82, но впоследствии обрел свободу и римское гражданство. Был преподавателем и весьма плодовитым писателем, за что получил прозвище «Полигистор», однако из его наследия практически ничего не сохранилось. Известно, что он испытывал особый интерес к пифагорейству и написал трактат «О пифагорейских символах» (цитаты, напр., у Климента Александрийского), а также своего рода историю философии в жанре «Преемств» (цитируется Диогеном Лаэртием). Работы Александра послужили источником для многих последующих авторов, в частности для Нигидия Фигула, основателя неопифагореизма (согласно Цицерону).

Диоген Лаэртий (VIII 24–33), опираясь на не дошедший до нас трактат Александра «Преемства <философов>», пересказывает некий неопифагорейский источник, который получил в литературе название Anonymus Alexandri, где излагается доктрина порождения чувственного мира

из геометрических объектов, а последних – из математических. Началом всего является монада (единица), понимаемая как причина, ей противопоставлена неопределенная двоица, понимаемая как вещество. Эта доктрина, вероятно, восходит к работам Спевсиппа и Ксенократа и напоминает ту, которая критикуется Аристотелем в «Метафизике» (Met. XIII 7). Нечто подобное говорит и Секст Эмпирик во 2-й кн. «Против физимков» (Adv. Math. X 248–4; ср. VII 94–109). О порождении чувственного мира из умопостигаемых объектов говорится и в некоем пифагорейском источнике, пересказываемом Фотием (bibl. Cod. 249).

Лит.: *Dillon J.* The Middle Platonists, 2 ed. L., 1996, p. 342-344; The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. by A. H. Armstrong. Gamb., 1967, p. 87-89.

Е. В. Афонасин

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА 1) платонизма и 2) неоплатонизма.

1) Александрийская школа платонизма – название, условно объединяющее ряд философов-платоников 1 в. до н. э. – начала 5 в н. э., не связанных единообразно с определенным институтом, но учивших в Александрии. Платоновские тексты попадают в Александрию, вероятно, уже в период основания Музея; предметом специального рассмотрения и комментирования они становятся у Стефана Александрийского (ум. 180), сгруппировавшего их по трилогиям, выделившего неподлинные диалоги и, вероятно, осуществившего издание корпуса (Diog. L. III 61–66). Среди александрийских филологов Платон сначала был оценен за литературные достоинства (известное слово Панэтия, назвавшего Платона «Гомером философов»). В 87 в Александрии – ***Антиох Аскалонский***, провозгласивший отказ от академического скепсиса и возвращение к догматизму Древней Академии. Возможно, с кругом его учеников так или иначе был связан ***Евдор Александрийский*** который, отказавшись от свойственного Антиоху стоического материализма в толковании сверхчувственного мира и от безусловного приятия аристотелевской логики, развил пифагорейские моменты в платонизме, обратился к непосредственному толкованию текстов Платона (в частности, «Тимея») и тем самым открыл т. н. ***средний платонизм***. О том, что платонизм в Александрии продолжал развиваться на рубеже старой и новой эры, можно судить по сочинениям Филона Александрийского. В духе александрийского платонизма философствовал ***Аммоний***, учитель Плутарха (ум. ок. 80 н. э.), который перенял от учителя интерес к пифагорейской числовой символике и восточным вероучениям. Вероятно, сходный комплекс идей – но при гораздо более развитом мистическом начале – развивался в кружке ***Аммония Саккаса***, учителя Плотина и ряда других платоников (Оригена, которого не следует смешивать с учителем Церкви; Геренния; колдуна Олимпия и др.)! Однако ок. 242, вероятно, после смерти Аммония, кружок его учеников распался. В кон. 4 – нач. 5 в. в Александрии преподавала ***Гипатия*** (ум. 415); хотя «Суда» сообщает, что Гипатия читала публичные лекции о Платоне, Аристотеле и др. философах, тем не менее сведений о философских сочинениях Гипатии у нас нет, и по тому же «Суде» вероятнее всего заключить, что прямой специальностью Гипатии, дочери и ученицы математика Феона, была геометрия и астрономия. Учеником Гипатии был Синесий Киренский, с 411 епископ Птолемаиды, сочинения которого представляют собой смешение христианства и платонизма, затронутого влиянием Плотина.

2) Александрийская школа – ответвление ***Афинской школы*** неоплатонизма. Первым неоплатоником в Александрии был ученик Плутарха Афинского (ум. 432) ***Гиерокл*** Александрийский, который ок. 420 начал здесь преподавать платоновскую философию в ямвлиховском духе. Как язычник Гиерокл был отправлен в изгнание, но затем вернулся в Александрию и продолжал учить по-прежнему. В Афинах у Сириана учился Гермий, от которого дошла запись лекций Сириана о «Федре». Сын Гермия Аммоний, ученик Прокла, открывает «неоплатоническую эру» комментирования Аристотеля, однако преподавание платоновской философии в Александрии при этом не прерывается: между 475 и 485 курс платоновской философии у Аммония слушал ***Дамаский***, сорока годами позже лекции Аммония о «Горгии» - ***Олимпиодор***; на лекции по платоновской философии, в частности на комментарий к «Теэтету», ссылается Асклепий. ***Иоанн Филопон***, также ученик Аммония, приняв христианство, полемизирует с ортодоксальным неоплатонизмом Афинской школы, но прежде всего (в сочинении «О вечности мира против толкования Прокла») обрушивается на традицию неоплатонического толкования «Тимея». Вероятно, непосредственным преемником Аммония был ***Евтокий***, читавший курс по «Органону» Аристотеля. Ряд комментариев к Платону принадлежит Олимпиодору Младшему, последнему неоплатонику-язычнику Александрийской школы.

Ученики Олимпиодора Элиас и Давид – христиане; в это время (2-я пол. 6 – нач. 7 в.) изучение философии в Александрийской школе ограничивается началами логики. Программа обучения, как и в Афинской школе, включала в себя толкование сочинений как «дивного» Аристотеля, так и «божественного» Платона (сочинения Аристотеля как введение и необходимое дополнение к сочинениям Платона). До чтения полных корпусов Аристотеля и Платона дело доходило, вероятно, крайне редко (у Аммония?), при этом сочинения Платона читались в Александрийской школе в меньшей степени, чем в Афинской. От Олимпиодора, напр., дошли три комментария к диалогам Платона («Алкивиад I», «Горгий», «Федон»), читавшимся первыми по порядку из 12, входивших в полный курс платоновской философии («канон Ямвлиха»). Элементарный характер обучения провоцировал иногда в качестве пропедевтики толкование других (помимо трудов Платона и Аристотеля) сочинений по практической этике: отсюда комментарии к «Золотым стихам пифагорейцев» Гиерокла и к «Руководству» Эпиктета Симпликия. Основной курс начинался с общего введения в философию, построенного по плану аристотелевской «Второй Аналитики» II, гл. 1 (в качестве примера см. русский перевод древнеармянской версии «Введения» Давида [Фессалоникийского?] в кн.: *Давид Анахт.* Соч. М., 1975); за ним следовало введение ко «Введению» Порфирия, чтение самого «Введения», затем введение к Аристотелю, включавшее классификацию его сочинений (см. ***Аристотеля комментаторы***), затем толкование «Органона», начинавшееся с «Категорий». К концу 6 в. обучение стало принимать все более элементарный характер и последний представитель школы Стефан Александрийский, перебравшись из Александрии в Константинополь и сделавшись (после 610) «вселенским наставни-

ком (οἰκουμενικὸς διδάσκαλος), т.е. преподавателем императорской академии, среди прочего преподавал квадривий. По характеру комментариев к Александрийской школе примыкает ***Симпликий***, стремившийся, как и александрийцы, объединить учения Платона и Аристотеля. В целом школа повлияла на формирование византийского богословия (Леонтий Византийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл и др.); с Иоанном Филопоном связан сирийский аристотелизм (в частности, сирийские монофизиты), через него традицию толкования Аристотеля перенимают арабы, оказавшие затем значительное влияние на западноевропейскую средневековую философию.

Лит.: *Tannery P.* Sur la période finale de la philosophie grecque. – «Revue philosophique» XLII, 1986, p. 266–287; *Vancourt R.* Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote. Lille, 1941; *Richard M.* Ἀπὸ φωνῆς, «Byzantion» 20, 1950; *Saffrey H.D.* Le Chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e^ siècle. – «Revue des Études Grecques» LXVII, 1954, p. 396–410; *Marrou H.-I.* Synesios of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism. – Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, ed. A. Momigliano. Oxf., 1960; *Westerink L. G.* The Alexandria School since Hermias. – Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, introd., text, transl. and indices by L. G. Westerink. Amst., 1962, p. X–III; *Hadot I.* Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius. P., 1978; Text and studies in neoplatonism and Byzantine literature. Coll. Papers by L. G. Westerink. Amst., 1980.
См. также лит. к ст. ***Средний платонизм***, ***Неоплатонизм***, ***Афинская школа***, ***Аристотеля комментаторы***, ***Платона комментаторы***.

Ю. А. Шичалин

АЛЕКСЕЕВ Игорь Серафимович (16 мая 1935, Первомайск, Горьковская обл. – 23 апреля 1988, Москва) – российский философ и историк науки, специалист по историко-методологическим проблемам физики 20 в., доктор философских наук, профессор с 1981. Окончил физический факультет МГУ (1959), заочную аспирантуру кафедры диалектического материализма естественных факультетов МГУ (1962). Работал на кафедре диалектического материализма естественных факультетов МГУ (1961–62), на кафедре философии Новосибирского государственного университета (1962–70), в Институте философии АН СССР (1971; 1988), ИИЕТ АН СССР (1971–82; 1985–88). Докторская диссертация – «Концепция дополнительности. Историко-методологический анализ» (1977). Свою концепцию Алексеев называл «субъективным материализмом», раскрывая в абстрактных построениях естествознания формы человеческой деятельности и рассматривая в качестве объективной реальности не только природу (объекты-вещи), но и практическую деятельность. Применительно к физической реальности это означает, что действия физика-экспериментатора (процессы измерения) являются объективно реальными и должны быть включены в картину физической реальности. В связи с этим он анализировал концепцию дополнительности Н. Бора, задающую принципы интерпретации квантовой механики. Процесс наблюдения понимается как неделимое целое, символизируемый квантом действия. Процесс наблюдения необходимо гносеологически разделить на наблюдаемый объект и средства наблюдения (приборы). Информация о целостном акте наблюдения, воплощенная в его результате, должна быть отнесена к наблюдаемому объекту. Результаты описываются на естественном языке, уточненном с помощью понятий классической физики. При этом классичность описания средств наблюдения и его результатов приводит к тому, что наблюдаемый объект также описывается в классических понятиях, соответствующих типу примененного средства наблюдения. Поскольку использование некоторых типов приборов исключает друг друга, картины объекта, выраженные в соответствующих наборах классических понятий, также исключают друг друга, представляя собой дополнительные картины, и лишь в совокупности они дают полную информацию о наблюдаемом объекте. Невозможность объединения противоречивых аспектов реальности в единой картине предстает в виде несовместимости двух способов описания этой реальности; сама же картина физической реальности остается единой – за счет введения в нее наряду с планом картины объекта плана картины наблюдения, т.е. деятельности. Концепция дополнительности может быть использована в качестве методологического принципа для разрешения концептуальных трудностей, возникающих во внефизических областях знания – поскольку результаты человеческой деятельности в любой области знания описываются средствами обычного языка. Представление о двуплановости картины физической реальности нашло отражение в разработанной Алексеевым трехкомпонентной модели структуры физического знания, где в качестве объектов отнесения выступают наблюдаемые объекты, математические объекты; они различаются по способу существования, обусловленному типом деятельности, в которой они фигурируют. Наблюдаемые предметы реально существуют. Наблюдаемые объекты представляют собой онтологизированные конструкторы, предназначенные для объяснения наблюдаемых предметов. Математические объекты также представляют собой конструкторы, но им не приписывается реальное существование. Математический аппарат физической теории выступает в роли языка. Алексеев выдвинул программу построения теории научной рациональности как согласованности элементов содержания системы знания. Деятельность по согласованию является многоуровневой.

Соч.: Развитие представлений о структуре атома. Философский очерк. Новосибирск, 1968; Единство физической картины мира как методологический принцип. – В кн.: Методологические принципы физики. М., 1975; Принцип дополнительности. – Там же; Принцип наблюдаемости (в соавт.). – Там же; Взаимосвязь методологических принципов физики. – Там же; Концепция дополнительности: историко-методологический анализ. М., 1978; Методология обоснования квантовой теории: история и современность (в соавт.). М., 1984; Деятельностная концепция познания и реальности. Избр. труды по методологии и истории физики. М., 1995 (с библиографией трудов и воспоминания о нем).

К. И. Алексеев

АЛЕКСЕЕВ Николай Николаевич (1 мая 1879, Москва – 2 марта 1964, Женева) – русский правовед, исследователь философии права. После окончания Московского университета (1906) оставлен в нем для подготовки к профессорскому званию. С 1908 – преподаватель на кафедре философии. В 1908–10 в зарубежной командировке. В 1911 выходит его книга «Науки общественные и естественные в историческом взаимодействии их методов. Очерки по истории и методологии общественных наук». С 1916 профессор юридического факультета Московского университета. В 1918 выпускает книгу «Введение в изучение права», где обсуждает проблемы теории права.

В 1918 выезжает в Германию, в октябре 1918 возвращается в Россию – в Крым, становится профессором кафедры государственного права Таврического университета. Становится редактором газет «За единую Россию», «Великая Россия». Вступил в Добровольческую армию, участвовал в боях. Эвакуировался в Константинополь, затем вновь вернулся в Крым, заняв место начальника информационной части в штабе генерала Врангеля. Вновь эмигрировал в Константинополь, затем в Прагу, став секретарем юридического факультета Карловского университета (1922), преподавал в Берлине (до 1931), затем в Страсбурге (до 1940), Белграде (1940–48), Женеве (1948). Основные усилия Алексеева сосредоточены на анализе проблем истории философии права, теории государства, религиозного обоснования нравственности, права и государства. Принимал активное участие в движении евразийцев, в разработке его программных документов «Евразийство. Опыт систематического изложения» (1926) и в таких публикациях, как «Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийцев» (Париж, 1928), «На путях к будущей России (Советский строй и его политические возможности)» (Берлин, 1927), разработал социально-экономическую и политическую программу евразийского движения. Советский строй рассматривал как власть идеократического государства, тотально подчинившего себе всю жизнь общества. Подчеркивая важность государства для России, он пытался связать аристократизм и демократизм, поскольку правящий слой специалистов в новом государстве формируется путем отбора из народа и образует нечто вроде «духовного ордена». Правовое устройство будущего государства он строил на основе понятия «правды», понятой как справедливость, как единство прав и обязанностей, как установленное право, коренящееся в противовес объективному праву западноевропейских стран в религиозном сознании и самосознании. Идеализируя федералистское устройство Советской России, он полагал, что будущая Россия также будет строиться на началах Федерализма. После победы национал-социализма в Германии и краха евразийского соблазна он противопоставляет им идею демократического государства, которое призвано обеспечить гарантии участия специалистов в управлении обществом. Гарантийное и демократическое государство, являясь также идеократическим, основывается на утверждении идей и ценностей православия, в котором он видел силу, спасающую Россию. Религиозное обоснование права дается им в таких работах, как «Религия, право и нравственность» (1937), «Идея «Земного Града» в христианском вероучении» (1926), «Русский народ и государство» (1927), «Христианство и идея монархии» (1937), «Христианство и социализм» (1931) и др. Участник экуменического движения.

Соч.: Основы философии права. Прага, 1924, переиздание. СПб, 1999; В бурные годы (из воспоминаний Алексеева). – Архив русской революции, 1926, вып. 17; Русский народ и государство. – Путь, 1927, № 8; На путях к будущей России (Советский строй и его политические возможности). Париж, 1927; Советский федерализм. – Евразийский Временник. Париж, 1925, Кн. 5; Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства. Париж, 1928; Религия, право и нравственность. Париж, 1930; Теория государства. Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал. Париж, 1931; К учению об «объективном праве». – В кн.: Тридцатые годы. Париж, 1931; Пути и судьбы марксизма. От Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину. Берлин, 1936.

А. П. Огурцов

АЛЕКСИН (Ἀλεξῖνος) из Элиды (кон. 4 – нач. 3 в. до н. э.) – греческий философ, представитель ***Мегарской школы***, преемник ***Евбулида*** (Diog. L. II 109). Судя по сообщаемым у Диогена Лаэртия сведениям, Алексин был прежде всего эристиком, как и его коллега по школе ***Менедем из Эретии***, - главным содержанием его сочинений (не сохранились) были споры, за увлечение которыми его прозвали Ἐλεγξῖν (Опровергатель, в пер. М. Л. Гаспарова Укусин). Излюбленной мишенью Алексина был стоик Зенон из Кития, чьи доказательства разумности и одушевленности космоса (см.SVF I 111=Sext. Emp. Adv. Math. IX 104) он пародировал следующим образом:»Способный к поэтическому творчеству лучше неспособного, а грамотный – неграмотного, и так же в случае со всеми остальными искусствами: тот, кто в них разбирается, лучше того, кто не разбирается; но нет ничего лучше космоса. Следовательно, космос способен к поэтическому творчеству и грамотен» (Adv. Math. X 108–9). Секст называет этот силлогизм Алексина «передергиванием» «παραβολή». Но сами стоики внимательно отнеслись к критике, – ***Аристон Хиосский*** написал специальное сочинение «Против возражений Алексина» (SVF I 333 [12]).

Лит.: *Giannantoni G.* (ed), Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 2. Naples, 1991; *Döring K.* Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien. Amst., 1972.

М. А. Солопова

АЛЕН (Alain) (псевд.; наст. фам. и имя Шартье Эмиль Огюст (Chartier Emile Auguste)) (3 марта 1868, Мортань-о-Перш, Франция – 2 июня 1951, Везине) – французский философ, литератор, публицист. Получил философское образование в Эколь Нормаль, с 1893 по 1933 преподавал философию и риторику в ряде учебных заведений, в т. ч. в Лицее Анри-IV в Париже; выступал как публицист в различных периодических изданиях; в 1951 был удостоен высшей премии Франции в области литературы. Для Алена назначение философии – научить человека мудрости и искусству жить достойно. Он излагает свою концепцию в форме эссе, изречений (propos) и трактатов, посвященных широкому кругу проблем философии, морали, науки, искусства, педагогики, актуальным социально-политическим вопросам. Продолжая традицию рефлексивной философии Декарта и Канта, Ален уделяет особое внимание теории суждения. Благодаря суждению разум создает порядок из хаоса; способность суждения лежит в основе мышления, познания и моральных поступков. С точки зрения Алена, важнейшими характеристиками человеческого бытия являются свобода духа и способность к творчеству. Высшая этическая добродетель – мудрость в стоическом смысле, позволяющая личности добиться независимости от внешних обстоятельств и собственных страстей, прийти к состоянию душевного равновесия и счастья. В морали не существует вечных и безусловных норм, единственное абсолютное этическое требование – стремиться быть свободным.

Соч.: Oeuvres complètes en 4 volumes dans la collection de la Pléiade. P., 1958; Système des beaux-arts. P., 1920; Eléments de philosophie. P.,

1941; Lettres sur la philosophie premiere. P., 1955; Les Passions et la Sagesse, 1960.

Лит.: *Maurois A.* Alain. P., 1952; *Pascal G.* Pour connaitre la pensée d'Alain. P., 1957; Alain éducateur. P., 1964; *Bridoux A.* Alain. P., 1964; *Reboul O.* L'Homme et ses passions d'après Alain. P., 1968; L'Idée de philosophie chez Alain. P., 1970; Hyppolite J. L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain. Alain et les dieux. P., 1971; L'éducation selon Alain. P., 1974; Compte-Sponville A., Alain entre Jardin et Portique. Une education philosophique. P., 1989.

О. И. Мачульская

АЛ-ЙДЖЙ – см. ***Йджй***.

АЛ-КИНДЙ – см. ***Киндй***.

АЛКИНОЙ ('Αλκίνοος) (сер. 2 в. н. э.?) — греческий философ-платоник, автор сочинения «Учебник Платоновской философии». Биографических сведений о нем нет. Датировка условна (после Ария Дидима, цитата из которого начинает XII главу «Учебника» Алкиноя, и до Плотина). После работы Ю. Фрейденталя (J. Freudenthal, 1879) Алкиной в течение почти века обычно отождествлялся с Альбином и причислялся к «школе Гая», но в работе М. Гиуста (M. Giusta, 1961-61) это отождествление было поставлено под сомнение на основе сопоставления позиции Альбина, восстанавливаемой по Тертуллиану, Ямвлиху и Проклу, с позицией «Учебника». Эта точка зрения была развита в работах Ю. Уайтекера (J. Wittaker, 1974) и др. вплоть до издания греческого текста «Учебника» в 1990. Одно из возможных отождествлений – с Алкиноем-стоиком, упоминаемым у Филострата (Vit. Soph. I 24). «Учебник» представляет традицию эклектического платонизма, принимающего аристотелевскую логику и ряд стоических положений, что проявляется уже в порядке изложения: логика (диалектика) – физика (теоретическая философия) – этика (практическая философия, включающая политику).

Платоновское определение диалектики (усмотрение сущности каждой вещи) сочетается с аристотелевским учением о силлогизме и принятым стоиками (восходящим к Теофрасту) делением силлогизма на категорический и гипотетический. Примеры использования отдельных видов силлогизма приводятся из Платона.

Теоретическая часть делится на три раздела: математика, физика, теология. В отличие от диалектики математические дисциплины не имеют дело с первыми началами, но они выше мнения, имеющего дела с телами: в согласии с Платоном, они принадлежат сфере рассудка (διάνοια) и только грезят о сущем (VII, p. 162.5, 15–17, ср. Resp. 533c1). В соответствии с «Тимеем» излагается теология, возникновение космоса и человека, причем начинает с первых начал: материи, образца, или идеи, и причины, или бога. Материя, как у стоиков, оказывается «бескачественной» (ἄποιον VIII, p. 162. 41 H) и в соответствии с Аристотелем, сравнивается с медью – «статуей в потенции»; идея определяется как «вечный образец естественных вещей» (IX, p. 163. 23–24 H) в соответствии с Ксенократом (frg. 30 Heinze); бог – как аристотелевский неподвижный первый ум, движущий все как предмет желания и являющийся причиной того, что действует ум целокупного неба (X, p. 164. 20–27 H).

В области этики Алкиной в согласии со стоиками рассуждает о том, что одной добродетели достаточно для счастья, и о «взаимообусловленности» (ἀνθακολουθία) добродетелей (XXVII, p. 180. 40–41, XXIX, p. 183.3), опирается на ряд аристотелевских представлений, напр., о дружбе (XXXIII, p. 187. 11–14, ср. Arist., Eth. Nic., VIII 2, 1155b33–34, и пр.).

Алкиной не принадлежал к самым представительным и сильным фигурам ***среднего платонизма:*** позднейшие платоники на него не ссылаются; но он оказался одним из авторитетов для мыслителей Возрождения и новоевропейской традиции: первый латинский перевод «Учебника» был сделан Пьетро Бальби в 1460, впоследствии посвящен кардиналу ***Николаю Кузанскому*** и издавался полностью в 1469 (Рим), 1488 (Виченца), 1493 (Венеция), 1497 (Милан) и частично в 1472 (Нюренберг). В 1464 появился латинский перевод ***М. Фичино***, имевший хождение в рукописях и неоднократно издававшийся начиная с 1497 (Флоренция). Новый латинский перевод, предпринятый Дени Ламбеном, был опубликован в 1567 в Париже, где в 1577 появился другой латинский перевод, изданный Жаком Шарпантье. В 1607 и 1614 годах вышли две версии латинского перевода Даниила Гейнсия (Лион). «Учебник» неоднократно переводился на новые языки (английский, французский, итальянский, русский).

Соч.: *Alkinoos.* Enseignement des doctrines de Platon, introd., texte ét. et comm. par J. Wittaker et trad. par P. Louis. P., 1990; *Alkinous.* The Handbook of Platonism, transl. with introd. and comm. by J. Dillon. Oxf., 1993; Учебник платоновской философии, пер. Ю. А. Шичалина. – В кн.: *Платон.* Собр. соч. в 4 т., т. 4. М., 1994.

Лит.: *Deitz L.* Bibliographie du platonisme impérial antérieur a Plotin: 1926–1986 – ANRW II 36, 1. B., 1987, p. 136–137; *Göranson T.* Albinus, Alkinus, Arius Didymus. Göteborg, 1995.

Ю. А. Шичалин

АЛ-КИРМАНЙ – см. ***Кирманй.***

АЛКМЕОН ('Αλκμαίων) из Кротона (акме ок. 500 до н. э.) – древнегреческий натурфилософ-пифагореец; принадлежал также к знаменитой кротонской школе врачей (ср. DK 19). Античная традиция о том, что Алкеон был пифагорейцем, не раз оспаривалась, но без серьезных оснований. Аристотель, написавший трактат «Против Алкмеона», считал его младшим современником ***Пифагора***, но отличал его учение от «пифагорейской» таблицы 10 противоположностей (A 3), которая в действительности принадлежит Академии. Книга Алкмеона «О природе» посвящена трем пифагорейцам (B 1), а сам он фигурирует в списке пифагорейцев ***Аристоксена***.

В пифагорейской и досократовской мысли в целом Алкмеон был основателем нового направления, ориентированного на проблемы устройства и жизнедеятельности человеческого организма (физиология, анатомия, эмбриология, психология). Идея качественных противоположностей, заимствованная им у Пифагора, была перенесена с космоса на человека («большинство человеческих дел двоично», A 1) и стала основой учения о том, что «здоровье сохраняется при равновесии сил (ἰσονομία τῶν δυνάμεων) – влажного, сухого, холодного, горячего, горького, сладкого и других, – а господство (μοναρχία) одной из них вызывает болезнь» (B 4). Он учитывал также внешние факторы (свойства местности, воды и пр.) и в отличие от более поздних схем не фиксировал число противоположных качеств. Сохранять и восстанавливать их баланс должна была рациональная диететика, которая стала ос-

новой пифагорейской медицины, а через авторов гиппократовского корпуса оказала мощное влияние на всю греческую медицину.

Будучи пионером анатомических исследований, Алкмеон обнаружил глазные нервы, ведущие к мозгу (А 10). На этом открытии основан его гениальный вывод о том, что все органы чувств связаны с мозгом, который является центром сознания. Созданная им теория ощущений оставалась непревзойденной несколько столетий (А 5–9). Алкмеон считал, что душа бессмертна и, подобно небесным телам, находится в вечном круговом движении (А 12); связана ли эта идея с ***метемпсихозом***, неясно. Вслед за Ксенофаном он настаивал на ограниченности человеческого познания: полная ясность доступна лишь богам, люди же могут судить на основании «свидетельств» (В 1). Алкмеон первым разделил мышление и ощущения; оба они свойственны людям, животным – только ощущения. Его эмбриологические взгляды более наивны: мужское семя происходит из головного мозга (ср. ***Гиппон***, который многое перенял у Алкмеона); зародыш – из соединения мужского и женского семени, пол ребенка зависит от того, чьего семени больше (А 13–14).

Фрагм. и свидетельства: DK I, 210–16; *Лебедев А. В.* Фрагменты, с. 267–273.

Лит.: *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994; *Beare J.* Greek Theories of Elementary Gognition from Alcmaeon to Aristotle. Oxf., 1906; *Lloyd G. E. R.* Alcmaeon and the Early History of Dissection. – «Sudhoffs Archiv» 59, 1975, S. 113–147; *Longrigg J.* Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians. L., 1993. См. *также лит. к ст.* ***Пифагореизм***.

Л. Я. Жмудь

АЛКУИН (Alcuin, Alcwin) (ок. 730, Нортумбрия – 19 мая 804, Тур) – педагог, богослов, ученый. Учился в Йорке. Один из идеологов каролингских реформ – церковной, библейской, образовательной. Причастен к составлению программного циркуляра Карла Великого «De litteris colendis» («О необходимости занятий науками»). Преподавал тривий и элементы квадривия, считая их введением к наукам божественным. В 782–96 возглавлял дворцовую школу в Ахене. В «De vera philosophia» («Об истинной философии») возродил схему семи свободных искусств, заимствовав из «Institutiones» («Наставлений») Кассиодора параллель между искусствами и семью столпами храма Премудрости Соломона. Алкуин рассматривает мирскую мудрость как элемент христианской Премудрости, в персонификации которой совмещены черты Христа и Философии из «Утешения» Боэция. С Алкуина начинается возрождение логики. Он ввел в оборот каролингских ученых «Decem categoriae» («Десять категорий») – сделанную в 4 в. латинскую переработку «Категорий» Аристотеля, приписав ее Августину. Его «De dialectica» («О диалектике») – введение в логику. В научном кружке Алкуина, куда входили Кандид, Лейдрад и др., рассуждали о ***предикабилиях***, приложимости Аристотелевых категорий к Богу, рассматривали категории «сущность», «время», «место». Сохранившиеся манускрипты содержат «Введение в категории» Порфирия, «Об истолковании» Аристотеля и т. д. С 796 и до своей смерти Алкуин был аббатом монастыря св. Мартина в Туре, где продолжал учить, расширил библиотеку и скрипторий.

Соч.: MPL, t. 90–101; поэзия: Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini I (1881; repe. 1978), 160 – 350; письма: Monumenta Germaniae Historica, Epistolae IV (1895) и V (1899); в рус. пер. – В кн.: Памятники средневековой латинской литературы. М., 1970, с. 257–269; Антология педагогической мысли христианского Средневековья, т. 1. М., 1994.

Лит.: *Allot S.* Alcuin of York, c. A. D. 732 to 804; his life and letters 1974 (пер. на англ. яз. Писем Алкуина); *Duckett E. S.* Alcuin, Friend of Charlemagne. His World and His Work. N. Y., 1951; *Godman P.* Alcuin: The Bishops, Kings, and Saints of York. Oxf., 1982; *Bullough D. A.* Alcuin and the Kingdom of Heaven: Liturgy, Theology, and the Carolingian Age. – Carolingian Essays: *Andrew W.* Mellon Lectures in Early Christian Studies, ed. U.-R. Blumenthal. Wash., 1983; *Marenbon J.* From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. L., 1981.

В. В. Петров

'АЛЛĀФ Абӯ ал-Хузайл Муḥаммад ибн ал-Хузайл, ал (ок. 749/753, Басра, Ирак – ок. 840/849, Самара, там же) – арабо-мусульманский философ, крупнейший представитель мутазилитской школы ***калама***. В 818 перебрался в Багдад, где был близок аббасидским халифам, особенно ал-Ма'мӯну (правил 813–33), при котором ряд теологических положений мутазилизма был включен в поддерживаемую государством доктрину. Доксографы упоминают о более чем 50 сочинениях ал-'Аллāфа, из которых ни одно не сохранилось. В большинстве своем они носили полемический характер и отражали дискуссии, которые ал-'Аллāф активно вел с другими религиями (иудаизмом, христианством, зороастризмом), с различными мусульманскими школами (хашавитами-буквалистами, мушаббихитами-антропоморфистами, джабритами-фаталистами, мурджиитами и др.) и со своими единомышленниками-мутазилитами (особенно ***ан-Наẓẓāмом***).

Мутазилитская традиция приписывает ал-'Аллāфу разработку «пяти принципов», общих для всех мутазилитов и служащих критерием их идентификации (в кавычках даются традиционные краткие названия этих принципов): «единство» Бога; божественная «справедливость»; обязанность для Бога осуществлять свои «обещание и угрозу» (что исключает какое-либо заступничество или прощение); квалификация мусульманина, совершившего тяжкий грех как находящегося в «промежуточном состоянии» между верующим и неверующим (он сохраняет свои права как член мусульманской общины – безопасность жизни и имущества, наследование другим мусульманам, но не может стать халифом или имамом; в потусторонней жизни – если он не успел покаяться до своей кончины – обречен на адские муки вместе с неверующими, однако, наказание его будет несколько мягче, чем для последних); «повеление добра и запрещение зла».

Ал-'Аллāф заложил основы мутазилитской философии. По-видимому, он был первым мутазилитом, который в противовес ан-Наẓẓāму отстаивал финитизм (утверждение о существовании предела делимости тел, т.е. о существовании атома). Финитистский подход ал-'Аллāф распространял на эсхатологические реалии, полагая (вслед за ***Дж. Ибн Çафвāном***) конечность мира в будущем, а с ним Рая и Ада. Согласно некоторым источникам, ал-'Аллāф придерживался прошиитской ориентации.

Лит.: *ал-Гурāби А. М.* Абу фл-Хузайл ал-'Аллāф. Каир, 1949; *Frank R. M.* The Metaphysics of Created Being According to Abu-l-Hudhayl al-Allaf. Istanbul, 1966.

Т. Ибрагим

АЛ-МĀВАРДĪ – см. *Māвардī*.

АЛ-МĀТУРĪДĪ – см. *Māтурīдī*.

АЛ-ФĀРĀБĪ – см. *Фāрāбī*.

АЛХИМИЯ (позднелат. alchimia, через арабов — al-kimia, возможно, от греч. χημεία — искусство выплавки металлов) — явление культуры, сопутствовавшее на протяжении более полутора тысяч лет различным эпохам (эллинизм, европейское средневековье, Возрождение). Алхимия существовала еще в составе древних восточных культур — в Ассиро-Вавилонском царстве, доисламской Персии, а в Китае, Индии и Японии — во времена становления там буддизма. Она получила распространение в Арабском халифате и особенно средневековой Европе в качестве феномена ее культуры (данная статья рассматривает алхимию преимущественно в этом регионе).

Алхимию связывают с попытками получить совершенный металл (золото или серебро) из металлов несовершенных, т.е. с идеей трансмутации (превращения) металлов с помощью гипотетического вещества — «философского камня». Сами алхимики называли свою деятельность scientia immutabilis — «наукой неизменной».

Первый этап алхимии (2—6 вв.) связан с деятельностью Александрийской академии (2-4 вв.). Это время становления алхимии в составе позднеэллинистической герметической (см. ***Герметизм***) философии (по имени Гермеса Трисмегиста, т.е. Трижды Величайшего, легендарного основателя алхимии) под влиянием учений персов-огнепоклонников, ***неопифагореизма*** и ***неоплатонизма***, предхристианских и раннехристианских философских систем. Александрийская алхимия занимает срединное положение меду ремесленной практикой, направленной на имитацию благородных металлов (золота – хризопея, серебра – аргиропея), и оккультным умозрением. Алхимик оперирует с веществом и одновременно размышляет над его природой.

Оснащение и характер деятельности алхимика и ремесленника в основном совпадают, однако у алхимика иная цель: не утилитарная, а глобальная, направленная на построение особой картины мира, представленной в алхимии в специфических образах-понятиях («философский камень», целительные панацеи, алкагест – универсальный растворитель, гомункул – искусственный человек). Соотнося природное и духовное, алхимик осуществляет тем самым единение ***макрокосмоса*** и ***микрокосмоса***. Направления своей деятельности он формулирует так: в материальном мире – трансмутация несовершенных металлов в совершенные; в мире неземном – созерцание Бога и приобщение к нему через его слово. Алхимия, следовательно, одновременно представляла два рода деятельности – «аурификцию» (золотоподобные имитации) и «аурифакцию» (определенную мировоззренческую доктрину).

На втором этапе (12-13 вв.) алхимия вступает во взаимоотношения с культурой европейского средневековья, пребывая между практической химией и «естественной философией», основанной на учении Аристотеля о материальном мире как состоящем из сочетаний четырех начал-стихий – земли, воды, воздуха, огня, которые обладают соответствующими свойствами-качествами – сухостью, влажностью, холодом, теплом.

Мысль о всеобщей превращаемости вещества, откуда следует возможность трансмутации металлов, коренится в аристотелевой идее первичной материи как совокупности всех свойств-качеств и начал-стихий. Аристотелевы начала-стихии обретают у алхимиков вещественный характер, выстраиваясь в триаду алхимических начал-принципов и вместе с тем веществ: ртуть, сера и соль (ср. наставления: «Возьми, сын мой, три унции серы и пять унций злости...»).

Учение об алхимических началах-принципах противостоит двум основным направлениям средневекового природознания (13 в.): созерцательному опыту ***Оксфордской школы*** (Р. Бэкон, Роберт Гроссетест) и ***схоластике*** Альберта Великого – Фомы Аквинского. Но в этом противостоянии оно как бы примиряет средневековые ***номинализм*** и ***реализм*** и тем самым предвосхищает метод науки Нового времени, оперирующей с реальными веществами.

Учение об алхимической субстанции и акциденции (сущность всех металлов едина, различны их преходящие, акцидентальные формы) обусловливает «врачующий» характер деятельности алхимиков, совершенствующих металл, освобождающих его от порчи. Разрушение видимых форм вещества, физическое и физико-химическое воздействие на вещество (дробление, измельчение, растирание, обжиг, растворение вещества в минеральных кислотах и другое) способствует выявлению сокровенной сущности – ***квинтэссенции***, формы форм, лишенной каких-либо свойств кроме идеального совершенства (идея, восходящая к александрийской алхимии). Зооморфные, антропоморфные, антимистические представления о веществе, «исцеление» вещества с помощью «медикамента» - «философского камня» ведут к формированию идеи химической индивидуальности.

Деятельность алхимиков к концу второго этапа складывается из трех составляющих: 1) ритуально-магический опыт, в котором препаративные процедуры сопровождаются соответствующими заклинательными формулами, выражаемыми особым символическим языком (мир веществ – мир символических их заменителей, причем последний истиннее первого, ибо священнодействен, исполнен высшего смысла; с одной стороны, «дело это делает рука», с другой – «деяние это творит десница»); 2) система определенных лабораторных приемов, направленных на недостижимый, как теперь ясно, результат; 3) синтетическое искусство, с помощью которого изготавливают конкретную вещь. Так в рамках алхимии воспроизводится особый тип познавательно-практической деятельности, предшествовавший химии Нового времени. Во многом сходна с европейской алхимия арабского мира 8-12 вв. (Ближний Восток и страны Магриба).

Третий этап алхимии (15—17 вв.) связан с кризисом европейского средневекового мышления и новым расцветом оккультных увлечений, характерных для ренессансного неоплатонизма. В стороне стоит ***Парацельс*** (16 в.), ориентировавшиый златосереброискательскую алхимию на лекарственную – иатрохимию. В эпоху Просвещения (18 в.) алхимия воспринималась современниками уже просто как фарс.

Лит.: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев – М., 1998; *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; *Он же.* Образ мира в зеркале алхимии. От стихий и атомов древних до элементов Бойля. М., 1981;

Lippman E. O. Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. Eine Beitrag zur Kulturgeschichte. B., 1919; *Jung C. G.* Psychologie und Alchemie. Z., 1944; *Read J.* Through alchemy to chemistry. N. Y., 1963; *Thorndike L.* A history of magic and experimental science. v. 1-8. N. Y., 1923-58.

В. Л. Рабинович

АЛЬБЕРТ (Albert) Ханс (Ганс) (род. 8 февраля 1921, Кёльн) – немецкий философ, социолог, экономист, профессор университетов Мангейма (с 1963) и Гейдельберга.

Он исходит из проблемы связи познания и деятельности, т.е. проблемы рациональности человеческой практики. Первоначально стоял на дуалистических позициях, трактуя познание как анализ вероятностей, представляющий собой рациональную сторону практик. Другую сторону составляет выбор, имеющий экзистенциональную природу, а потому принципиально не рационализируемый. Наука, стремящаяся рационально подойти к анализу ценностных проблем (социология, политология, политэкономия), рассматривается им как идеология. Под влиянием Поппера Альберт радикально пересматривает свою дуалистическую концепцию практики. Стремясь преодолеть дихотомию познания и выбора, он утверждает, что познание само по себе пронизано выбором, а выбор зиждется на рациональном основании. Поэтому проблема рациональности рассматривается им как «всеобщая проблема методической практики» и не может быть ограничена сферой познания. Т. о., открывается возможность рационального исследования и критики буквально всех сфер деятельности, любого рода норм, оценок, решений. Для этого необходима выработка «принципов перехода» (Überbrückungsprinzipien) – методов преодоления «пропастей», разделяющих нормативные системы, существующие в различных областях познания и деятельности. Средством такого преодоления является просвещение. Альберт сформулировал модель критики принципа достаточного основания («трилемма Мюнхаузена»). Идея обоснования предполагает одну из трех равным образом неприемлемых логических стратегий: 1) бесконечный регресс обоснований, где каждая вновь обнаруженная ступень в свою очередь требует обоснования и так ad infinitum; 2) остановка процесса в некоем определенном пункте; такая стратегия не ведет к рациональному обоснованию, ибо выбор конечного пункта, где обрывается процесс рациональной аргументации, произволен, т.е. в конечном счете иррационален; 3) логический круг, который также не может вести к обнаружению автономного фундамента познания. Идея обоснования оказывается парадоксальной. Парадоксы обоснования, формулируемые таким образом, возникают в силу абсолютизации формально-логических моментов, следующих из трудности интерпретации принципа достаточного основания. Концепция Альберта представляет собой абсолютизацию попперовской логики исследования как универсальной методологии и распространение ее на широкий круг философских и социально-научных проблем.

Соч.: Marktsoziologie und Entscheidungslogik. B., 1967; Konstruktion und Kritik. Hamb., 1972; Aufklärung und Steuerung. Tüb., 1976; Traktat über rationale Praxis. Tüb., 1978; Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft. Tüb., 1982.

Лит.: *Ebeling G.* Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft. Tüb., 1973; *Keurth H.* Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritischen Rationalismus. Tüb., 1982; *Spinner H.* Ist der kritische Rationalismus am Ende? Weinheim u. a., 1982; *Kuhlmann W.* Reflexive Letzbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg, 1985.

Л. Г. Ионин

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ, Альберт фон Больштедт (Albertus Magnus, Albert der Große, Albert von Bollstädt) (1193 или 1206/07, Лауинген, Швабия – 15 ноября 1280, Кёльн) – немецкий богослов, философ и ученый-естествоиспытатель; «всеобъемлющий доктор» (doctor universalis). Преподаватель Парижского университета (1245-48) и кёльнской орденской школы (1248-52); учитель ***Фомы Аквинского*** и ***Ульриха Страсбургского***. Доминиканец (с 1223), провинциал ордена в Германии (1254-57), епископ Регенсбурга (1260-62). Канонизирован Римско-католической церковью в 1931. Основные труды: «Сумма о тварях», «Об интеллекте и интеллигибельном», «О душе», «О причинах и о возникновении всеобщего», «О единстве разума против Аверроэса», «Метафизика», «Сумма теологии» и др.

С именем Альберта Великого связана рецепция схоластической наукой идей и методов Аристотеля (практически все его работы он изложил, прокомментировал и истолковал в духе христианской теологии). При этом трактовка Альбертом аристотелизма сильно зависела от его интерпретации у ***Ибн Сины*** (Авиценны), а также от христианского и арабского неоплатонизма (***Августин***, ***Псевдо-Дионисий Ареопагит***, ***ал-Фараби***, «Книга о причинах» и др.).

Четко разграничивая теологию и философию, Альберт признает самодостаточность каждой в сфере своего приложения. Теология, будучи практическим учением, служащим идеям спасения, руководствуется положениями веры, которые разум судить не может. Философия же как разумное постижение сущего, или вещей самих по себе, не нуждается в каких-либо иных авторитета, кроме логического доказательства и опыта, и имеет целью само знание. Философы опираются на низшую, рациональную способность ума, богословы же извлекают мудрость из его сокровенной части (abditum mentis), озаряемой светом Божества (lumen infusum). При этом вера использует разум для своего укрепления и распространения.

Бытие – первое сотворение сущее и основа всех сотворенных вещей, каждая из которых составлена из «того, что есть» (id quod est), т.е. ее сущности, и отличного от сущности «бытия, которым есть» (esse quod est) вещь; бытие (esse) метафизически предшествует конкретизирующим и ограничивающим его определениям, благодаря которым просто бытие становится бытием чем-либо (esse aliquid). Бытие является и предельным основанием всякого умопостижения, будучи простейшим понятием, на знании которого останавливается анализирующий интеллект. Однако хотя бытие – это наипростейшее из всего сотворенного, оно все же обладает (также наипростейшей) композицией, поскольку может рассматриваться как существующее по отношению к Творцу и как существующее по отношению ко всем своим детерминациям. Абсолютно же чистое и простое первое бытие находится по ту сторону этого абстрагированного бытия как его причина. Это бытие Бога, в котором нет и не может быть никакой композиции, так как и «то, что́ есть» Бог, и само его бытие в Нем совершенно тождественны. Всему сотворенному присуща также причастность определенной форме, соединенной или не соединенной (как у чистых интеллигенций, т.е. ангелов) с материей. Формы имеют универсаль-

ную природу (natura universalis) умопостигаемого света, излучаемого первой причиной. Определяя характер отношения между уровнями нисходящей иерархии сущностей, Альберт использует неоплатоническую по духу терминологию ***метафизики света*** («эманация», «истечение бытия» и т. п.), однако при этом он настаивает, что мы должны верить в сотворение мира Богом «из ничего», поскольку Бог сам сообщил нам об этом в книге Бытия; средствами же разума невечность мира доказанной (как и опровергнутой) быть не может.

Геоцентрическую космологию Альберт излагает в контексте доктрины т. н. «четырех совечных» (coaequaeva) (небо эмпирея, материя, время и природа ангелов). Неподвижное небо эмпирея играет роль перводвигателя. Эта обладающая световой природой «движущая телесная форма», которая есть причина и иных светов, составляющих сферу звезд, обусловливает своими влияниями круговое движение всей системы концентрических сфер, а через них и активность элементов подлунного мира.

В антропологии Альберт, примиряя платоновско-августиновское и аристотелевское учение о душе, утверждает, что в то время как сущностно душа есть чисто духовная субстанция, чья интеллектуальная деятельность не связана с телесными органами (и это обусловливает ее бессмертие), операционально функционирует как форма тела человека, определяющая его видовое отличие и придающая ему жизнь.

Придерживаясь аристотелевского различения деятельного (актуального) и потенциального разума, Альберт критикует теорию универсального деятельного разума (entellectus universaliter agens) Авиценны (***Ибн Сины***) и и отождествляет этот разум с Богом, чей свет разумения сообщается индивидуальным деятельным разумам отдельных людей; выступает он и против учения Аверроэса (***Ибн Рушда***) о едином, вечном и общем для всех разуме. Согласно Альберту, разум, который до опыта подобен «чистой доске» (tabula rasa), приобретает знания посредством двух интенций. Первая интенция (intentio prima) есть акт интеллекта, направленный на внешний объект, и сформированное таким образом понятие об определенной вещи; вторая же интенция (intentio secunda) предполагает акт интеллектуальной рефлексии, объектом которой выступают уже не вещи, а содержание самого мышления (т. е. универсальные понятия, логические законы и т. п.). При этом универсалия как абстракция, содержащаяся «после вещи» (post rem) в человеческом разуме, представляет собой лишь один из трех возможных способов существования общей природы вещей: два других – это идея, пребывающая «до вещи» (ante rem) в божественном уме, и пребывающий «в вещи» (in re) индивидуализированный материей вид (species), или форма.

Помимо рациональной способности человеческая душа обладает, по Альберту, сообщающей ей моральные нормы совестью, а также волей, способной совершать свободный выбор. Субъектом естественной каузальности (в частности, астрологической) является лишь тело человека, душа же его не подвержена ей.

В научных трудах Альберта представлены практически все возможные в то время области естествознания: зоология («О животных»), ботаника («О растениях»), минералогия («О минералах») и т. д. Он прославился и как практик-натуралист, проводивший эмпирические исследования, а благодаря приписываемым ему алхимическим («Книга об алхимии») и оккультным трактатам он прослыл магом и чернокнижником.

Соч.: Opera omnia, ed. A. Borgnet, t. 1-38. P., 1890-99; Opera omnia, ed. B. Geyer, t. 1-40. Münster, 1951-84 (к 1984 издано 14 тт.); в рус. пер.: О растениях. – В сб.: Агрикультура в памятниках Западного средневековья. М.-Л., 1936, с. 231-283.

Лит.: *Granmann M.* Der heilige Albert der Große. Wissenschaftlic hes Charakterbild. Münch., 1932; Albertus Magnus Doctor Universalis, 1280-1980, ed. G. Meyer & A. Zimmermann. Mayence, 1980; *Albertus Magnus.* Seine Zeit, sein Werk, sein Wirkung, ed. A. Zimmermann. B. – N. Y., 1981; *Craemer-Rügenberg I.* Albertus Magnus. Münch., 1980; *Libera A.* De Albert le Grand et la philosophie. P., 1990; Studia Albertina (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mitteralters, Suppl. 4). Münster, 1952.

А. М. Шишков

АЛЬБЕРТ САКСОНСКИЙ (Albert von Sachsen; Albertus de Saxonia, de Ricmestorp, de Helmstede) (ок. 1316, возможно Хельмштадт, Саксония – 8 июля 1390, Хальберштадт, Саксония) – философ-номиналист и естествоиспытатель. Сторонник идей Ж. Буридана и Н. Орема, автор комментариев к трудам Аристотеля, трактатов по логике, математике, естественной философии. Магистр искусств (1351) и ректор (1357) Парижского университета; первый ректор Венского университета (1365). Епископ Хальберштадта (1366-90).

В логике Альберт Саксонский различал категорематические (categoremata) и синкатегорематические (syncategoremata) термины, материальную и формальную импликацию, разрабатывал теорию семантических парадоксов (sophismata). В естествознании занимался проблемами смеси (mixtum), импетуса как особого качества движущегося тела; пропорциональной зависимости между скоростью, расстоянием и временем движения, гравитации (различал центр объема и центр тяжести Земли и утверждал, что именно последний является центром универсума), эрозии земной поверхности.

Соч.: Sophismata. P., 1502 (repr. Hildesheim – Olms, 1975); Perutilis logica. Venise, 1522 (repr. Hildesheim – Olms, 1974); Quaestiones in artem veterem, ed. A. Munoz Garcia. Maracaibo, 1988.

Лит.: *Busard H. L. L.* Der «Tractatus proportionum» von Albert von Sachsen. – Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften., math.-nat. Klasse, 116, 2te. Abhandlung, 1972, S. 43-72; *Heidingsfelder G.* Albert von Sachsen. – «Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mitteralters», Bd XXII, H. 3-4. Münster, 1921; *Maier A.-L.* Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, t. 1-3. Rom, 1949-52; Verbes cognitifs et la forme selon Albert de Saxe. – «Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy». II, Helsinki, 1990, p. 427-435.

А. М. Шишков

АЛЬБЕРТИ Леон Баттиста (Alberti Leon Battista) (14 февраля 1404, Генуя, –25 апреля 1472, Рим), итальянский гуманист. Философ, архитектор, художник, теоретик искусства. Родился в семье знатного флорентийского изгнанника. Учился у известных гуманистов Гаспарино да Барцицца и Франческо Филельфо, затем в Болонском университете (1421-28), по окончании которого стал доктором канонического и гражданского права. С 1432 и до конца жизни занимал место аббревиатура (своего рода нотариуса) при папской курии. Человек широко образованный и разносторонне одаренный, прославился прежде всего своими трактатами «О

статуе» (De statua, изд. 1568) и особенно «Десятью книгами о зодчестве» (De re aedificatoria libri X, 1436-43); вместе с тем он известен и в качестве зодчего-практика, медальера, ваятеля, живописца, музыканта. Как писателя-гуманиста внимание Альберти привлекали и жизнь общества, и устои семейных отношений, и проблемы человека, и принципы этики, политики, экономики, права, психологии. Он сознательно претендовал на то, чтобы стать идеологом имущих слоев городского сословия Флоренции. В трактатах «О семье» (Della famiglia, 1432-41, изд. 1844) и «Домострой» (De iciarchia, 1470, изд. 1848) идеи гражданственности, столь характерные для гуманизма предшествующего поколения, отступают и совсем сходят на нет перед всем, что объемлет собой понятие «интересы семьи». Альберти подчеркивал исключительную роль домашней обстановки в воспитании и формировании человека, разрабатывал этику рачительного хозяйствования, которое должно создать необходимую материальную основу для семейного благополучия. Вместе с тем хозяйственность, умелое обращение с тем, что человеку уделено, и прежде всего со временем, которое находится в его полной власти, толкуется у Альберти очень широко — как краеугольный принцип всего жизнеустроения. Подобно другим гуманистам эпохи Возрождения, он писал о величии человека, наделенного различными дарованиями и умениями, которые возвышают его среди всех существ, обитающих в мире, о безграничности его возможностей и устремлений, о совершенстве, которого он может достичь. В то же время он показывал всеобщую испорченность людей, нарушение ими естественного порядка, оскорбление справедливости и закона, подрыв вселенской гармонии. Гармония — принцип не только его теории архитектуры, но и концепции человека. И основной мотив его этики - противоборство человека и Фортуны. В этом предельном заострении противоречия между возможным и реальным, между различными вплоть до взаимоисключения способами оценки человека, между противоположными сторонами и формами его бытия можно услышать отзвуки напряженного диалога, который гуманист вел с самим собой и в котором нашли отражение крайние позиции антропологической мысли ренессансной поры. Вслед за Альберти сходные положения выскажет Леонардо да Винчи в заметках, посвященных проблеме человека, а полтора века спустя, на исходе культуры Возрождения, им даст художественное воплощение Шекспир в трагедии «Гамлет».

Соч.: Opere volgari, vol. 1-3. Bari, 1960-73; в рус. пер.: Десять книг о зодчестве, т. 1-2. М., 1935; О семье. – В кн.: Опыт тысячелетия. М., 1996, с. 362-411; Религия. Добродетель. Рок и Фортуна. — В кн.: Сочинение итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М., 1985, с. 152-162.

Лит.: Леон Батиста Альберти. М., 1977; *Mancini G.* Vita di Leon Battista Alberti Roma, 1911; *Gadol J.* Leon Battista Alberti. Universal man of the early Renaissance. Chi.-L., 1969.

О. Ф. Кудрявцев

АЛЬБИН ('Αλβῖνος) (сер. 2 в.) — греческий философ-платоник, ученик Гая, учивший в Смирне ок. 150 где его слушал Гален; автор дошедшего сочинения «Введения к диалогам Платона» (в котором дается определение диалога, классификация и порядок чтения платоновских диалогов, качества ученика, приступающего к их чтению, и цель их изучения), а также ряда утерянных сочинений: «Лекции Гая о платоновском учении» в 11 кн., «Мнения Платона», «О бестелесном», а также комментариев к «Тимею», «Государству», «Федону». Его упоминают и на него ссылаются Гален, Тертуллиан, Ямвлих, Ефрем Сирин, Прокл и Прискиан. Прокл называет его в числе «платоников-корифеев» (in Remp. t. II, p. 9, 11-12 Kroll). Дошедший текст «Введения» и свидетельства о связи Альбина с Гаем говорят о принадлежности его к среднеплатонической традиции школьного толкования Платона.

Соч.: 'Αλβίνου εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους. – Platonis Dialogi, rec. C. Fr. Hermann, vol. VI. Lpz., 1853, p. 147–151. *Mullach F. W.* A. Fragmenta philosophorum graecorum, t. III. P., 1881, p. 20–27 (repr. Darmstadt, 1968). *Le Corre R.* Le prologue d'Albinus. – «Revue philosophique», 146, 1956. p. 28–38; в рус. пер. Введение к диалогам Платона, пер. Ю. А. Шичалина. – В кн.: Учебники платоновской философии. М.–Томск, 1995, с. 7–10.

Лит.: Anonymer Kommentar zu Platon's Theaetet.., bearb. von H. Diels und W. Schubart. B., 1905. S. XXVI-XXX (подборка свидетельств); *Whittaker J.* Platonic philosophy in the early centuries of the Empire. – ANRW II, 36, 1. B., 1987, p. 81–123; *Dietz L.* Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926–1986. – Ibid., p. 135–37.

Ю. А. Шичалин

АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ДВИЖЕНИЯ – собирательное название современных общественно-политических сил, которые отличает негативное отношение к существующим социальным системам, формам осуществления политических процессов, стандартам поведения и образа жизни индустриального общества. Появление альтернативных движений было реакцией на снижение ***авторитета*** представительных органов власти, усиление ее исполнительного звена и тенденцию к бюрократизации. Эти движения противопоставляют себя «традиционным» участникам политической борьбы и выдвигают в качестве ориентира идеалы пацифизма, гармоничного развития каждой человеческой личности, а также наиболее полного и всестороннего развития ее потенциала. Исторически альтернативные движения возникли в 70–80-е гг. 20 в., наследуя и продолжая в новых условиях многие традиции «молодежной революции» 60-х гг. В их идеологии заметно влияние утопического социализма (***А. Сен-Симон***, ***Ш. Фурье***), ***анархизма*** (***П.А. Кропоткин***) и радикализма (***Ж.-Ж. Руссо***, ***Г. Маркузе***, ***Э. Фромм***). Теоретиками альтернативных движений считаются И. Иллич, Й. Хубер и А. Горц.

В число альтернативных входят самые разные по содержанию своей деятельности движения: экологические, антивоенные, феминистские и различные социальные инициативы. Их ядро составляют образованные представители средних слоев. С точки зрения политической ориентации, альтернативисты тяготеют к левому флангу, однако среди них есть и приверженцы консервативного мировоззрения. Общая ориентация на ценности, находящиеся «по ту сторону» от традиционного размежевания между правыми и левыми, служит основой для взаимодействия и объединения альтернативных движений разного профиля. Особенной целеустремленностью выделяются движения гражданских инициатив – группы, нацеленные на реализацию конкретной цели (закрытие вредного производства, обустройство территории и т. д.), альтернативные проекты, предполагающие переустройство той или иной сферы общественной жизни (организация молодежной коммуны, альтернативное школьное образование и т. д.), и политические

движения, вырастающие в партии. После периода радикальной «антипартийности» в кон. 70-х гг. среди альтернативистов возникли партии экологической ориентации, которые в ряде европейских стран выступают на парламентском уровне. Именно экологические партии и альтернативные движения обосновали необходимость новой формы политического устройства - «базисной демократии», альтернативной представительному правлению. Альтернативные движения склонны поддерживать акции внепарламентского политического протеста. Динамика парламентских выборов последних десяти лет показывает, что идейно и организационно связанные с альтернативными движениями политические партии достигли пределов своего роста. В рамках существующих политических систем они выполняют важную функцию по выявлению потенциальных проблем. В России наиболее активны инициативы экологической ориентации, которые в настоящее время на федеральном уровне не имеют своего представительства.

А. Н. Родионов

АЛЬТРУИЗМ (франц. altruisme от лат. alter – другой) – нравственный принцип, предписывающий бескорыстные действия, направленные на благо (удовлетворение интересов) других людей. Термин был сконструирован и введен в оборот О. Контом, развивавшим традиции британской моральной философии 18 в., для фиксации понятия, противоположного понятию ***эгоизм***. Альтруизм как принцип, по Конту, гласит: «Живи для других». В 19 в. под влиянием ***утилитаризма*** альтруизм понимался как ограничение личного интереса ради общего (в некоторых интерпретациях – общественного) интереса. Как требование, предъявляемое к отношениям между людьми, альтруизм шире принципа ***уважения***, запрещающего отношение к другому как к средству достижения собственных целей (ср. ***Категорический императив***), и принципа ***справедливости***, запрещающего ущемление интересов другого и обязывающего воздавать другим по заслугам. В своем существенном содержании принцип альтруизма был воплощен в ***заповеди любви***, хотя им и не исчерпывается христианская заповедь ***милосердия***, содержание которой включает благоговение и совершенствование; альтруизм представляет собой частный случай милосердия. Однако в новоевропейской философии милосердие начинает трактоваться именно в духе альтруизма, а содействие благу другого рассматривается как основа морали вообще.

В 19 и нач. 20 в. принцип альтруизма стал предметом критики христианских, в особенности православных, мыслителей, полагавших, что новоевропейский альтруизм неприемлем как человекоугодие (К. Н. Леонтьев). Отвергался он и как «учение буржуазно-демократической морали» (Н. А. Бердяев). Впрочем, В. С. Соловьев трактовал принцип альтруизма именно в духе заповеди любви, распространяя ее на отношение не только к другим людям, но и к другим народам.

В марксизме альтруизм (самоотверженность), равно как и эгоизм, рассматривались в качестве исторически и ситуативно конкретных форм самовыражения индивидов. Альтруизм определяется как идеологическая иллюзия, призванная закамуфлировать такой общественный порядок, который позволяет обладателям частной собственности представить свой частный корыстный интерес «в качестве интересов своих ближних». Решительно отвергал альтруизм Ницше, видя в нем одно из выражений «морали рабов».

Во 2-й пол. 20 в. философско-этическая проблематика, связанная с альтруизмом, получила развитие в исследованиях «помогающего» или, шире, «просоциального» поведения, в которых альтруизм анализируется в контексте практических отношений между людьми, на материале различных форм солидарности, благодеяния, благотворительности и т. д. Она также переосмысливается в контексте этики заботы (К. Гиллиган, Н. Ноддингс). Достижения эволюционной генетики позволили представителям ***эволюционной этики*** (Р. Триверс, Э. Уилсон) показать биологические предпосылки альтруизма и функциональную неопределенность того, что принято считать «личным интересом».

Действительная проблема, отраженная в дилемме «альтруизм – эгоизм», заключается в противоречии не частного и общего интересов, а интересов Я и Другого. Как видно из определения термина (и этимологии слова «альтруизм»), речь идет о содействии не общему интересу, а именно интересу другого человека(возможно, как равного, и при любых условиях – как ближнего), и уточняется, что альтруизм необходимо отличать от коллективизма – принципа, ориентирующего человека на благо сообщества (группы). Такое определение нуждается в нормативной и прагматической спецификации; в частности, относительно того, кто судит о благе другого, в особенности когда другой не может считаться в полной мере суверенным судить о том, что составляет его действительный интерес. Обращенный к индивиду как к носителю частного интереса альтруизм предполагает самоотречение, поскольку в условиях социальной и психологической обособленности людей забота об интересе ближнего возможна лишь при ограничении собственного интереса.

Лит.: *Конт О.* Общий обзор позитивизма, гл. XIV. – В кн.: Родоначальники позитивизма, вып. 4-5. СПб., 1912, с. 116-17; *Милль Дж.* С. Утилитаризм, гл. II. – В кн.: *Он же.* Утилитаризм. О свободе. П., 1900, с. 97-128; *Соловьев В. С.* Оправдание добра, гл. 3. – Соч. в 2 т., т. 1. М., 1988, с. 152-69; *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы нравственности. – В кн.: *Он же.* Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 220-37; Altruism and Helping Behaviour: Social Psychological Studies of Some Antecedents and Consequences, ed. J. Macaulay, L. Berkowitz. N. Y. – L., 1970; *Nagel T.* The Possibility of Altruism. Princeton, 1970; *Blum L. A.* Friendship, Altruism and Morality. L., 1980; *Gert B.* Morality: A New Justification of the Moral Rules. N. Y. – Oxf., 1988, p. 176-78; Altruism, ed. E. F. Paul, F. D. Miller, J. Paul. Cambr., 1993.

Р. Г. Апресян

АЛЬТЮСЕР (Althusser) Луи (16 октября 1918, Бирмандрейс, Алжир — 22 октября 1990, Париж) — французский философ. В 1930 переехал во Францию, где в 1936 окончил среднюю школу. В 1937 становится в Марселе католическим деятелем. В июле 1939 поступил в Высшую нормальную школу (Париж). В сентябре 1939 был мобилизован, а в июне 1940 попал в плен, где находился по май 1945 в Германии. С 1945 по 1948 учился в Высшей нормальной школе, защитил диплом по философии Гегеля под руководством Башляра. С 1975 — доктор философии. В 1948 — член Французской коммунистической партии. 16 ноября 1980 в состоянии душевного расстройства Альтюсер убивает свою жену. Последние десять лет своей

жизни (с перерывами) провел в психиатрической клинике. В 1961—65 опубликовал статьи в марксистском журнале «La Pensée», которые принесли ему громкую известность. Он резко выступил против повального увлечения марксистов человеческо-гуманистической проблематикой, связанного с возвратом к «молодому» Марксу и заимствованием ряда немарксистских концепций. Сторонник научной строгости марксизма, Альтюсер предлагал очистить марксизм от остатков гегельянства и фейербахианства, а также от эмпиризма и идеологии (каковой, с его точки зрения, является гуманизм) с тем, чтобы развивать исторический материализм не как философию, а как конкретную науку. В первый период своей деятельности (1960—67) Альтюсер предлагал сделать диалектический материализм строгой наукой, но позже, опираясь на Ленина, он строго разграничил науку и философию: первая дает знания, вторая же связывает научные знания с классовыми идеологиями («классовая борьба в теории»). С точки зрения Альтюсера, «Экономическо-философские рукописи 1844 года» Маркса — это вовсе не марксизм. Наоборот, понадобился «эпистемологический разрыв» с заключенной в них телеологической гуманистической концепцией для того, чтобы создать исторический материализм, а точнее — науку об истории с ее совершенно новыми понятиями (производительные силы, производственные отношения, базис, надстройка и т. д.). В настоящее же время гуманизм — это разновидность идеологии, имеющая свою ценность, но не могущая претендовать на статус теории — так же, как мораль, искусство и т. п. Как и всякая идеология, это выражение интересов, желаний, надежд и не более того. И именно идеология, по Альтюсеру, формирует человека как воображаемого субъекта, который считает себя свободным, не будучи на деле таковым. История — это «процесс без субъекта и цели». В ней действуют диалектические закономерности, но совсем не такие, как у Гегеля, диалектика которого телеологична. Марксистская диалектика отличается от гегелевской не просто материалистическим «переворачиванием» (что лишь заменяет телеологизм на фаталистический экономический детерминизм), а прежде всего иным пониманием целостности и ее внутренних связей. Общество — это не «выражающая» целостность, где каждая сфера так или иначе выражает исходный принцип, будь то дух или экономика; это изначально сложное «артикулированное» целое, которое может развиваться лишь в результате взаимодействия всех его сфер. Экономика, детерминирующая в конечном счете другие сферы общества, сама ими «сверхдетерминируется» или недодетерминируется». Только при условии такой «сверхдетерминации», прежде всего со стороны политики и идеологии, может разрешиться основное экономическое противоречие. Однако одно противоречие не может быть движущей силой развития, оно лишь самовоспроизводится. Движущая сила — это комплекс противоречий с меняющимися внутренними связями (наложение, сгущение, смещение и т. д.). Поэтому революции случаются не там, где экономическое противоречие наиболее развито, а там, где на него накладываются другие противоречия (Россия, Китай, Куба и др.). Выступая против эмпиризма, Альтюсер выдвинул концепцию научного познания как синтетической переработки прежнего знания, как перехода от «плохих» абстракций к «хорошим», опираясь при этом на французских эпистемологов Койре, Башляра, Кангилема. Особое внимание он обратил на научные революции — создание математики в Древней Греции, классической физики в 17 — 18 вв., науки об обществе Марксом, объясняя их как скачкообразный переход к новой «проблематике», понимая под ней структурированное поле проблем, обусловливающее саму возможность их постановки. В двухтомной работе «Читать «Капитал»» (Lire «Le Capital», 1965), написанной вместе со своими учениками, Альтюсер объяснил научную революцию Маркса как переход от одноплоскостной проблематики преднаучного знания к многоуровневой, сложно структурированной проблематике подлинной науки. Альтюсер предложил «антигегельянскую» интерпретацию «Капитала». Он также дал оригинальную трактовку вклада Ленина в марксистскую философию, по-своему разработал вопрос о роли философии в научном познании и др. В 1970-х гг. язык Альтюсера становится более понятным. Он выдвигает идею, что массы «делают историю», а философия проводит «разделительную линию» между истинными идеями и ложными идеями, между народом (пролетариат и его союзники) и врагами народа. Т. о., философия не имеет в качестве объекта реальные объекты, она не имеет объекта в том смысле, в каком наука имеет объект, но существуют «философские объекты», «объекты», внутренние по отношению к философии. Основная ее функция — это проводить демаркационную линию между идеологическим в идеологиях и научным в науках. В последних работах («Le 22e Congrès du PCF». P., 1977; «Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste». P., 1978) Альтюсер выступает против руководства партии, которое остается равнодушным к тому, что марксизм оказывается в кризисе во всем мире. Наконец, в работе «Sur la philosophie» (вышедшей в свет после его смерти, в 1992) он намечает новый поворот — философию «случайного материализма». У Альтюсера осталось много учеников, особенно в Латинской Америке.

Соч.: Pour Marx. P., 1965; Lénine et la philosophie. P., 1968; Reponse a John Lewis. P., 1972; Eléments d'autoctitique. P., 1973; Positions. P., 1976; «L'avenir dure longtemps» suivi de «Les faits»: Autobiographie. P., 1992; Ecrits philosophiques et politiques, t. I—II. P., 1994—1995.

Лит.: *Грецкий М. Н.* Наука—философия—идеология. М., 1978; *Хамидулин Э. Г.* О книге Л. Альтюсера «Позиции». М., 1978; *Гобозов И. А.* Ленинское философское наследие в трудах французских марксистов. М., 1981; *Арон Р.* Мнимый марксизм. М., 1993; Dialectique marxiste et pensée structurale (à-propos des travaux d'Althusser). P., 1968; *Macciocchi M.-A.* Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser. Milano, 1969; *Harnecker M.* Los conceptos elementales del materialismo historico. Mexico, 1970; *Schmidt A.* Geschichte und Struktur. Münch., 1971; *Arenz H., Bischoff J., Jeaggi U.* (Hrsg). Was ist revolutionarer Marxismus? Westberlin, 1973; *Kursz S.* Theorie et politique: Louis Althusser. P., 1974; *Ranciere J.* La leçon d'Althusser. P., 1974; Contre Althusser. P., 1974; *Schaff A.* Structuralisme et marxisme. P., 1974; *Poster M.* Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser. Princeton, 1975; *Callinicos A.* Althusser's Marxism. L., 1976; *Cotten J.-P.* La pensée de Louis Althusser. Toulouse, 1979; One-dimensional Marxism: Althusser and the Politics of Culture. L.—N. Y., 1980; *Smith S. B.* Reading Althusser: An Essai on Structural Marxism. Ythaca—L., 1984; *Benton T.* The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and his Influence. L., 1985.

М. Н. Грецкий

АМАЛЬРИКАНЕ – сторонники мистической христианской секты, северофранцузский вариант катаров (альбигойцев). Названы по имени ***Амори*** (***Амальрика***) Бенского, на которого они ссылались. Буллой Гонория III от 23 января

1225 предписывалось сожжение всех экземпляров сочинений Амальрика, известных лишь в изложении противников. ***Фома Аквинский*** приписывает амальриканам отождествление Бога с идеей мира («Сумма теологии» I q. 3, a. 8 c). Из вездесущего Бога они якобы выводили неразличение добра и зла, ненужность покаяния: знающий Бога должен не плакать, но смеяться; он носитель рая, как грешник – носитель ада. Амальрикане якобы считали любые излишеств допущенными природой, по другим сведениям, они были крайними аскетами. Возвышение знания над верой сближает их с древними гностиками. С историософией ***Иоахима Флорского*** перекликается убеждение амальрикан, что как Бог-Отец воплотился некогда в Аврааме, а Бог-Сын – в Иисусе, так Св. Дух скоро вселится в них, даруя свободу от закона и церковного канона и неспособность поступать неверно. Амальрикане были частью общеевропейского подъема народной религиозности, грозившей в кон. 12 – нач. 13 в. самому существованию Католической церкви. 19 ноября 1209 и в 1215 было сожжено соответственно 10 и 80 амальрикан.

В. В. Бибихин

АМАРАВИККХЕПИКИ (пали amarāvikkhepika – скользкие угри) – в буддийских палийских текстах обозначение философов, уклоняющихся от ясных и определенных ответов на мировоззренческие вопросы (Дигха-никая I. 24-28). Ответ амаравиккхепиков на такие вопросы инвариантны: «Это не мое [суждение]. Я не говорю, [что дело обстоит] так, не говорю, [что] иначе, что не так или что не не так», но предметы и мотивировки их «уклонения» распределяются по четырем позициям. В первых трех позициях амаравиккхепики отказываются от этических, точнее «агатологических» (от греч. τὸ ἀγαθόν – благо) оценок, когда им предлагается оценить что-то в качестве благого (kusala) или неблагого (akusala). Одна мотивировка выражается в нежелании давать подобные оценки из-за боязни обнаружить к чему-либо склонность или антипатию, которые ведут к ложным суждениям, затем к унынию и, наконец, к препятствиям для духовного «продвижения». Вторая почти идентична первой, отличается тем, что в ней акцентируется нежелание поддаться «привязанности» вследствие оценочного суждения. Третья мотивировка значительно прагматичнее: выносить подобные суждения не стоит уже потому, что можно попасть впросак и потерпеть поражение в споре с профессиональными диалектиками, «способными расщепить даже волос» и подвергнуть любое суждение экзамену. Аамаравиккхепики четвертого класса отказываются отвечать уже не на «агатологические», но на нормативные «онтологические» вопросы шраманской эпохи: существуют ли другой мир (не существует; и существует, и не существует; ни то, ни другое), «нерожденные существа» другого мира и плоды добрых и злых дел, а также существует ли «совершенный» (tathāgata) после смерти? Отвержение каждого из четырех вариантов решения «тетралеммной ситуации» открывает возможности «антитетралеммы» (см. ***Чатушкотика***). Эти позиции амаравиккхепиков совпадают с дискурсом ***Санджаи Белаттхипутты***.

В. К. Шохин

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ (от лат. ambo – оба и valentia – сила) – наличие у человека противоположных эмоций по отношению к одному и тому же объекту (любовь и ненависть, симпатия и антипатия и т. п.) либо одновременное присутствие двух взаимно непримиримых, исключающих одно другое желаний. Термин «амбивалентность» ввел швейцарский психоаналитик Э. Блейлер в нач. 20 в. Ныне часто используется и за пределами психологии (напр., в социологии и философии науки) в более широком смысле, когда речь идет о противоречивости, неоднозначности того или иного действия, оценки, установки и т. п.

Б. Г. Юдин

АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ (Ambrosius Mediolanensis) (ок. 340, Трир – 4 апреля 397, Милан) – отец Церкви, христианский неоплатоник. Происходил из знатного рода (отец – префект в Галлии). В Риме получил хорошее литературное и юридическое образование и уже в молодости заявил о себе ораторскими способностями. В 370 назначается консуляром двух северных областей Италии, Эмилии и Лигурии, а в 374 становится миланским епископом. С этого времени главная его забота – защита интересов ортодоксальной христианской церкви от нападок еретиков и проведение религиозной политики, направленной на максимальную христианизацию имперских институтов: в 381 он выступает на церковном соборе в Аквилее против епископов-ариан, а 381 и 382 возглавляет соборы, осудившие аполлинаризм; проявляет себя умелым дипломатом, отстаивая интересы династии перед узурпатором Максимом в 383 и 386, а в 388 и 390 – в целях утверждения христианской морали – выступает с осуждением императора Феодосия.

Амвросий знал греческую и латинскую философскую литературу, а также сочинения ***Филона Александрийского***, ***Климента Александрийского***, ***Оригена***, Дидима, ***Василия Великого***, других каппадокийцев, что несомненно повлияло на формирование его символически-аллегорического метода экзегетики. Сочинения этого рода написаны преимущественно в жанре гомилии. Самым известным из них считается комментарий на «Шестоднев» (Hexaemeron), вдохновленный Василием Великим. К другим сочинениям этого рода относятся: «О рае» (De paradiso), «О Каине и Авеле» (De Cain et Abel), «О Ное и ковчеге» (De Noe et arca) и др. Немалая часть сочинений посвящена морально-практическим вопросам. Среди них особенно известен трактат «Об обязанностях священнослужителей» (De officiis ministrorum); он написан под сильным влиянием этики ***Цицерона***, что характерно для многих латинских сочинений патристического периода. Среди сочинений догматического характера следует выделить «О вере к Грациану Августу» (De fide ad Gratianum Augustum). Амвросию принадлежат также многочисленные проповеди, письма, духовные гимны (он считается на Западе одним из создателей христианской гимнографии).

Амвросий известен как учитель ***Августина***, которого он познакомил с христианским неоплатонизмом (в его переводе Августин читал некоторые сочинения греческих неоплатоников).

Соч.: MPL, t. 14-17; в рус. пер.: Об обязанностях священнослужителей. Пер. Прохорова. Казань, 1908 (переизд. М.-Рига, 1995); Творения по вопросу о браке и девстве. Казань, 1901; Две книги о покаянии. М., 1901; Две книги о покаянии и другие сочинения. М., 1997 (библиогр. с 37-44).

Лит.: *Адамов И. И.* Учение Амвросия Медиоланского о Троице. М., 1910; *Dudden-Homes F.* The Life and Times of St. Ambrose, 2 vol. Oxf., 1935; *Palanque J. R.* Saint Ambroise et l'Empire Romain. P., 1933;

Courcelle P. Recherches sur les Confessions de St. Augustin. P., 1950; *Angelo Paredi.* S. Ambrogio e la sua eta, 2 ed. 1960 (англ. пер. – Saint Ambrose: his Life and Times. 1964).

О. В. Голова

АМЕЛИЙ ('Αμέλιος) Гентилиан из Этрурии (сер. 3 в. н. э.) – философ-неоплатоник, ученик ***Плотина***, первый из его постоянных слушателей (с 246). До Плотина учился у стоика Лисимаха, возможно (Целлер) последователя ***Нумения*** Апамейского; во всяком случае восторженным почитателем последнего был сам Амелий, собравший и выучивший наизусть почти все сочинения Нумения (Porph. V. Plot. 3); в 269, покинув Плотина, он отправился в Апамею (ib. 2). Сделанные им записи плотиновских лекций составили ок. 100 книг; против обвинявших Плотина в заимствованиях у Нумения Амелий написал «Об отличии учения Плотина от учения Нумения»; в Афины Лонгину Амелий отправил письмо-трактат «О характере плотиновой философии»; разъясняя Порфирию учение Плотина о том, что вне ума нет умопостигаемого, Амелий написал книгу «О недоумениях Порфирия», а в связи с полемикой кружка Плотина против гностиков – 40 книг против гностика Зострианa (ib. 3, 4, 16, 17, 18, 20). Амелию, вероятно, принадлежали комментарии к платоновским «Государству», «Тимею», «Пармениду» и «Филебу» (ссылки в комментариях Прокла и Дамаския) и рассуждение о справедливости у Платона (ibid. 20). Амелий отличался от Плотина склонностью к схематизации и к расчленению основных философских понятий (особенно к трихотомиям); так, он признавал три ума (см. ***нус***): собственно ум, второй ум – умопостигаемое первого, и третий ум – умопостигаемое второго, отождествляя их с тремя демиургами, тремя царями 2-го письма Платона, которые (в соответствии с Tim. 39e) определены как сущий, обладающий и зрящий и соотнесены с Фанетом, Ураном и Кроном орфиков (Procl. In Tim. 93d). Признавая единую мировую душу, Амелий приписывал ей функции, соответствующие определенным числам: монадически (κατα τήν μονάδα) душа охватывает внутрикосмических богов, как диада и триада демонов, как тетрада (22) и эннеада (32) человеческую жизнь, как октада (23) и эйкосигептада (33) доходит до низших пределов мира и с помощью «нечета» и «чета» всему придает совершенство (Stob. Ecl. I 888; Procl. In Tim. 205c).

Как толкователь Платона Амелий нашел продолжателя в Феодоре Азинском, а критика в Ямвлихе (Procl. In Tim. 226b). Порфирий отмечает религиозность Амелия (V. Plot. 10): вероятно, как и Нумений, он был увлечен восточными вероучениями; согласно Евсевию (Praep. Evang. XI 18-19), Амелий сочувственно ссылался на учение о Логосе в начале «Евангелия от Иоанна» и сопоставлял его с Душою Мира платонической традиции.

Фрагм.: *Zoumpos A. N.* (ed.) Amelii Neoplatonici Fragmenta. [s. l.]. 1954; *Idem.* Amelius von Etrurien. Sein Leben und seine Philosophie. Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus. Münch., 1954.

Лит.: *Dörrie H.* Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile selon St. Jean (Amélius chez Eusèbe, Prép. év. 11. 19, 1–4). – «Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Card. Jean Daniélou», 1912б p. 75–87; *Idem.* Platonica Minora. Münch., 1976, S. 491–507; *Brisson L.* Amélius. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style. – ANRW II, 36.2. B., 1987, S. 793–860; *Corrigan K.* Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One. A reappraisal. – Ibid. S. 975–993.

Ю. А. Шичалин

АММОНИЙ ('Αμμώνιος), сын Гермия (между 435-445 – между 517-526, Александрия) – представитель ***Александрийской школы*** неоплатонизма, преподаватель философии, не пренебрегавший геометрией и астрономией. Комментарии Аммония к Аристотелю пользовались исключительным авторитетом и оказали непосредственное влияние на Иоанна Филопона, Асклепия, Олимпиодора, Симпликия, Дамаския. Единственное из дошедших сочинений, написанное им самим, - комментарий к трактату «Об истолковании» Аристотеля. Помимо этого Аммоний писал сочинения по отдельным проблемам (по поводу платоновского «Федона» 69d – защита Платона от обвинений в скептицизме; о гипотетическом силлогизме и др.). Однако Аммоний предпочитал, чтобы его лекции издавали ученики (ἀπὸ φωνῆς – «с голоса»): четыре комментария изданы под именем Аммония (на «Введение» Порфирия, на «Категории», «Об истолковании» и «Аналитику I» Аристотеля); один (на «Метафизику») – под именем Асклепия, который контаминировал лекции Аммония и комментарии ***Александра Афродийского***; остальные (на «Категории», «Аналитики I и II», «Физику», «О возникновении животных», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологику», «О душе») издал ***Иоанн Филопон***, снабдивший их своими замечаниями. Симпликий знает рассуждения Аммония об идее бога у Аристотеля. Помимо этого Аммоний читал лекции по платоновской философии (на них ссылается Асклепий, их – а также лекции по астрономии Птолемея – между 475-485 слушал Дамаский) и толковал отдельные платоновские диалоги (Олимпиодор слушал толкования на «Горгия» и ссылается на его сочинение, посвященное «Федону» 65d5-6, Асклепий слушал рассуждение о «Теэтете»). По ряду свидетельств можно предположить, что Аммоний принял христианство: Захарий Схоластик написал диалог «Аммоний», герой которого защищает возникновение мира во времени и рассуждает о Троице; вероятно, это отражает историческую реальность (в связи с чем Аммоний повлиял на Боэция); однако в сочинениях Аммония и в его лекциях представлены традиционные платонические воззрения на вечность мира, мировую душу, предсуществование отдельных душ и метемпсихозу. Благодаря переводу на армянский в нач. 7 в. – под именем Давида Непобедимого – комментария Элиаса на «Аналитики» Аристотеля (где есть ссылки на Аммония) и переводу на грузинский комментариев Аммония к «Введению» Порфирия и «Категориям» Аристотеля Аммоний был известен грузинским и армянским неоплатоникам.

Соч.: CAG IV 3—6; *Pelletier Y.* Les attributions (Catégories) de texte aristotélicien et les prolégomenes d'Ammonios d'Hermeias. P., 1983; *Ammonius.* On Aristotle's Categories, transl. by Cohen S. M. and Matthews G. B. 1991; *Idem.* On Interpetation 1–8, transl. by D. Blank. L., 1996.

Лит.: *Panava M.* Сочинения Аммония, сына Гермия, в грузинской литературе. Тбилиси, 1983 (на груз. яз. с резюме на нем.); *Idem.* Traditions et innovations dans l'école néo-platonicienne d'Alexandrie: Ammonius Hermias et David l'Invincible. – Bedi Kartlisa 40. P., 1982, p. 216–227; *Westerink L. G.* The Alexandria School since Hermias. – Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, Introd., text, transl. and indices by L. G. Westerink. Amst., 1962, p. X–XIII; *Verrycken K.* The metaphysics of Ammonius son of Hermeias. – *Sorabji R.* (ed.). Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence. L., 1990, p. 199–231.

Ю. А. Шичалин

АММОНИЙ САККАС ('Αμμώνιος Σακκᾶς) умер после 242) – преподаватель философии в Александрии, в котором Плотин после долгих странствий от одного профессора к другому обрел наставника (Порфирий, «Жизнь Плотина», 3, 13: «вот кого я искал»). Вероятно, не без влияния Аммония Плотин отправился на Восток за мудростью персов и индийцев (там же, 13-17). Согласно тому же источнику, у Аммония учились Геренний и Ориген-платоник (вместе с Плотином, причем все трое уговорились не разглашать учение Аммония, каковой договор двое последних нарушили. – Там же, 24-30), Лонгин (который слушал также и Оригена. – Там же, 20, 36-39); некоторое время у Аммония учился Олимпий. Другой источник (Евсевий Кесарийский, «Церковная история» VI 19, где приводится выдержка из сочинения Порфирия «Против христиан», ФРГ. 39 Harnack), согласно которому Аммоний был христианином, но вновь обратился в язычество, вызывает множество исторических затруднений. Нельзя также сказать, откуда берет начало традиция, приписывающая Аммонию прозвище Саккас (Аммиан Марцеллин, Феодорит, Суда; о вероятном происхождении путаницы см. R. Goulet). У нас нет оснований восстановить учение Аммония, и мы можем только доверять Плотину, питавшему признательность и почтение к своему учителю.

Лит.: *Schwyzer H.-R.* Ammonius Sakkas, der Lehrer Plotins. Opladen, 1983; *Schroeder F. M.* Ammonius Sakkas. – ANRW II 36, 1. D., 1987, p. 493-526; *Goulet R.* Ammonios dit Saccas. – Dictionnaire des philosophes antiques, t. 1, P., 1989, p. 165-168.

Ю. А. Шичалин

АМОРИ, АМАЛЬРИК (Amaury, Amalricus, Amauricus) Бенский (ок. сер. 12 в., Бен близ Шартра – между 1205 и 1207, Париж) – магистр логики и теологии Парижского университета до своего осуждения в 1204 за тезис о том, что каждый христианин должен верить в свою принадлежность к телу Христа и причастность к его крестному страданию. Учение Амори гадательно реконструируется по полемике Иоанна Тевтоника, ***Фомы Аквинского***, ***Альберта Великого***, ***Г. Сузо***, Гильома Бретонского, у церковных историков. Амори прочитывал слова ап. Павла «будет Бог все во всем» и ***Псевдо-Дионисия Ареопагита*** «Бог бытие всего» в том смысле, что Бог есть сущность всех тварей и мировое бытие; поскольку все вернется к нему, а он вечно неизменен, то уже сейчас «все едино и любая вещь есть Бог»; люди по своей слепоте не видят это, зло есть плод невежества. Амори ожидал «третьей эпохи» мира, откровения Св. Духа. Его вынудили отречься от своих учений, в 1209 был эксгумирован и сожжен его труп. Начав крестовый поход против альбигойцев, церковь посмертно отлучила Амори; заодно с ним были осуждены ***Давид Динанский***, Годен Амьенский, (отчасти) ***Эриугена***, запретила (на время) преподавание «Метафизики» и натурфилософии Аристотеля.

Лит.: *Трахтенберг О. В.* Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957, с. 95-98; *Capelle G. C.* Autour du décret de 1210, III. Amaury de Bène. P., 1932; *Alverny M.-Th. d'.* Un fragment du procès des Amauriciens. – «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», vol. 22 (1950-51), p. 325-336; *Dal Pra M.* Amalrico di Bene, Mil., 1951.

В. В. Бибихин

АМФИБОЛИЯ (нем. Amphibolie) — термин кантовской философии, означающий двусмысленность рефлективных понятий, т.е. понятий, посредством которых осуществляется сравнение представлений (тождество – различие, согласие – противоречие, внутреннее – внешнее, определяемое – определение). Двусмысленность связана с кардинальным различием познавательных способностей, постигающих то или иное сравниваемое представление. Так, с позиции рассудка, идентичность содержания мыслимых объектов означает их нумерическое тождество, тогда как с точки зрения чувственности допустимы совершенно одинаковые вещи в разных местах пространства и т. п. Смешение различных смыслов рефлективных понятий служило, полагает Кант, основанием для построения несостоятельных философских систем, к примеру, лейбницевской. Предотвращать порождение иллюзий должна «трансцендентальная рефлексия», соотносящая сравниваемые представления со сравнивающей их способностью.

В. В. Васильев

АНАКСАГОР ('Αναξαγόρας) из Клазомен (ок. 500-428 до н. э.) – греческий философ и ученый. Ок. 30 лет прожил в Афинах и явился фактическим основоположником афинской философской школы. В конце 530-х был обвинен в безбожии и эмигрировал; последние годы жизни провел в Лампсаке. От его сочинений до нас дошли 20 фрагментов — главным образом благодаря ***Симпликию***.

Воззрения Анаксагора сформировались под воздействием ***Милетской школы*** (прежде всего ***Анаксимена***) и учения о бытии ***Парменида***. Свое учение Анаксагор сформулировал в виде космогонической гипотезы, согласно которой начальное состояние мира представляло собой неподвижную бесформенную смесь, состоявшую из бесчисленного множества мельчайших, чувственно не воспринимаемых частиц, или «семян», всевозможных веществ. В какой-то момент времени и в каком-то участке пространства эта смесь приобрела быстрое вращательное движение, сообщенное ей неким внешним по отношению к ним агентом — умом (***нусом***). Концепция ума, оказавшая значительное влияние на дальнейшее развитие философской мысли («вечный перводвигатель» Аристотеля, идея «первичного толчка» в философии Нового времени), означала радикальное противопоставление источника движения косной, инертной материи. Анаксагор наделяет ум противоречивыми характеристиками, с одной стороны, описывая его как «легчайшую» из всех вещей, которая ни с чем не смешивается, с другой же стороны, утверждая, что он «содержит полное знание обо всем и имеет величайшую силу». Весь ход мировой эволюции от первичной неупорядоченности ко все большей организации космоса был, согласно Анаксагору, следствием исходного круговращения, вызванного умом.

Космический вихрь, постепенно замедляясь, в дальнейшем воспринимается в виде круговращения небесного свода. Под действием скорости вращения происходит отделение темного, холодного и влажного воздуха, собирающегося в середине вихря, от светлого, горячего и сухого эфира, устремляющегося к его периферии. Приведенные в движение семена стремятся соединиться с себе подобными, образуя более или менее однородные массы вещества, однако полного обособления этих масс произойти не может, ибо «во всем имеется часть всего», каждая же вещь кажется тем, что в ней преобладает. В ходе этих преобразований общее количество любого рода вещества

остается неизменным, ибо «никакая вещь не возникает и не уничтожается, но соединяется из существующих вещей и разделяется». Эти принципы относятся не только к семенам качественно однородных веществ (получившим в перипатетической школе наименование «гомео-мерий»), но и к противоположностям теплого и холодного, светлого и темного, сухого и влажного, разреженного и плотного. Другие особенности концепции Анаксагора: отрицание пустоты, признание бесконечной делимости вещест-ва, утверждение относительности большого и малого, идея бесконечно малых физических величин.

Анаксагор был первым ученым, давшим правильное объяснение солнечных и лунных затмений.

Фрагм.: DK II, 5-44; *Lanza D.* Anassagora. Testimonianze e frammenti. Firenze, 1966.

Лит.: *Рожанский И.Д.* Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972; *Он же.* Аннаксагор. М., 1983; *Таннери П.* Первые шаги древне-греческой науки. СПб., 1902, Гл.12; *Schofield M.* An Essay on Anaxagoras. Camb.-N. Y., 1980. *Guthrie W. K.C.* A History of Greek Philosophy, v. 2, Camb., 1971; *Sider D.* The Fragments of Anaxagoras, Meisenheim am Glan. 1981; *Furth M.* A. «Philosophical Hero»? Anaxagoras and the Eleatics. – «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 9, 1991, p. 95-129; *Mansfeld J.* The Chronology of Anaxagoras Athenian Period and the Date of his Trial. – «Mnemosyne», 32, 1979, p. 39-60; 1980, 33, p. 17-95.

И. Д. Рожанский

АНАКСИМАНДР (Ἀναξίμανδρος) из Милета (ок. 610 – 540 до н. э.) – древнегреческий естествоиспытатель, географ и натурфилософ, второй представитель ***Милетской школы***, согласно доксографам, «ученик», «товарищ» и «родственник» ***Фалеса***. В 547/546 опубликовал первый ранненаучный прозаический трактат «О природе» (название, возможно, позднейшее), основное содержание которого составляли космогония, космография, этиология метеорологических феноменов. Представление об Анаксимандре как абстрактном метафизике, рассуждающем о принципе бытия, безусловно ошибочно (сам термин ***архе*** – начало – скорее всего был неизвестен Анаксимандру, как и всем милетцам) и основано на некритическом следовании перипатетической доксографии. Для метода Анаксимандра характерна фундаментальная роль бинарных оппозиций и аналогий. В космологии он исходит из общемилетского представления о «бесконечном объемлющем» – пространственно безграничном телесном континууме, «объемлющем» космос извне после его рождения и поглощающем его после гибели. Природа «объемлющего» Анаксимандра была неясна уже античным читателям его книги, возможно, ввиду архаического стиля. Термин ***апейрон*** (бесконечное), которым в доксографии обозначается «начало» Анаксимандра, неподлинен: Анаксимандр употреблял прилагательное «бесконечный» как один из атрибутов «вечной и нестареющей природы», «объемлющей все небосводы (=миры) и космосы (=пространства) в них». Согласно достоверному свидетельству Аристотеля (Met. 1069b22; Phys. 187a21) и Теофраста (ap. Simpl. Phys. 27, 11-23), Анаксимандр мыслил «вечную природу» как «смесь» всех качественно различных веществ, предвосхищая, таким образом, анаксагоровскую концепцию материи. Космогония Анаксимандра: 1-я фаза – «выделение» из «объемлющего» мирового «зародыша» (аналог мирового яйца»); 2-я фаза – «разделение» и поляризация противоположностей (влажное холодное ядро и горячая огненная «кора»); 3-я фаза – взаимодействие и борьба «горячего и холодного» порождает оформленный космос. В единственно сохранившемся фрагменте (B 1 DK) Анаксимандр дал первую формулировку закона сохранения материи: «Вещи уничтожаются в те же самые элементы, из которых они возникли, согласно предназначению: они выплачивают (элементам) законную компенсацию ущерба в установленный срок времени». В космологии (космографии) Анаксимандр создал первую геометрическую модель Вселенной (наглядно иллюстрированную небесным глобусом), от него берут начало геоцентрическая гипотеза и «теория сфер» в астрономии, связанные с открытием Южного небесного полушария, он создал первую географическую карту (возможно, по вавилонскому образцу). Учение Анаксимандра о происхождении «первых людей» «из животных другого вида» (типа рыб), при всех существенных различиях, делает его античным предшественником Дарвина.

Фрагм.: DK I, 81-90; *Maddalena A.* (ed.). Ionici. Testimonianze e frammenti. Firenze, 1970; *Colli G.* La sapienza greca, v. 2. Mil., 1977, p. 153-205; *Conche M.* Anaximandre. Fragments et témoignages. P., 1991; *Лебедев А. В.* Фрагменты, с. 116-129.

Лит.: *Kahn Ch.* Anaximander and the origin of Greek cosmology. N. Y., 1960; *Classen C. J.* Anaximandros, RE, Suppl. 12, 1970, col. 30-69 (библ.); *Лебедев А. В.* ТО АПЕРОН: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель. – Вестник древней истории, 1978, 1, с. 39-54; 2, с. 43-58; *Он же.* Геометрический стиль и космология Анаксимандра. – В сб.: Культура и искусство античного мира. М., 1980, с. 100-124.

А. В. Лебедев

АНАКСИМЕН (Ἀναξιμένης) из Милета (2-я пол. 6 в. до н. э.) – древнегреческий философ, третий и последний представитель т. н. ***Милетской школы***. В единственном (не дошедшем до нас) сочинении развил строго монистическую концепцию, согласно которой все вещи возникли из воздуха и представляют собой его модификации («порождения»), образующиеся путем его сгущения или разрежения. Другие изменчивые свойства вещей (например, тепло и холод) являются производными от этого основного процесса. В космогоническом учении Анаксимена в результате сгущения воздуха (наглядно сопоставляемого с валянием шерсти) первой возникла очень плоская («столообразная») Земля, которая висит в воздухе как бы «оседлав» его. Затем образуются моря, облака и другие вещи. Небесные светила возникают из земных испарений, которые, поднимаясь вверх и разрежаясь, приобретают огненную природу. Неподвижные звезды вбиты в твердый небосвод подобно гвоздям, другие (планеты?), а также Солнце и Луна, плавают в воздухе, подобно огненным листьям. «Беспредельный» воздух у Анаксимена – источник дыхания и жизни, весь мир окружен и сдерживается воздухом, подобно тому, как тело сдерживается душой. Анаксимен широко пользовался методом аналогий.

Фрагм.: DK I, 90-96; *Лебедев А. В.* Фрагменты, с. 129-135; *Wöhrle G.* Anaximenes von Milet. Die Fragmente zu seiner Lehre. Stuttg., 1993.

Лит.: *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy, v. 1. Cambr., 1971; *Kirk G. S., Raven J. E.* The presocratic philosophers. Cambr., 1957, p. 143-162.

А. В. Лебедев

АНАЛИЗ (от греч. αναλυσις – разложение, расчленение) – процедура мысленного, а часто и реального расчленения исследуемого объекта (предмета, явления, процесса), свойства предмета или отношения между предметами на части (признаки, свойства, отношения). Процедурой, обратной анализу, является ***синтез***. Процедуры анализа входят органической составной частью во всякое научное исследование и обычно образуют его первую стадию, когда исследователь переходит от нерасчлененного описания изучаемого объекта к выявлению его строения, состава, а также его свойств, признаков. Как познавательный процесс анализ изучается психологией, а также теорией познания и методологией науки.

Существует несколько видов анализа как приема научного мышления. Мысленное (а часто, напр. в эксперименте, и реальное) расчленение целого на части, выявляющее строение (структуру) целого, предполагает не только фиксацию частей, из которых состоит целое, но и установление отношений между частями. При этом особое значение имеет случай, когда анализируемый предмет рассматривается как представитель некоторого класса предметов: здесь анализ служит установлению одинаковой (с точки зрения некоторых отношений) структуры предметов класса, что позволяет переносить знание, полученное при изучении одних предметов, на другие. Другой вид анализа – анализ общих свойств или отношение расчленяются на составляющие свойства или отношения. В результате анализа общих свойств и отношений понятия о них сводятся к более общим и простым понятиям. Видом анализа является также разделение классов (множеств) предметов на подклассы (такого рода анализы называют классификацией).

К указанному смыслу термина «анализ» примыкают понятия эвристико-математического и формально-логического анализа. Суть анализа в математике и теории решения задач состоит в таком исследовании структуры и свойств некоторого суждения, теории, понятия, которое осуществляется в ходе рассуждения, постепенно, шаг за шагом, приводящего к тому, что уже известно. Назначение подобного анализа состоит в том, чтобы создать основу для движения мысли, обратного аналитическому – для синтеза, приводящего к искомому доказательству, определению или разрешению проблемы.

Формально-логический анализ представляет собой уточнение логической формы (структуры, строения) рассуждения и его составных частей – понятий, суждений, умозаключений и т. п., рассматриваемых в качестве завершенных статичных конструкций. Наиболее развитой формой подобного анализа является построение формальных систем, интерпретируемых на содержательных предметных областях, свойства которых выражаются анализируемыми понятиями и суждениями. См. также ст. ***Синтез***.

Лит.: *Мамардашвили М. К.* Процессы анализа и синтеза. – «ВФ», 1958, № 2; *Горский Д. П.* Проблемы общей методологии наук и диалектическая логика. М., 1966; *Пойа Д.* Как решать задачу. М., 1961; *Hintikka J., Remes U.* The Method of Analysis. Dordrech – Boston, 1974.

Б. В. Бирюков

«АНАЛИЗ СОЗНАНИЯ» (The Analysis of Mind, 1921) – произведение Б. Рассела, написанное на основе лекций, прочитанных им в Лондоне и Пекине. Неоднократно переиздавалось и переводилось на иностранные языки (за исключением русского). Отражает период активного увлечения Рассела вопросами психологии и теории познания, а также влияние на него американских психологов и философов. Главная цель работы — совместить определенную тенденцию в современной психологии с тенденцией в современной физике. В психологии наиболее перспективным направлением Рассел тогда считал бихевиоризм, приводящий, по его мнению, к материалистической позиции. Психология становится зависимой от физиологии и внешнего наблюдения за поведением. При этом факт познания фиксируется в виде различных привычек употребления слов. В физике же ученые предпочитают дематериализовать материю, рассматривая ее как логическую конструкцию из пространственно-временных событий, удобное обозначение для сферы действия каузальных законов. «В ходе этих лекций, — писал Рассел, — я попытаюсь убедить вас, что материя не столь материальна, как считают, а дух не столь духовен» (p. 36). Говоря о материи, следует склоняться к идеализму, а говоря о духе — к материализму.

Основная критическая цель произведения: опровергнуть теорию, согласно которой сущностью ментального является нечто, называемое сознанием (consciousness) и понимаемое либо как особое отношение к объектам, либо как особая субстанция, либо как всепроникающее качество психических явлений. Значительное место при этом отводится критике идеи интенциональности как отличительной черты ментальной жизни, представленной в работах Ф. Брентано и А. Мейнонга. Согласно Расселу, понятие акта сознания излишне. Эмпирически мы не можем обнаружить особый акт сознания. Проявление содержания мысли и есть проявление самой мысли. Акт сознания — лишь призрак того, что прежде называли «душой» или субъектом. Рассел предлагает такие лингвистические формы выражения ментальных состояний, в которых вводящее в заблуждение понятие субъекта не встречается. Интенциональность не является исходным понятием психологии, ибо оно выводимо из более фундаментального понятия «убеждение» (belief). Направленность на объекты нельзя считать сущностью ментального, заключает он.

Философская задача, поставленная в работе, заключается в преодолении противостояния идеализма (который подавляет объект и трактует всю реальность как духовную) и реализма (который подавляет ментальное содержание). Рассел присоединяется к позиции У. Джеймса и американских неореалистов, отказавшихся от понятия сознания как особой субстанции и предположивших, что мир состоит из единого «вещества» (а не материи и духа), или «нейтральных сущностей». Некоторые сочетания элементов составляют ментальное, другие — физическое, причем они взаимно влияют друг на друга. Правда, по Расселу, хотя «вещество» мира и нейтрально, но в физике и в психологии действуют разные каузальные закономерности. Эта концепция английского философа получила название «нейтрального монизма».

В целом «сознание» для Рассела — слишком узкое понятие, чтобы характеризовать всю сферу ментального. Так, сознание можно определять в терминах отношения образа или слова к объекту как их значению: наличие образа или копии ощущения свидетельствует об осознании нами ощущения, если образ выступает знаком чего-то отличного от него. Практическая же функция сознания в том, что оно

позволяет действовать, указывая на то, что отделено от нас в пространстве и во времени и не может непосредственно стимулировать органы чувств. Т. н. субъективность сознания есть характеристика перспектив и биографий, это взгляд на мир с определенной личной позиции.

Рассел подчеркивал, что данными и психологии, и физики являются ощущения. В этом отношении исходное научное объяснение того, что имеется и происходит в мире, ближе психологическому объяснению, нежели физическому. В основе унифицированной науки лежит скорее ментальное, чем физическое, хотя в целом «вещество» мира нейтрально. В книге о сознании Рассел специально останавливается на фрейдовском учении о бессознательном. Он считает, что Фрейд и его последователи так не объяснили, что такое бессознательное. И поэтому ничего не остается, как считать его другим сознанием, но только подвергшимся цензуре. Бессознательное желание просто означает определенную каузальную закономерность нашего поведения, а именно то, что мы оказываемся в беспокойном состоянии, пока не будет реализовано некоторое положение дел, приводящее к временному восстановлению равновесия. Такое желание не есть нечто актуальное. Это лишь предрасположенность к определенному поведению; его статус напоминает статус силы в физической динамике. В целом, заключает Рассел, психоанализ создал вокруг ментальных явлений ненужную атмосферу таинственности. Предложенное Фрейдом объяснение желаний — результат заранее сформулированной теории, а не наблюдений.

А. Ф. Грязнов

АНАЛИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНИЙ (нем. Analytik der Grundsätze) — один из центральных разделов ***«Критики чистого разума»*** И. Канта. Поясняет общие выводы «Аналитики понятий», конкретизируя их для каждой из категорий. Открывается главой о «схематизме чистого рассудка», указывающей темпоральные эквиваленты категорий, что позволяет понять возможность применения этих нечувственных понятий к предметам чувств. Основное внимание уделено разъяснению и доказательству схематизированных синтетических принципов чистого рассудка («основоположений»). Систематика основоположений задана таблицей категорий. Четыре класса основоположений включают «аксиомы созерцания», «антиципации восприятия», «аналогии опыта», «постулаты эмпирического мышления вообще». Первые две группы основоположений обосновывают применение математики к явлениям («математические основоположения»). Они конститутивны по отношению к созерцанию и обладают интуитивной достоверностью. Другие две группы основоположений («динамические») касаются существования и отношения между предметами. Они имеют дискурсивную достоверность и конститутивны по отношению к опыту. Наибольшие дискуссии в современной литературе вызывает трактовка Кантом «аналогий опыта»: основоположений о постоянстве материи, причинности и взаимодействий. Итог «Аналитики» подводит глава о различении всех возможных предметов на феномены и ноумены.

В. В. Васильев

АНАЛИТИКА ПОНЯТИЙ (нем. Analytik der Begriffe) — важнейший раздел ***«Критики чистого разума»*** И. Канта. Составляет концептуальное ядро «Трансцендентальной аналитики» как «логики истины». Основная задача, решаемая здесь Кантом, состоит в создании своего рода «словаря» чистого мышления, т.е. в определении элементарных форм рассудка, а также в выяснении возможности априорного синтетического познания на основе этих начал мышления, называемых Кантом «категориями». Систематизация категорий проводится Кантом в рамках «метафизической дедукции категорий», базирующейся на сведении последних к логическим функциям суждений. Классификация суждений (в основном заимствованная Кантом из современной ему логики) дает ключ для построения таблицы категорий. Способность категорий выступать принципами априорного синтетического познания обсуждается Кантом в «трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий», которая может рассматриваться в качестве композиционного центра всей «Критики». Кант устанавливает здесь границы объективной значимости категорий (предметы возможного опыта), доказывает необходимое отношение явлений к рассудку и излагает теорию познавательных способностей в сложном переплетении их трансцендентальных и эмпирических компонентов.

В. В. Васильев

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ – см. ***К. Г. Юнг.***

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – направление западной интеллектуальной культуры 20 в., широко применяющее методы логического и лингвистического анализа языка для решения философских проблем. Аналитическая философия имеет классические предпосылки в британском эмпиризме, с одной стороны, и в континентальном рационализме – с другой. Ее предшественниками считают Гоббса, Локка, Беркли, Юма, Д. С. Милля, а также Аристотеля, представителей средневековой схоластики, Декарта, Лейбница, Канта и др. Аналитическая философия наследует традиции изучения оснований знания – как в его чувственной, эмпирической, так и в рациональной, логической, концептуальной форме. Поле исследований аналитической философии (логика, эпистемология) постепенно расширялось, охватывая все многообразие форм человеческого опыта (этику, эстетику, право и др.).

Исходные проблемы и понятия аналитической философии были сформулированы в статье немецкого логика и философа ***Г. Фреге*** «О смысле и значении» (1892). Но реальное осуществление идея (метод и концепция) аналитической философии получила в Англии (Кембридж). Ее основоположниками стали ***Дж. Э. Мур*** и ***Б. Рассел.*** Процедуры языкового уточнения и прояснения философских понятий, суждений, проблем они называли «логическим анализом». Этот термин, вначале относившийся к методу исследований, позднее определил название всего философского направления. Главные представители аналитической философии – Г. Фреге, Дж. Э. Мур, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, Р. Карнап, Г. Райл, Дж. Уиздом, П. Стросон и др.

Философов «аналитической» волны объединяет не столько тематика или тип философских концепций, сколько общие задачи: исследование языка с целью выявления структуры мысли, достижения «прозрачного» соотнесения языка и реальности, четкого разграничения значимых и пустых выражений, осмысленных и бессмысленных фраз и др.

Внутри аналитической философии различают два направления: философию логического анализа и философию лингвистического анализа (или ***лингвистическую философию***). Приверженцы первого в основном интересуются философией и логикой науки и придерживаются линии сциентизма. Сторонники второго направления считают такую ориентацию искусственной и ограничивающей философский кругозор, поскольку философия укоренена в реальном разумении, в жизненных ситуациях, в механизмах естественного языка и многообразном вненаучном опыте людей.

В период, когда формировались проблемы и понятия аналитической философии, в философии Англии главенствовала одна из форм неогегельянства – школа ***абсолютного идеализма***, отодвинувшая на второй план философию «здравого смысла» и позитивизма. В британском неогегельянстве резко противопоставлялись «реальность» и «кажимость», материя считалась иллюзией, пространство и время – ирреальными. Это противоречило весьма важному для мироориентации людей чувству реальности. Другой характерной чертой абсолютного идеализма был ***холизм*** – усиленный акцент на «целостность» абсолюта, безусловное главенство целого над отдельными, конечными явлениями. В социально-политическом плане такой подход предполагал поглощение индивида государством, а в теории познания – всевластие синтеза над анализом. Это ослабляло основу аналитического мышления – метод логического расчленения действительности тем или иным способом (атомизм, элементаризм).

В 1898 Мур и Рассел выступили против абсолютного идеализма, противопоставив ему философский «реализм» и «анализ». Учению об Абсолюте и принципу холизма были противоположены плюрализм и атомизм. Оба философа уделяли большое внимание традиционным проблемам теории познания, решаемым в духе реализма: признания независимости внешнего мира от его восприятия, факта – от суждения о нем и др. По методам же исследования и Мур, и Рассел выступили как аналитики, дав стимул аналитическому движению в философии («аналитический поворот»). Внимание Рассела сосредоточилось на аналитических возможностях символической логики и исследовании основ математики. Мура же занимал анализ философских понятий и проблем средствами обычного языка и здравого смысла. Деятельность Мура способствовала «закату» английского гегельянства и усилению позиций философского реализма. Он возродил исконно английскую философскую традицию эмпиризма и здравого смысла, придал ей обновленный облик, отмеченный печатью пристального внимания к языку. Это и стало истоком аналитической философии. Вслед за ним Рассел впервые обосновал и применил анализ как собственно философский метод. Тем самым он внес решающий вклад в формирование философии логического анализа.

Логико-философские идеи Рассела стали программными для разработки концепций логического позитивизма (или логического эмпиризма). На них опирались теоретики ***Венского кружка***, разрабатывавшие проблемы логического анализа науки, заданные «Логико-философским трактатом» Витгенштейна.

Теоретики логического позитивизма (Р. Карнап, Г. Рейхенбах, К. Гемпель и др.), продуктивно исследовавшие логику науки, интересовались философией лишь как общим основанием их по сути специально-научных разработок в области логического синтаксиса, семантики научного языка и других проблем. Анализ использовался ими главным образом как средство решения задач обоснования науки и синтеза (унификации) научного знания. Со временем исследования в русле логического позитивизма принимали все более специальный характер и дали ценные научные результаты (в области логического синтаксиса, логической семантики, вероятностной логики и др.). В логико-методологических исследованиях познания (У. Куайн, И. Гудмен, Н. Решер и др.) главным ориентиром и ценностью выступает наука, что в значительной мере и выводит полученные результаты за рамки собственно философии.

На основе поздних работ Витгенштейна в 1930-40-х гг. в Англии формируется философия лингвистического анализа, или анализа обычного языка. В работах Г. Райла, Дж. Уиздома, Дж. Остина и др. получают развитие идеи, созвучные мыслям Витгенштейна. В отличие от логических позитивистов философы этой волны, как правило, решительные противники сциентизма. Как и для Витгенштейна, главный предмет их интереса – сама философия. Они хорошо чувствуют тесную связь специфики философских проблем с механизмами реально работающего языка, понимают принципиальное их отличие от проблем науки. Их внимание привлекает глубоко исследованная Витгенштейном проблема дезориентирующего влияния языка на человеческое мышление.

В английской лингвистической философии различают кембриджскую и оксфордскую школы анализа языка. К первой принадлежали ученики Витгенштейна, находившиеся под сильным влиянием учителя (Дж. Уиздом, М. Лазерович, А. Эмброуз, Н. Малкольм и др.). Другую школу представляют Г. Райл, Дж. Остин, П. Стросон и др. Это направление представлено такими серьезными работами, как «Понятие сознания» и «Дилеммы» Г. Райла, «Индивиды. Опыт описательной метафизики» П. Стросона и др. На базе идей Дж. Остина в 1970-80-х гг. развились исследования речевых актов, представляющие собой уже не столько лингвистическую философию, сколько область теоретической лингвистики (Дж. Серль, М. Даммит, Д. Дэвидсон и др.).

Т. о., если на базе логического позитивизма были созданы труды по современной логике, то на основе лингвистической философии сформировалась исследовательская программа теоретической лингвистики. В этом проявилась одна из важных функций философии – постановка и первоначальная проработка новых проблем с последующей их передачей науке. Важные философские достижения аналитической философии 20 в. – осмысление тесной связи человеческого опыта с речевой коммуникацией, схемами языка, новое понимание на этой основе специфики философской мысли, философских проблем. Первостепенное значение для развития этих представлений имели идеи Витгенштейна. Большая часть трудов философа издается в 1950-70-х гг., но работа эта еще не завершена: освоение его необычных текстов, их комментирование и обсуждение продолжаются, что способствует нарастающему влиянию идей и методов аналитической философии.

Идеи аналитической философии повлияли на современную философскую мысль в Великобритании, Австрии, Германии, Польше, Скандинавии, США и др. странах. Постепенно это направление превратилось в широкое

международное движение, позиции которого наиболее сильны в англоязычных регионах мира. В последние годы здесь сложились течения, символами которых стали имена Фреге и Витгенштейна. В спорах об интерпретации их концепций по сути отражается борьба различных течений в аналитической философии 1980-90-х гг.

Лит.: *Бегиашвили А. Ф.* Метод анализа в современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960; *Геллнер Э.* Слова и вещи. М., 1962; *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965; *Козлова М. С.* Философия и язык. М., 1972; Аналитическая философия в XX в. – «ВФ», 1988, № 8; Современная аналитическая философия, вып. 1. М., 1988; Философия, логика, язык. М., 1987; Аналитическая философия. Избр. тексты. М., 1993; Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М., 1998; История философии: Запад-Россия-Восток, кн. 3-я. М., 1998, с. 212-246; *Pap A.* Elements of Analitic Philosophy. N. Y., 1949; The Revolution in Philosophy, with an introduction of G. Ryle. L., 1956; Urmson J. O. Philosophical Analysis. Oxf., 1956; Classics of Analytic Philosophy, ed. by R. Ammerman. N. Y., 1965; *Barth E. M.* Perspectives of Analytic Philosophy. Amst., 1979; *Zaslawsky D.* Analyse de l'être. Essai de philosophie analytique. P., 1982; Postanalytic Philosophy. N. Y., 1985. См. также лит. к ст. ***Л. Витгенштейн, Б. Рассел, Дж. Мур***.

М. С. Козлова

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ЭТИКА – общее наименование этических теорий, использующих методы и подходы ***аналитической философии***. В современной западной (гл. о. англоязычной) литературе обычно противопоставляется «классической» этике, которая отвечает на вопросы «как надо жить», «что такое добро», «в чем состоит человеческий долг» и т. п., полагая при этом, что смысл указанных вопросов ясен и что споры между философами обусловлены не отсутствием взаимопонимания, а исключительно различием жизненных (ценностных) позиций (см. ***Ценность***). Аналитики же считают, что сами эти вопросы далеки от ясности: слова, с помощью которых они формулируются, неопределенны и многофункциональны, поэтому и ответы на них столь же расплывчаты и могут быть интерпретированы по-разному. Только контекстуальный анализ употребляемых понятий позволяет выявить действительную позицию того или иного философа, а также логическую структуру его концепции, общий ход мысли, способ обоснования практических рекомендаций и выводов, к которым он приходит. Подобная направленность этической мысли имеет свою историю, которая, по мнению многих исследователей, начинается с Сократа; непосредственными же предшественниками нынешних аналитиков, по общему признанию, являются Д. Юм, И. Кант, Дж. С. Милль, Г. Сиджвик и некоторые другие (в основном британсике) философы 18-19 вв. Но только в 20 в. эта тенденция оформилась в виде широкого и влиятельного течения моральной философии. Значительный вклад в эту область знания внесли Дж. Э. Мур, Б. Рассел, Л. Витгенштейн, М. Шлик, Г. фон Вригт, А. Айер и др.

На неопозитивистском (см. ***Неопозитивизм***) этапе развития аналитической философии логико-лингвистический анализ морального (нормативно-этического) рассуждения стал предметом особой дисциплины – ***метаэтики***, которая отождествлялась с научной, ценностно-нейтральной философией морали. Однако радикальный «лингвоцентризм» метаэтики резко ограничивает ее исследовательское поле, исключая из рассмотрения те проблемы и подходы, без которых она вообще не может рассматриваться в качестве целостной теории морали. Кризис неопозитивизма и распространение постпозитивистских (см. ***Постпозитивизм***) методологических идей (под влиянием которых анализ из цели философствования перешел в разряд одного из его средств) имели следствием постепенную утрату метаэтикой статуса специальной философской дисциплины, претендовавшей на замену традиционной моральной философии. Теперь аналитическая этика трактуется более широко: она включает в себя не только метаэтику, но также метафизические, конкретно-научные (социологические, психологические и пр.) и нормативно-ценностные компоенты, от которых раньше она отстранялась. Среди современных этиков-аналитиков есть платонисты и кантианцы, натуралисты и интуитивисты, гедонисты и утилитаристы и т. д. Аналитическая этика не выдвигает, таким образом, собственной ценностной программы, не предлагает своих оригинальных способов объяснения морали и обоснования моральных принципов. По существу ее единственным конституирующим признаком является сейчас аналитический стиль мышления: отказ от метафорически-суггестивного способа изложения, тщательное определение ключевых понятий, выявление семантических оттенков естественного языка морали, стремление к логической прозрачности этических рассуждений и т. п. Это означает, что аналитическая этика, прекратив существование в качестве особой «школы», трансформировалась в широкое течение, объединяющее весьма далекие по содержанию этические концепции лишь на основании их более или менее выраженной приверженности указанному стилю мышления.

Л. В. Максимов

АНАЛИТИЧЕСКИЕ И СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ A PRIORI (нем. analytische und synthetische Urteile a priori) — термины кантовской философии, имеющие также широкое применение в различных направлениях современной философской мысли, главным образом в рамках ***аналитической философии***. Введены И. Кантом в ***«Критике чистого разума»***. Вопрос о возможности синтетических суждений a priori заявлен Кантом как основной вопрос всей критической философии. Дихотомия аналитических и синтетических суждений основывается на возможности различного отношения между субъектом и предикатом суждений. Под аналитическими Кант понимает такие суждения, где предикат, уже содержащийся в понятии субъекта и смутно мыслящийся в нем, эксплицируется из этого понятия по закону тождества. Хотя аналитические суждения и не расширяют наших познаний, но они все же расширяют сферу отчетливо мыслимого. В этом психологическом моменте основное отличие аналитических суждений от бессодержательных тавтологий. Будучи основанными на непреложном законе тождества, все аналитические суждения априорны (строгая необходимость трактуется Кантом в качестве одного из критериев априорного знания). В числе примеров аналитических суждений, приводимых Кантом, положения: «все тела протяженны», «всякое золото желто», «все мои представления объединены в Я». Разъяснения Канта позволяют связать аналитические суждения с экспликациями правил словоупотребления. Суждение «золото желто» имеет в таком контексте следующий смысл: необходимым условием именования предмета «золотом» является наличие у данного предмета желтого цвета (если трактовать данное суждение как син-

тетическое, возможность чего Кант в принципе не исключает, то оно будет означать, что всякий предмет с такими-то и такими-то свойствами, т.е. золото, обладает также и желтым цветом). В метафизике, как и в других науках, аналитические суждения играют служебную роль, уточняя и разъясняя основные понятия. Аналитическое «добавление» к критике чистого разума превращает последнюю в трансцендентальную философию. Сама же критика концентрируется на выяснении основных принципов синтетических суждений.

Под синтетическими Кант понимает такие суждения, где предикат извне прибавляется к субъекту. Расширяя наше познание, синтетические суждения являются подлинной целью всех наук. Примеры синтетических суждений: «все тела имеют тяжесть», «всякое изменение имеет причину», «7+5=12». К синтетическим Кант относит и все экзистенциальные суждения, ибо ни в одном понятии не содержится предикат существования. Номинальная дефиниция синтетических суждений не дает, однако, адекватного представления о кантовской концепции. Канта интересуют только истинные синтетические суждение, т.е. синтетические познания. Истинность синтетических суждений не может быть задана их формальней структурой, как в случае аналитических суждений. Поэтому она зависит от отношения субъекта и предиката к какому-то внешнему X, который и должен удостоверить правильность их соединения. Таким образом, все синтетические суждения — суждения о вещах (аналитические — о словах).

В отношении синтетических суждений возможны два случая. 1) Связь между субъектом и предикатом «подсказывается» наличными предметами, как в тезисе «все тела имеют тяжесть». Тогда мы имеем дело с эмпирическими синтетическими суждениями. Их всеобщность может быть исключительно «индуктивной». 2) Связь между субъектом и предикатом удостоверяется благодаря тому, что образуемая ей формальная структура отображает залегающие в душе необходимые условия самой данности предметов чувств в опыте, так, что эти предметы заведомо должны соответствовать тому, что мыслится в таком суждении (напр, Кант доказывает, что a priori знать о том, что всякое изменение имеет причину, можно именно потому, что подчинение последовательности событий закону причинности есть необходимое условие восприятия нами этой последовательности). Это и есть синтетические суждения a priori. Они обладают строгой всеобщностью и необходимостью.

Синтетические суждения a priori составляют каркас чистой математики и общего естествознания. Метафизика только претендует на априорные синтетические познания, и может реализовать их лишь в качестве практических постулатов. Неспособность метафизики к априорным синтетическим познаниям связана с тем, что ее предметная область (Бог, свобода и бессмертие души) лежит за границами возможного опыта. Между тем антиципировать можно лишь формы возможного опыта. Соответственно, сфера априорных синтетических познаний связана исключительно с предметами, которые могут стать объектами восприятия. Таким образом, исследование Кантом синтетических суждений a priori включает: 1) установление общих условий их возможности, 2) определение на основании этих условий границ синтетического познания, 3) доказательство реализованности этих условий в том или ином конкретном случае, к примеру, для основоположения о причинности (область возможных случаев определяется также a priori).

Кантовская концепция аналитических и синтетических суждений вызвала значительный резонанс в европейской философии. Однако ближайшие последователи Канта не придавали ей определяющего значения, выдвигая тезисы об относительности данной дистинкции. Активные дискуссии на эту тему возникли в 20 в. в связи с «лингвистическим поворотом» современной философии. Среди наиболее спорных проблем — вопрос о синтетической природе математического знания. Это кантовский тезис отвергался большинством аналитиков, близких идеям ***Венского кружка***. Правда, при этом нередко принимали во внимание одно лишь номинальное определение синтетических суждений. Ещеболеемощнойатакеподверглосьцентральноеположение Канта о возможности синтетических суждений a priori в целом. Стандартная «аналитическая» схема вообще исключает эту разновидность суждений и подразумевает жесткое противопоставление конвенциональных аналитических положений и синтетических суждений опыта. Во 2-й пол. 20 в. вновь усиливается тенденция к отказу от резкого противопоставления аналитического и синтетического познания (У. ван О. Куайн, Р. Рорти).

В. В. Васильев

АНАЛИТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ – класс суждений (утверждений, высказываний, предложений), истинность которых устанавливается путем чисто логического анализа составляющих их элементов (терминов, элементарных высказываний) без обращения к внелогической или внеязыковой информации. Понятие аналитических суждений в противопоставлении понятию ***синтетических суждений*** было впервые сформулировано И. Кантом применительно к суждениям с субъектно-предикатной структурой: «Аналитические суждения высказывают в предикате только то, что уже мыслилось в понятии субъекта, хотя и не столь ясно и не с таким же сознанием» (*Кант И.* Соч., т. 4 (1). М., 1965, с. 80). Однако определяющие признаки аналитических суждений, не связанные только с суждениями с субъективно-предикатной структурой, по сушеству были сформулированы уже Лейбницем в контексте противопоставления им «истин разума» и «истин факта». Последние понимались Лейбницем как необходимые истины, устанавливаемые путем анализа их составляющих, причем безотносительно к эмпирической информации. «Истины разума» рассматривались как априорные «истины во всех возможных мирах», т.е. как истины, которые независимы от положения дел, как оно складывается в этом реально существующем мире. Д. Юм проводит различные «отношения идей» и «положений дел»: первые носят для него необходимый характер и устанавливаются путем чисто логического анализа понятий. И для Лейбница, и для Юма априорность утверждений, их независимость от опыта жестко связана с их аналитичностью (в отличие от Канта, вводящего понятие синтетических априорных суждений).

Новая волна интереса к понятию «аналитические суждения» была связана в гносеологии и методологии науки 20 в. прежде всего с развитием исследований по обоснованию математики и математической логики. Б. Рассел и Л. Витгенштейн сформулировали понятие тавтологий (или тождественно истинных высказываний), посредством

которого они интерпретируют статус т. н. законов логики, т.е. формул исчислений математической логики, истинных при любой подстановке в них дескриптивных постоянных вместо переменных. К содержанию этого понятия применяется термин «аналитические суждения», хотя, строго говоря, классическому смыслу этого термина, по Канту, соответствуют только дескриптивные аналитические суждения типа «всякий холостой мужчина не женат». В соответствии с разделявшейся Расселом и Витгенштейном концепций ***логицизма***, сводящей математику к логике, признак аналитичности был распространен и на положения математики. Эта трактовка аналитических суждений легла в основу классификации предложений языка науки ***логическим позитивизмом*** Венского кружка. Согласно этой классификации, все осмысленные предложения языка науки исчерпывающе делятся на два взаимоисключающих типа, для обозначения которых применяются идущие от Канта термины аналитичности и синтетичности утверждений. Определяющим признаком первой выступает возможность чисто логического обоснования. При этом специфика трактовки аналитичности в логическом позитивизме заключается в истолковании аналитических предложений как схем допустимых формальных преобразований в системе языка. Если для классического рационализма аналитические суждения выступали как логически необходимые, содержательные «истины разума», то для логического позитивизма аналитические предложения оказываются языковыми конструкциями, которые не несут в себе какой-либо информации о мире, являются «тавтологиями» (в специфическом смысле этого термина в философии логического анализа), принимаются на основе конвенционально устанавливаемых правил «языка науки». Трактуя логику и математику в противопоставлении остальным т. н. фактуальным наукам как «формальную науку», состоящую из подобного рода аналитических предложений, логические позитивисты пытались примирить свой «радикальный эмпиризм» в трактовке фактуальной науки с признанием специфики статуса логики и математики, всегда представлявшим непреодолимую трудность для эмпиризма. Кроме аналитических предложений формальной науки, т.е. логики и математики, в предлагаемой логическими позитивистами схеме предусматривался и подкласс дескриптивных аналитических предложений фактуальной науки, приводимых на основе правил языка к виду «предложений логики», что, собственно, только и соответствовало аналитичности в классическом смысле Канта.

И логика, и математика, предлагая определенные правила работы в языке науки, основываются тем не менее на определенных онтологических установках. В последующем развитии методологии науки, использующей идеи логической семантики, аналитичность интерпретируется как возможность обоснования утверждений при помощи исходных семантических правил данного языка, но при этом она оказывается связанной с наличием некоторых исходных предпосылок рассмотрения мира, постулируемого семантикой данной языковой системы. Рациональный смысл различения аналитичности и синтетичности фиксирует реальную методологическую проблематику выделения исходных основоположений построения языков науки и предложений, связанных с выражением той информации, которая ассимилируется в этих языках. Поскольку и семантика исходных постулатов языковой системы задает определен-ный взгляд на мир, определенную его картину, аналитические суждения не являются в этом смысле «истинами во всех возможных мирах» (как характеризовал их Лейбниц), а только в том «мире», картина которого задана семантикой соответствующей языковой системы. Таким образом, явно или неявно сами исходные семантические постулаты языка предполагают определенную онтологию.

В. С. Швырев

АНАЛИТИЧЕСКИХ ТАБЛИЦ МЕТОД – разрешающий метод для проблемы общезначимости формул классической, интуиционистской и модальной (система S4) ***логики высказываний***. В сочетании с некоторыми дополнительными приемами этот метод применим и для классической и интуиционистской ***логики предикатов***. В последнем случае метод аналитических таблиц представляет собой полуразрешающую процедуру, псокольку положительное решение вопроса об общезначимости достижимо для любой общезначимой формулы, а отрицательное – не для всякой необщезначимой формулы. Так как к вопросу об общезначимости формул сводятся вопросы о наличии логического следования, а также несовместимости по истинности (ложности) формул языков соответствующих логических систем, то аналитические таблицы применимы и для решения этих вопросов.

Построение аналитической таблицы для некоторой формулы A начинается с предположения о ее ложности. Далее по правилам построения осуществляется сведение этого предположения к все более простым условиям ложности A в виде выражений TB («истинно B») и FB («ложно B»), называемых отмеченными формулами (далее «TF-формулы»), где B - формула соответствующей системы. В случае общезначимости A процесс редукции приводит к противоречию.

Правила построения аналитических таблиц специфичны для каждой системы, а также зависят от способа построения. Имеются два таких способа: в виде дерева, или множества столбцов (когда ветви дерева рассматриваются как столбцы), и в виде последовательности семейств множеств TF-формул, называемых конфигурациями. (При этом исходной конфигурацией для A является $\{\{FA\}\}$). Первый способ, предложенный Р. Смаллианом как результат модификации ***семантических таблиц*** (таблиц Бета), применим лишь для классической логики. Второй – результат дальнейшей модификации семантических таблиц для синтаксической (финитной) процедуры доказательства. Этот способ предложен Фиттингом. Согласно Фитингу, каждое правило применяется к какому-либо множеству TF-формул (далее «TF-множество») в составе некоторой конфигурации и ведет к преобразованию некоторой TF-формулы этого множества. Результатом применения является одно или пара TF-множеств, которыми заменяется исходное в данной конфигурации. Таким образом, применение правила является также и преобразованием конфигурации. В приводимых ниже правилах S обозначает некоторое, возможно пустое, TF-множество.

1) Для пропозициональной классической логики:

$$T\&: \frac{\{S, T(A \& B)\}}{\{S, TA, TB\}} \qquad F\&: \frac{\{S, F(A \& B)\}}{\{S, FA\}, \{S, FB\}} \qquad T\vee: \frac{\{S, T(A \vee B)\}}{\{S, TA\}, \{S, TB\}}$$

$$F\vee\colon \frac{\{S, F(A\vee B)\}}{\{S, FA, FB\}}$$

$$T\supset\colon \frac{\{S, T(A\supset B)\}}{\{S, FA\}, \{S, TB\}} \qquad F\supset\colon \frac{\{S, F(A\supset B)\}}{\{S, TA, FB\}} \qquad T\neg\colon \frac{\{S, T\neg A\}}{\{S, FA\}}$$

$$F\neg\colon \frac{\{S, F\neg A\}}{\{S, TA\}}\ ;$$

2) для интуиционистской пропозициональной логики те же, кроме $T\supset$, $F\supset$, $T\neg$, $F\neg$, которые заменяются на:

$$T\supset\colon \frac{\{S, T(A\supset B)\}}{\{S, T(A\supset B), FA\}, \{S, T(A\supset B), TB\}} \qquad F\supset\colon \frac{\{S, F(A\supset B)\}}{\{S_{\Gamma}, TA, FB\}}$$

$$T\neg\colon \frac{\{S, T\neg A\}}{\{S, T\neg A, FA\}} \qquad F\neg\colon \frac{\{S, F\neg A\}}{\{S_{\Gamma}, TA\}}\ ,$$

где S_{Γ} – результат исключения из S всех формул вида FB.

3) для $S4$ – те же, что в 1) с добавлением

$$T\Box\colon \frac{\{S, T\Box A\}}{\{S, T\Box A, TA\}} \qquad F\Box\colon \frac{\{S, F\Box A\}}{\{S_{\Box}, FA\}}\ ,$$

где $S_{\Box}$ – результат исключения из S всех формул, не имеющих вида $T\Box B$.

4) для классической и интуиционистской логики предикатов те же, что в 1) и 2) соответственно, с добавлением:

$$T\forall\colon \frac{\{S, T\forall xA(x)\}}{\{S, T\forall xA(x), TA(a)\}} \qquad F\forall\colon \frac{\{S, F\forall xA(x)\}}{\{S, FA(b)\}} \qquad T\exists\colon \frac{\{S, T\exists xA(x)\}}{\{S, TA(b)\}}$$

$$F\exists\colon \frac{\{S, F\exists xA(x)\}}{\{S, F\exists xA(x), FA(a)\}},$$

где a – основная произвольная предметная постоянная константа, b – вспомогательная постоянная, каждый раз новая (не встречавшаяся в исходном множестве), $A(a)$ ($A(b)$) – результат их подстановки вместо x в формулу $A(x)$. TF-множество называется замкнутым, если и только если в нем имеются TB и FB для какой-нибудь формулы B языка соответствующей системы. TF-множество называется исчерпанным, если и только если оно замкнуто или никакое применение правил к нему не приводит к новой конфигурации. Т. о., аналитической таблицей некоторой формулы A называется непустая конечная последовательность конфигураций, первая из которых есть $\{\{FA\}\}$, а каждая из последующих конфигураций получается из предыдущей по одному из правил. Аналитическая таблица называется завершенной, если и только если каждое TF-множество ее последней конфигурации является исчерпанным. Неразрешимость исчисления предикатов относительно проблемы общезначимости и доказуемости равносильна неразрешимости вопроса о существовании завершенной аналитической таблицы для произвольной формулы ее языка. Таблица является замкнутой, если и только если каждое TF-множество ее последней конфигурации является замкнутым.

Формула A языка любой из рассматриваемых систем общезначима (для классической пропозициональной логики – тождественно-истинна), если и только если для нее существует замкнутая таблица. (Последнее оказывается существенным при построении аналитических таблиц для формул интуиционистской и модальной логики, т. к. варьирование порядка применения правил может привести к построению различных таблиц для одной и той же формулы.) Для классической логики завершенная незамкнутая таблица указывает возможные элементарные условия ее ложности (опровергающие примеры). Ими являются незамкнуты исчерпанные множества последней конфигурации.

Примеры:

1) Формула $((\Box p\vee\Box q)\supset\Box(p\vee q))$ системы $S4$ общезначима, поскольку для нее существует замкнутая аналитическая таблица:

1. $\{\{F((\Box p\vee\Box q)\supset\Box(p\vee q))\}\}$;
2. $\{\{T(\Box p\vee\Box q), F\Box(p\vee q)\}\}$;
3. $\{\{T\Box p, F\Box(p\vee q)\}, \{T\Box q, F\Box(p\vee q)\}\}$;
4. $\{\{T\Box p, F(p\vee q)\}, T\Box q, F(p\vee q)\}\}$;
5. $\{\{T\Box p, Fp, Fq\}, \{T\Box q, Fp, Fq\}\}$;
6. $\{\{T\Box p, Tp, Fp, Fq\}, \{T\Box q, Tq, Fp, Fq\}\}$.

2) Аналитическая таблица для формулы интуиционистской логики $p\vee\neg p$: 1. $\{\{F(p\vee\neg p)\}\}$; 2. $\{\{Fp, F\neg p\}\}$; 3. $\{\{Tp\}\}$ не является замкнутой, и невозможно изменением порядка применения правил получить другую таблицу этой формулы, следовательно, данная формула не является законом интуиционистской логики.

Для классической логики имеется непосредственная связь между способом построения А.т. для некоторой формулы и доказательством ее в некотором секвенциальном исчислении (см. ***Исчисление секвенций***), получаемом переформулировкой правил построения таблицы. Аналитическая таблица классической формулы А в виде дерева (множества столбцов) также может быть получена перестройкой ее таблицы, представленной в виде последовательности конфигураций.

Возможность применения метода аналитических таблиц для решения задач как семантического (теоретико-модельного), так и формально-дедуктивного (теоретико-доказательственного) характера позволяет выявить гносеологически весьма важное обстоятельство, состоящее в том, что основу дедукции составляют некоторые отношения содержательно-семантического характера. Очевидны также широкие эвристические возможности этого метода для поиска и построения выводов и доказательств.

Лит.: *Fitting M. C.* Intuitionistic Logic Model Theory and Forcing, Amst.-L., 1969; *Кангер. С.* Упрощенный метод доказательства для элементарной логики. – В кн.: Математическая теория вывода. М., 1967. *Костюк В. Н.* Логика. Киев-Одесса, 1975; *Смирнова Е. Д.* Упрощение бетовско-хинтикковского доказательства полноты исчисления предикатов первого порядка. – В кн.: VII Всесоюзный симпозиум по логике и методологии науки. Тезисы. Киев, 1976.

Е.К.Войшвилло

АНАЛОГИЯ (греч. ἀναλογία – соразмерность, пропорция) – отношение сходства между объектами; рассуждение по аналогии – вывод о свойствах одного объекта по его сходству с другими объектами. Общие схемы рассуждений по аналогии:

объект α обладает свойствами $A_1, A_2, \ldots, A_n, A_{n+1}$;
объект β обладает $A_1, A_2, \ldots, A_n$;
..... (I)
вероятно, что β обладает свойством A_{n+1}

объекты $\alpha, \alpha_1, \alpha_2, \ldots \alpha_n$ обладают свойством A;
..... (II)
вероятно, что α_{n+1} обладает свойством A.

Идея «переноса» свойств с одного объекта на другой восходит к античности. Термин «аналогия» использовался

пифагорейцами. Аристотель упоминает о доказательстве посредством примера (παραδειγμα) как о риторическом приеме, соединяющем индукцию с силлогизмом; свойства одного объекта переносятся на другой посредством образования общего вероятностного суждения, охватывающего оба объекта; выводное суждение не достоверно, а лишь вероятно.

Иное значение аналогии придавал Лейбниц, видя в ней не формальный модус вероятностного умозаключения, но универсальный метод научного и философского познания, вытекающий из принципа «тождества неразличимых»: объекты могут считаться относительно тождественными, если различие между ними «исчезающее мало», т.е. становится меньше любой наперед заданной величины. Такие объекты могут заменять друг друга во всех контекстах «с сохранением истинности». Поэтому установление аналогии является общим условием всякого научного и философского доказательства: универсальные истины, получаемые в таких доказательствах, относятся к идеальным конструктам, выступающим как аналоги реальных объектов. Метод аналогии многоступенчат; в теоретических системах используются аналогии с ранее построенными идеальными конструктами.

Онтологическим обоснованием метода аналогии в философии Лейбница выступает принцип «оптимальности»: мир управляется минимально простой системой законов и вместе с тем содержит максимум объектного разнообразия. Поэтому рационально объяснение сходных явлений одинаковыми причинами. Но задача исследователя заключается в установлении максимального сходства, вплоть до «тождества неразличимых». Т. о., аналогия, по Лейбницу, играет двоякую методологическую роль: как мощный эвристический источник идеальных конструктов и как стимул к их эвристическому совершенствованию.

Историческое развитие представлений об аналогии заключает в себе сложное взаимодействие логических (аристотелевских) и логико-методологических (лейбницевских) идей. В оценке аналогии преломлялись гносеологические и методологические принципы различных философских доктрин. Так, Гегель называл аналогию «инстинктом разума», схватывающим основание эмпирических определений во внутренней природе объектов, а Милль, низко оценивая аналогию как разновидность индукции и способ достижения достоверных результатов, видел ее ценность преимущественно в эвристическом приеме продуцирования гипотез, стимулирующего эмпирическое исследование. За общими схемами рассуждения по аналогии стоит целый спектр различных форм умозаключения, которые могут быть расположены в порядке возрастания степени достоверности вывода (простая, распространенная, строгая или полная, изоморфных объектов и пр.). К числу условий, повышающих вероятность вывода по аналогии, относят: а) максимальность числа и разнородности сравниваемых свойств или объектов (широта аналогии); б) существенность сравниваемых свойств (глубина аналогии); в) производность переносимого свойства от общих сравниваемых свойств; г) отсутствие у объекта выводного суждения свойств, заведомо исключающих переносимое свойство, и др. Однако соблюдение подобных условий не гарантирует полную достоверность умозаключения по аналогии.

В ряде современных работ (А. И. Уемов и др.) вывод по аналогии рассматривается как вывод от модели к оригиналу. Предмет (или класс предметов), являющийся непосредственным объектом исследования, называется моделью, а предмет, на который переносится информация, полученная на модели, - оригиналом или прототипом. В тех случаях, когда пользуются моделями, построенными с применением теории подобия (Ж. Бертран, М. В, Кирпичников), выводы по аналогии обладают полной достоверностью.

История науки дает множество примеров использования аналогии. Так, важную роль в становлении классической механики играла аналогия между движениями брошенного тела и движением небесных тел; аналогия между геометрическими и алгебраическими объектами реализована Декартом в аналогической геометрии; аналогия селективной работы в скотоводстве использовалась Дарвином в его теории естественного отбора; аналогия между световыми, электрическими и магнитными явлениями оказалась плодотворной для теории электромагнитного поля Максвелла. Обширный класс аналогий используется в современных научных дисциплинах: в архитектуре и теории градостроительства, бионике и кибернетике, фармакологии и медицине, логике и лингвистике и др.

Известны также многочисленные примеры ложных аналогий. Таковы аналогии между движениями жидкости и распространением тепла в учении о «теплороде» 17-18 вв., биологические аналогии «социал-дарвинистов» в объяснении общественных процессов и др. Оценка рассуждения по аналогии должна быть конкретно-исторической. Так, многие из них (впоследствии оказавшиеся неверными или ограниченными) имели эвристическое значение в определенный период: напр., аналогия с часовым механизмом в физической картине мира 17 в. способствовала освобождению научной мысли от провиденциализма; аналогия с гидравлической системой помогла современникам У. Гарвея понять его открытие кровообращения и т. д.

Эвристическим источником аналогии в науке может стать идея, взятая из вненаучных сфер – обыденного опыта, искусства и т. п. Но в развитой науке, как правило, преобладают аналогии, почерпнутые из опыта самих научных дисциплин. Часто основным «поставщиком» аналогий является «лидирующая» область науки. Так, физика Нового времени породила множество аналогий в гуманитарном и биологическом знании, а в наше время биологические аналогии широко используются в технических науках. Огромная роль математического моделирования обусловливает распространение математических аналогий во всех областях современной науки. В ряде работ по логике и методологии науки (Дж. Снид, В. Штегмюллер) отмечается, что в структуру развитой научной теории включается множество «парадигматических» примеров ее применения (образцы решения задач); появление задач, для которых не находится аналогии, считается аномалией и влечет либо расширение данного множества, либо замену самой теории. Т. о., понятие аналогии входит в методологическую схему эволюции научных теорий.

В контексте научного творчества предметом особого анализа является способность к продуцированию и восприятию аналогии. В этом аспекте понятие аналогии приобретает психологические и дидактические характеристики. Изучение этой способности имеет значение для разработки технических устройств «искусственного интеллекта». Аналогия выступает как комплексная проблема теории познания, логики и методологии, истории науки и психологии творчества, педагогики и кибернетики.

Лит.: *Аристотель.* Соч. в 4 т., т. 2. М., 1978, с. 248–49; *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме. М.–Л., 1936; *Гегель Г. В. Ф.* Соч., т. 6. М., 1939, с. 140–44; *Милль Дж. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914, кн. 3, гл. 20; *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Готфрида Лейбница. М., 1973, с. 231–36; *Мах Э.* Познание и заблуждение. М., 1909; *Лейбниц Г.* Элементы сокровенной философии о человеческом разуме. Казань, 1913; *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960, с. 264–66.

В. Н. Порус

АНАЛОГИЯ СУЩЕГО, аналогия бытия (лат. analogia entis) – понятие в философии и богословии, означающее особый тип отношения между объектами или же особый тип предикации, при котором основанием соотнесения предметов являются не принципы тождества или различия, а принцип их подобия своему иноприродному источнику.

Философский смысл понятию «аналогия» (что значило «пропорция» или «соответствие») придает Платон, видимо, опираясь на пифагорейскую традицию. В диалоге «Тимей» он делает пропорцию принципом космической гармонии, а в диалоге «Государство» – социальной. С его точки зрения, аналогия с ее принципом «каждому свое» есть «справедливость Зевса» в отличие от несправедливого уравнительного распределения. В метафизике, этике и биологии Аристотеля аналогия также играет существенную роль как форма проявления единого начала в единичных сущностях.

Особое значение «аналогия» приобретает в средневековой христианской философии, начиная с рассуждений Августина об одновременном сходстве и несходстве Бога и Его творения, а также о неспособности нашего языка выразить совершенство Творца. Проблема заключалась в том, что простое сходство Творца и твари стирает грань между Богом и миром, простое же различие – разрывает их связь. Фома Аквинский развивает специальную теорию «аналогии сущего», согласно которой совершенство бытия неодинаково распределено в универсуме и неоднозначно (эквивокально) выражается в каждом отдельном случае: Бог обладает всей полнотой бытия, тогда как остальные сущности обладают им «по аналогии», в определенной соразмерности, но бытие при этом остается тем же самым. Противоположную позицию занимает Иоанн Дунс Скот, утверждавший, что бытие всегда имеет однозначный (унивокальный) смысл во всех соотношениях. Томистская традиция (Капреол, Каетан, Суарес) развернула концепцию Фомы Аквинского в систематическую доктрину. Каетан детализирует учение Фомы, выделяя три типа аналогии: 1) аналогия неравенства, когда разные предметы имеют одно имя и одно понятие, но относятся к разным уровням (тело небесное - тело земное); 2) аналогия атрибуции, когда предметы имеют одно и тоже имя и понятие в отношении к объекту, но по-разному приписываются объекту (здоровый образ жизни - здоровый организм); 3) аналогию пропорциональности, когда имена и понятия объектов тождественны до определенной степени (зрение физическое - зрение умственное). В последнем случае основанием аналогии может быть не только метафора, но и действительная причастность общему принципу, что особенно важно в случае с приписыванием Богу определенных предикатов. Томизм, таким образом, предлагает «третий путь» – по отношению к «отрицательному» и «положительному» богословию (см. ***Апофатическая теология, Катафатическая теология***) – сохраняющий и идею невыразимости божественной сущности, и идею сходства Творца и творения.

Второе рождение теории «аналогии сущего» происходит в ***неотомизме*** (особенно Э. Пшивара, Ван Стеенберген), для которого в новом культурно-историческом контексте встала старая задача сделать абсолют легитимным предметом теоретического мышления, при этом избежав, с одной стороны, антропоморфического, субъективистского перенесения на абсолют свойств эмпирического мира, с другой – позитивистского самоизолирования разума в мире явлений. (ср. проблематику русского философского символизма 20 в. особенно «Философию имени» А. Ф. Лосева). Принцип «аналогии сущего» активно используется в аналектике неотомиста Б. Лакебринка, полемически направленной против «негативизма», свойственного, по его мнению, гегелевской диалектике. Протестантское богословие обратило внимание на «аналогию сущего» лишь в 20 в. (К Барт, П. Тиллих, Р. Бультман). Определенный интерес метод «аналогии сущего» вызывает у представителей ***аналитической философии***.

Лит.: *Przywara E.* Analogia Entis. N. Y., 1932; *Anderson J. F.* The Bond of Being. St. Louis, 1949; *Lyttkens H.* The Analogy between God and the World. Uppsala, 1952; *Klubertanz G. P.* St. Thomas Aquinas on Analogy. Chi., 1960; *McInerny R.* The Logic of Analogy. The Hague, 1961; *Mondin B.* The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology. The Hague, 1963; *Davies B.* Thinking about God. L., 1985; *Broadie A.* Maimonides and Aquinas on the names of God. – «Religious Studies», 1987, 23, p. 157-170.

А. Л. Доброхотов

АНАМНЕСИС (греч. ἀνάμνησις – припоминание) – термин платоновской философии, обозначающий состояние человеческой души, припоминающей в здешнем мире виденное ею в мире потустороннем. Объекты припоминания – сверхчувственные идеи – образцы того, что в чувственном мире выступает только в виде подобий. Учение об анамнесисе опирается на орфико-пифагорейское представление о бессмертии души и объясняет возможность правильного представления (ἀληθεῖς δόξαι), которое есть неосознанное знание. Концепция познания и обучения как припоминания развита Платоном в «Меноне» (81b-86b) и ***«Федоне»*** (72e-76e), привлекается в ***«Федре»*** (250b-d).

Лит.: *Huber C. E.* Anamnesis bei Plato. Münch., 1964; *Ebert Th.* Plato's theory of Recollection Reconsidered. – «Man and World», 1973, p. 163-181.

Ю. А. Шичалин

АНАНДАГИРИ (санскр. Ānandagiri) (др. имена – Анандаджняна, Джанардана) – индийский религиозный философ 13 в., представитель ***адвайта-веданты***. Родился, вероятно, в Гуджарате (Западная Индия), был духовным наставником в монастыре в Двараке, основанном ***Шанкарой***. Последователь Читсукхи и Шрихарши. Автор более 20 трудов по адвайта-веданте: Субкомментария на Комментарий Шанкары на «Брахма-сутры» («Шарирака-бхашья-тика», или «Ньяя-нирная»), Толкования на Комментарий Шанкары на «Бхагавадгиту» («Гитабхашья-вивачана»), а также самостоятельных сочинений: «Шанкара-виджая» (одно из немногих жизнеописаний Шанкары), трактатов «Таттва-алока», «Тарка-санграха» (посвященного опровержению учения

вайшешиков о причинности) и др. В отличие от других адвайтистов Анандагири различает «внутреннее Я» (пратьягатман), определяемое как «реальность-сознание-блаженство», и ***Брахман***, природа которого есть «истина-знание-бесконечность». ***Авидья***, не выразимая в категориях реального и нереального, выступает в качестве «корневой причины» (мула-карана) мира. Единственным надежным средством достижения бессмертия и спасения, согласно Анандагири, является знание Брахмана. Адвайтист уделяет значительное внимание проблемам эпистемологии, в частности рассмотрению спорных вопросов выводного знания. Анандагири дает подробную характеристику ошибок, связанных с применением «среднего термина» (хетвабхаса), отмечая нечеткость определений, предложенных в классической ньяе. Он показывает, напр., что квалификация «среднего термина» как «недоказанного» (асиддха) неудовлетворительна хотя бы потому, что, как всякое индуктивное определение, не позволяет перебрать все возможные случаи употребления. Анандагири отвергает также ряд других видов познания, традиционно выделяемых вайшешиками; специальной критике подверглось, в частности, представление о природе сновидений, а также представление об особом «йогическом восприятии» (йоги-пратьякша). Он показывает, что внутренне противоречива уже сама попытка сблизить чувственное восприятие (пратьякша) с реальностью, заведомо лежащей вне сферы действия источников достоверного познания (***прамана***). Опровергая способы выражения, фиксации и передачи мистической интуиции, предложенные оппонентами, он, однако, не выражает сомнения в существовании самого сверхчувственного опыта. Традиция представляет Анандагири и как адепта, практиковавшего тентристские формы шиваизма (в частности, Кундалини-йогу). Анандагири известен также как один из наиболее активных критиков концепции спхота-вады грамматистов; он полагал, что Брахман не может быть отождествлен со словесной формой (падаспхота), поскольку это трудно было бы согласовать с обычной, в т. ч. и речевой, практикой. Эпистемологические проблемы, поднятые Анандагири, в дальнейшем разрабатывались его учениками, крупнейшим из которых был Акхандананда (автор «Таттва-дипана», комментария на «Панчападикавиварану» Пракашатмана).

Соч.: *Ananda Giri.* The Śankara-Vijaya, or Life and Polemics of Śankarāchārya. Calcutta, 1868; Ānandajnāna. Tarkasangraha. Baroda, 1917.

Лит.: Preceptors of Advaita. Secunderabad, 1968, p. 320-324; *Jadunath Sinha.* Problems of Post-Śankara Advaita-Vedānta. Calcutta, 1971.

Н. В. Исаева

АНАНИЯ ШИРАКАЦИ (сер. 7 в.) – армянский математик, географ, натурфилософ и астроном. Путешествовал по странам Востока, обучался в Трапезунде, затем в Константинополе. По возвращении на родину посвятил себя наукам, в первую очередь естественным. Опираясь на античное учение о четырех элементах, создал натурфилософское учение о небе, земле, море, небесных светилах, других природных явлениях. Автор сочинений по космографии, географии, математике. Учебник по арифметике «Вопросы и решения...» (1918, пер. на рус. яз., публ. и введение академика И. А. Орбели) – один из древнейших дошедших до нас трактатов по арифметике.

Соч.: Космография. Ереван, 1962.

Лит.: *Чалоян В. К.* Естественнонаучные воззрения Анании Ширакаци. – «Византийский временник». М., 1957, т. 12, с. 157-71; *Абрамян А. Г., Петросян Г. Б.* Анания Ширакаци. Ереван, 1970; *Григорян Г. О.* Философская мысль в Армении в эпоху развития феодализма. Ереван, 1984.

В. Ф. Пустарнаков

АНАРХИЗМ (от греч. ἀναρχία – безвластие) – социально-политическое учение, отрицающее позитивную роль государства и политической борьбы и проведывающее освобождение личности от всех форм политической, экономической и духовной власти. Анархизм зародился в 40-х гг. 19 в. в Европе. Основоположниками этого учения принято считать ***М. Штирнера***, ***П. Прудона*** (последнему принадлежит термин) и ***М. А. Бакунина***. Согласно Прудону, общественные отношения между людьми основаны на «системе взаимности», предполагающей равновесие собственности, равноценный обмен товаров и услуг, беспроцентный кредит, федеративное устройство общества, которое заменит государство. М.А. Бакунин рассматривал анархизм как закономерный этап эволюционного социального развития. По его мнению, религия и государство являются величайшими заблуждениями пребывающего в невежестве человечества, источниками всех зол. Но человека отличает от животного способность мыслить и протестовать. Протест в определенный момент принимает форму стихийного «самопроизвольного» бунта масс против государства. В кон. 19 – нач. 20 в. на почве социалистического движения в борьбе с марксизмом оформился коммунистический анархизм (***П. А. Кропоткин***), ориентированный, в отличие от раннего анархизма, на созидательную сторону социального развития в форме организации разного рода добровольных коммунистических общин, действующих на основе солидарности и взаимной помощи. Особое место среди анархических систем занимает учение ***Л. Н. Толстого***, которое может быть охарактеризовано как христианский анархизм. В нач. 20 в. под влиянием анархизма получил распространение анархо-синдикализм – одно из направлений в рабочем движении.

Лит.: *Бакунин М. А.* Государственность и анархия. 1873; *Кропоткин П. А.* Завоевание хлеба. СПб., 1906; *Proudhon P. J.* Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère. T. 1–2. 1846.

Л. В. Новикова, И. Н. Сиземская

АНАРХИЗМ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ – философско-методологическая концепция (главным образом связанная с именем ***П. Фейерабенда***), в основании которой лежит утверждение об абсолютной свободе научного творчества, в первую очередь свободе от «методологического принуждения», т.е. от претензий научной методологии на универсальность и объективность. Подобные претензии, согласно методологическому анархизму, являются реликтом идеологии (своеобразной «светской» религии). Познание направляется к идеалу истины, следуя непреложным законам и правилам, которые универсальны в силу самой природы человеческого разума, его причастности законам мироздания. Однако это не более чем иллюзия, исчезающая при непредвзятом рассмотрении истории науки. Наиболее важные и плодотворные идеи и результаты в науке достигались именно тогда, когда мыслители отказывались следовать тому, что в соот-

ветствующие эпохи считалось «очевидными» и «бесспорными» методологическими правилами (античный атомизм, коперниканская революция, электромагнитная теория поля, современная физика микромира и т. п.), и шли своим оригинальным путем. Безграничное свободное творчество ума, изобретающего способы решения проблем и оценивающего их по успешности результатов, а не по соответствию законам и правилам, есть высшая ценность человеческого познания и человеческого бытия в целом.

Методологический анархизм выступает против любых форм фундаментализма и ***«джастификационизма»*** в теории познания. В науке нет ни фундаментальных теорий, ни «эмпирического базиса». Результаты наблюдений «сами по себе» не имеют эмпирического значения – оно приписывается им теориями, с которыми связаны наблюдения (тезис о теоретической «нагруженности» наблюдений). Следовательно, наблюдения не могут ни подтверждать, ни опровергать теорию; т. н. «решающие эксперименты» на самом деле только указывают на возможность дискуссии между соперничающими теоретическими конструкциями. Сами теории – изобретения, которые по конвенции применяются как инструменты решения проблем. Они не только не опровергаются опытом, но и не могут вступать в логические отношения (следования, противоречия, дедуктивной эквивалентности), поскольку фигурирующие в них термины имеют различные значения (тезис о «несоизмеримости» научных теорий), поэтому принцип верификации и принцип фальсификации как критерии научной рациональности не имеют смысла; теория есть уникальный «взгляд на мир в целом», и переход от одной теории к другой есть изменение мировоззрения, а не логическое развитие научных идей и не накопление истин (тезис антикумулятивизма). Методологическое требование «увеличения эмпирического содержания» (теория T_1 лучше теории T_2, если T_1 охватывает объяснением и предсказанием больше наблюдаемых «фактов», чем T_2) является ложным следствием из эмпирицистского фундаментализма и противоречит истории науки (напр., переход от геоцентризма к гелиоцентризму первоначально не увеличил, а, наоборот, уменьшил эмпирическое содержание астрономии). На самом же деле теоретическая новация просто создает новую эмпирическую реальность, которую нельзя количественно сравнивать с реальностями иных теоретических конструкций.

Наиболее эффективна такая конкуренция, доступ к которой не ограничен монополией научных элит (каждая из которых стремится выдать свои концептуальные и методологические средства за универсальный метод); чем больше конкурентов, тем жестче прагматические требования к предлагаемым теоретическим альтернативам (принцип плюрализма и «пролиферации», т.е размножения теорий), тем меньше опасность догматизма и, следовательно, деградации науки. В этом смысле «нормальная наука» Куна есть симптом упадка, тогда как «революционная» или «кризисная» наука есть свидетельство расцвета и повышения творческой продуктивности. Единственным универсальным критерием участия в процессе научных инноваций является «вседозволенность» (anything goes).

В конкурентной борьбе участвуют не только идеи, но и их носители – научные сообщества. Поэтому факторами борьбы являются способы психологического воздействия: пропаганда, сознательное замалчивание недостатков и превознесение достоинств защищаемых воззрений, приемы психологической суггестии, апелляция к авторитетам и т. п. В этом смысле наука ничем особенным не отличается от иных форм конкуренции, напр. от политической или идеологической борьбы; ее мораль выше и не лучше обычной моральной практики в данной культуре.

Методологический анархизм не является «методологическим нигилизмом»; отрицается не роль метода, а его «диктатура»; не выбор наилучшей методологии, а свободная конкуренция методов и идей является стратегией научной рациональности. Эта стратегия соединяет в себе черты прагматизма, инструментализма и релятивизма. Основные тезисы, на которые опирается методологический анархизм, были подвергнуты критике различными философско-методологическими рационалистами, структуралистами. Идеи методологического анархизма перекликаются с некоторыми постмодернистскими интерпретациями науки.

Лит.: Структура и развитие науки. М., 1978; В поисках теории развития науки (очерки западноевропейских и американских концепций XX века). М., 1982; *Фейерабенд П.* Избр. труды по методологии науки. М., 1986; *Касавин И. Т.* Теория познания в плену анархии. М., 1987; Criticism and the Growth of Knowledge. Cambr., 1970; *Feyerabend P.* Realism, Rationalism and Scientific Method. Philosophical Papers, vol. 1–2.Cambr., 1981–1983.

В. Н. Порус

АНАТМА-ВАДА (от санскр. anātman, пали anatta – не-душа, бессамостность, безличность и vāda – учение, доктрина), учение ***буддизма*** об отсутствии в человеке некой вечной субстанции, выступающей неизменным субъектом его действий и мыслей, называемым ***Атманом*** (душой, «я»). Наряду с анитья (санскр.; пали аничча – изменчивость) и ***дуккха*** анатма-вада составляет три основных характеристики существования. В противовес другим индийским религиям, видящим в человеке сочетание преходящей телесной оболочки и вечной души (Атмана), буддизм утверждал, что в человеке все изменчиво, поскольку он состоит из пяти групп (***скандх***) элементов (***дхарм***), ни одной из которых нельзя приписать никакой устойчивой «самости». Называя «крайностями» как этернализм (сассата-вада – доктрина вечной души), так и аннигиляционизм (уччхеда-вада – доктрина уничтожения души после смерти), Будда избегал прямых ответов на вопрос о существовании души, подчеркивая, что этот вопрос не имеет отношения к высшей религиозной цели буддизма – освобождению от страданий.

Анатма-вада служила разрушению эгоцентрических установок сознания, присущих «естественному» человеку. На место брахманистского Атмана – самотождественного статичного бытия, претерпевающего перерождение в соответствии со своими действиями (закон ***кармы***), буддизм поставил динамический процесс в виде потока дискретных элементов – дхарм, чередование которых подчинено закону взаимозависимого возникновения (***пратитья-самутпада***). В истории буддизма анатма-вада сыграла двойную роль. С одной стороны, она стимулировала разработку системы специальных упражнений (медитация над 32 элементами тела, при повторении формулы «это не я, это не мое я, я не содержится в этом, это не содержится в я»). С другой стороны, под давлением критики соперничающих направлений, буддисты развивали и теоретическое обос-

нование принципа «бессамостности», прежде всего в своей теории скандх. Однако замена Атмана скандхами оставляла нерешенной проблему тождества личности в разные моменты времени (является ли тот, кто совершает действие тем же, кто несет за них воздаяние) и связанные с нею проблемы памяти и узнавания. Это обусловило возникновение в буддизме группы диссидентских школ, объединенных идеей ***пудгалы*** как некого более или менее устойчивого единства дхарм отдельного индивида. В истории буддизма они известны как пудгалавадины.

В. Г. Лысенко

АНАТОЛИЙ ('Ανατόλιος) (3 в. н. э.) – философ-платоник, «считался вторым после Порфирия» (Евнапий), учитель ***Ямвлиха***. Традиционно считается автором сочинения «О декаде и числах внутри нее» (фрагменты сохранились в «Теологуменах арифметики» Ямвлиха). Существует целый ряд свидетельств об одном или нескольких Анатолиях 2-й пол. 3 в., что создает проблему идентификации. Так, из сообщения Евсевия следует, что автором «О декаде» нужно считать не платоника, а христианина-аристотелика Анатолия.

Соч.: *Heiberg J. L.* (ed.). Anatolius sur les dix premiers nombres (trad. par P. Tannery). – «Annales internationals d'histoire. Congrès de Paris 1900. Histoire de Scienc8es». P., 1901, p. 27–57.

Лит.: *Goulet J. L.* (ed.) Anatolius, Dictionnaire des philosophes antiques, t. 1. 1989, p. 179–183.

А. В. Пахомова

АНВАЯ-ВЬЯТИРЕКА (санскр. anvaya'vyatireka, – связь-отдельность) – термины индийской философии и логики, обозначающие принцип постоянной связи между двумя явлениями, отвечающий двум требованиям: 1) неизменного соприсутствия (если есть А, то есть и В) и 2) неизменного соотсутствия (если нет А, то нет и В). Принцип анвая-вьятирека берет начало в грамматике, где использовался для установления смысла суффиксов и основ (если имеется суффикс А, то есть и смысл В, если нет суффикса А, то нет и смысла В). В последующих лингвофилософских теориях служил определению смысла слова и фразы (там, где есть предмет А, он всегда обозначается словом В, если нет А, то нет и В). Утвердился как общеметодологический принцип ньяи и вайшешики и привел к созданию известной логической доктрины неизменного сопутствия (***вьяпти***). Применялся для определения содержательной истинности логического вывода (***анумана***). Напр., умозаключение о наличии огня по признаку дыма считалось истинным, поскольку огонь и дым связаны как отношением анвая, так и отношением вьятирека.

В. Г. Лысенко

АНВИТА-АБХИДХАНА (санскр. anvitābhidhāna – выражение связанного) индийская лингвофилософская доктрина, трактующая взаимотношение смысла слов и предложения. Разработана в ***мимансе***. В отличие от ***абхихита-анваи*** (связывание выраженного), анвита-абхидхана не признает за изолированными словами собственных значений, подчеркивая, что предложение выражает (abhidhāna) значения слов, которые уже связаны (anvita) между собой отношениями взаимного ожидания (ākāṅkṣ a), смысловой (yogyatya) и временной согласованности (sammnidhi). Главным семантическим узлом предложения является глагол, обозначающий некое действие. Смысл предложения, согласно доктрине, заключен не в намерении говорящего, как считал ***Бхартрихари***, а во внешнем действии. Анвита-абхидхана, разрабатываемая школой ***Прабхакара Миштры***, подчеркивала первостепенную важность контекста совершаемого действия для трактовки ведийских предписаний, ссылаясь, в частности, на практику освоения языка детьми (дети понимают смысл отдельных слов только из контекста фразы, обозначающей действие). Кроме Прабхакары и его учеников анвита-абхидхана нашла поддержку у Шаликанатхи (10 в.). См. также ст. ***Философия языка*** (в Индии).

В. Г. Лысенко

АНГЛИКАНСТВО – 1) англиканское вероучение; 2) Англиканское содружество (Anglican Communion). 1) Англиканская традиция восходит к английской ***Реформации*** 16 в. Англиканство формировалось в оппозиции не только к средневековой церкви, но и к лютеранству и кальвинизму. Если анабаптисты полагали, что ***М. Лютер*** и ***Ж. Кальвин*** не продвинулись в достаточной мере в деле восстановления новозаветных церковных форм, то англикане считали, что Лютер и Кальвин слишком отошли от исторических церковных традиций. На Ламбетской конференции 1888 были указаны четыре базисных элемента англиканства: 1) Библия как основа вероучения; 2) Никейский символ веры; 3) евангелические таинства крещения и причастия; 4) епископальное устройство церковной жизни. Англиканство предстает как некий «срединный путь» между ***католицизмом*** и ***протестантизмом***. В нем своеобразным способом сочетаются три начала: протестантско-библейское, католико-сакраментальное и критико-рационалистическое. В зависимости от преобладания одного из этих начал различимы три течения: евангелическое, англо-католическое и латитудинаристское. Этому соответствуют обозначения «Низкая Церковь», «Высокая Церковь», «Широкая Церковь». Книга общих молитв (Book of Common, 1549), много раз переиздававшаяся, является и служебником, и вероучительным документом. Основополагающий теологический документ «39 статей» (1568) не содержит полного и завершенного теологического учения. Скорее правомерно говорить о наличии в нем элементов, принадлежащих различным течениям реформационной теологической мысли протестантизма и в меньшей степени – католической;

2) Англиканское содружество – федеративная совокупность автономных национальных и региональных церквей. Англиканские церкви являют определенное единство в теолого-доктринальной и литургической сферах, а также в церковном устроении. Хотя строгой унификации в Содружестве нет. Его членами являются церкви Англии, Ирландии, Уэльса, Епископальные церкви Шотландии, США, Канады, Австралии, Новой Зеландии, Африки, Бирмы, Японии, Китая, автономные англиканские церкви, диоцезы и провинции в др. странах. Только Церковь Англии сохраняет положение официальной государственной церкви, остальные Англиканские церкви действуют в своих странах наряду с церквами других конфессий.

Ю. А. Кимелев

АНГЛО-АМЕРИКАНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ – обозначение комплекса общих идей, концепций,

теорий, характерных для социально-политической мысли Великобритании и США. Эта традиция зародилась на рубеже Средних веков и Нового времени, когда начали формироваться идеи национального государства, народного суверенитета, правового государства, конституционализма, парламентаризма, прав и свобод человека и гражданина и т. д. В зачаточной форме некоторые из них были уже в Великой хартии вольностей (1215). Основательную теоретическую разработку и практическую реализацию эти идеи получили в ходе английской буржуазной революции сер. 17 в. В тот период широко распространились и получили популярность взгляды, проповедовавшиеся индепендентами, левеллерами во главе с Дж. Лильберном, Дж. Мильтоном, Дж. Харрингтоном, ***Т. Гоббсом***, которые отстаивали принципы религиозной индифферентности, идеи неотчуждаемых естественных прав личности, свободы слова и др. Дальнейшее развитие они получили у ***Дж. Локка***, которого часто не без оснований называют идеологом славной революции 1688, узаконившей ограничение прерогатив королевской власти в пользу парламента. В получивших широкую известность «Двух трактатах о правлении» Локк обосновывал необходимость введения конституционной монархии с парламентской формой правления, идеи разделения власти на две равновеликие ветви – законодательную и исполнительную, - верховенства закона, свободы личности и т. д. С того периода в идейно-политической мысли Великобритании начался процесс размежевания между двумя главными политическими течениями – вигами и тори, которые с кон. 18 в. и на протяжении всего 19 в. постепенно трансформировались в английские варианты соответственно ***либерализма*** и ***консерватизма***.

В ходе колонизации Северо-Американского континента эти традиции были перенесены в колонии, где получили дальнейшее развитие уже с поправкой на американские реальности. Заметную роль в этом сыграли американские пуритане и индепенденты (Дж. Коттон, Т. Хукер, Р. Ильмс, Э. Хатчинсон, К. Мезер и др.). Свою более или менее завершенную форму американские социальные и политические принципы получили в программных документах Войны за независимость США от Великобритании кон. 18 в., особенно в Декларации независимости Соединенных Штатов (1776) – первом официальном документе, в котором была провозглашена идея о том, что каждый человек от рождения наделен некоторыми неотчуждаемыми правами (правом на жизнь, свободу и стремление к счастью). Идеи разделения властей уже на три самостоятельные ветви – законодательную, исполнительную и судебную, а также права и свободы личности получили реальное воплощение в конституции США (1789). С окончанием Войны за независимость и образованием федеративного государства в США также наметилась тенденция к размежеванию идейно-политической мысли на два главных направления, нередко называемые джефферсоновской и гамильтоновской традициями, которые со временем стали идеологиями соответственно демократической и республиканской партий. Можно сказать, что эти два направления составили основу американского либерализма и консерватизма в их современном виде.

Следует отметить, что, хотя в Великобритании и США существуют различные группировки правого и левого радикализма, консерватизм и либерализм, с теми или иными оговорками занимающие в обеих странах господствующие позиции, тяготеют к идейно-политическому центру. Интересен такой исторический факт: основные положения английской консервативной традиции были сформулированы идеологом партии вигов (т. е. либерализма) кон. 18 в. Э. Берком. Представители же гамильтоновской (впоследствии консервативной) традиции в США – сам А. Гамильтон, Дж. Адамс, Дж. К. Адамс и др. – не ставили под сомнение комплекс идей и принципов, сформулированных в основном либералами и легших в основу американской государственно-политической системы.

Особенностью англо-американской политической традиции является отсутствие заметного влияния марксизма. Так, английский лейборизм, в отличие от социал-демократии большинства других европейских стран, сформировался вне сферы влияния марксизма и в этом качестве в нач. 20 в. смог сменить либерализм и стать одним из двух главных течений идейно-политической мысли страны. Можно сказать, что в идейной арсенале английского лейборизма с самого начала присутствовал значительный либеральный компонент, который и позволил лейбористской партии без особого труда занять ту нишу в политической жизни Великобритании, которую вплоть до 20-х гг. 20 в занимали либералы. Что касается США, то здесь уже в кон. 19 в. развернулись не прекращавшиеся в течение всего 20 в. дискуссии по вопросу о том, почему в Америке нет социализма. В действительности же речь идет об отсутствии или слабости в этой стране марксистского социализма, поскольку роль инициатора социальных и экономических реформ, которую в Великобритании играла лейбористская партия, в США взяла на себя демократическая партия. Следовательно, если лейбористская партия была пропитана либеральными идеями и принципами, идеология демократической партии была пронизана социал-демократическим началом.

Лит.: *Паррингтон В. Л.* Основные течения американской мысли, т. 1-3. М., 1962-1963; *Шлезингер-мл. А. М.* Циклы американской истории. М., 1992; British political thought. L., 1982.

К. С. Гаджиев

АНДРЕЕВ Даниил Леонидович (2 ноября 1906, Берлин — 30 марта 1959, Москва) — русский поэт, мыслитель. Сын писателя Л. Н. Андреева. Закон-чил Высшие литературные курсы в Москве в 1929. Участвовал в Великой Отечественной войне в 1941-45 гг. Арестован в 1947 и осужден на 25 лет. В 1957 освобожден, затем реабилитирован. Похоронен на Новодевичьем кладбище. В камере написаны черновики основных книг: «Роза мира», «Русские боги», «Железная мистерия» (первая в прозе, остальные — поэтическим яз.), где изложены основные идеи мыслителя. Вселенная представлена им многослойной; срединный слой, где обитает человечество, называется Энрофом (одно из «обширного запаса новых слов», придуманных Андреевым, этимологию которых нужно исследовать), ввысь от него идут блистающие Миры Просветления, вниз — тяжелые миры Возмездия. Культура, создаваемая каждым народом, связана с силами Света, но в земном ее выражении подвержена влиянию темных сил, в том числе демонов государства. Над Россией земной сияет Россия Небесная, куда поднимаются, окончив свой жизненный путь, святые, герои, праведники. Имя светлого водителя России — Яросве. Имя ее соборной души — Навна. Жизнь Вселенной представляет непрерывную борьбу божественных сил Добра и Света против обреченных

на поражение демонических сил Зла и Тьмы. Она же отражается в истории всего человечества и России. Особую роль в искусстве играют «вестники», имеющие дар творчества и связующие Энроф с Силами Света. «Розой мира» называется гипотетическое будущее объединившегося человечества, где государства заменяются Братствами. Сложная символика и поэтика Андреева отражает его особенное видение мира, понимание теургического характера миссии художника и мыслителя.

Соч.: Полн. собр. соч. в 4 т. М., 1993-1997.

Лит.: *Бежин Л.* Смотрение тайны или последний рыцарь Розы. – «Знамя», 1994, № 3; *Джимбинов С. Б.* Русский Сведенборг. – «Новый мир», 1989, № 2; О пламенном хоре, которого нет на земле (памяти 90-летия Даниила Андреева). – «Новый мир», 1996, № 10.

А. А. Андреева

АНДРОНИК РОДОССКИЙ (Ἀνδρόνικος ὁ Ῥόδιος) (сер. 1 в. до н. э.) – греческий философ-перипатетик и ученый-филолог, осуществивший первое критическое издание корпуса аристотелевских сочинений, родоначальник традиции комментария в аристотелизме (см. ***Аристотеля комментаторы***).

Достаточно поздняя традиция (Аммоний, Элий) называет Андроника 11-м схолархом ***Перипатетической школы***. На основании текстов Страбона (Geogr. 13.1, 54, 608) и Плутарха из Херонеи (Сулла 26) восстанавливается история судьбы аристотелевской библиотеки и собственно издательской работы Андроника. После захвата Афин Суллой в 86 до н. э. библиотека Аристотеля была в числе прочих трофеев переправлена в Рим, где ее разобрал и скопировал Тираннион из Амиса, далее тексты попали в Александрийский Мусейон к Андронику, предпринявшему ок. 45 новое издание спасенных книг, не все из которых принадлежали самому Аристотелю. Издание Андроника, лежащее в основе современного представления о философии Аристотеля, скорее можно было бы назвать Corpus Peripateticorum Veterum.

Работа Андроника заключалась в следующем: 1) издание текстов Аристотеля; 2) комментарии на некоторые сочинения («Категории», «Физика») с приложением биографий Аристотеля и Теофраста; 3) составление каталога произведений Аристотеля и Теофраста; 4) упорядочивание эпистолярного наследия Аристотеля и 5) написание по крайней мере одного трактата – «О разделении». Как философ Андроник, видимо, испытал некоторое влияние Древней Академии и стоиков (ср., напр., свидетельство Аспасия об определении Андроником «страсти» (πάθος) с использованием понятий «фантасия» и «согласие» - стоические termini technici, см. Asp. In Eth. Nic., p. 44.33-45.2 Heylbut).

Многие решения Андроника зависели от его представления о правильном порядке изучения сочинений Аристотеля. Он полагал правильным начинать с логики (ср. Philop. In Cat. 5.18, Elias. Cat. 117.24), поэтому открывает издание «Органон». Далее следуют сочинения по физике, после них – по этике. Лекции по первой философии и примыкающие к ним трактаты Андроник поместил после работ по физике, таким образом впервые как отдельное произведение появилась «Метафизика» (букв. «то, что после книг по физике»). Значение издания Андроника трудно переоценить: после него в школе возобновляется полноценная научная жизнь, начинает развиваться перипатетическая комментаторская традиция, к текстам Аристотеля обращаются представители других философских школ (гл. о. платоники и стоики). Сохранился трактат «О страстях», долго неверно приписываемый Андронику.

Лит.: *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, Bd. I. B., 1973; *Gottschalk H. B.* The earliest Aristotelian commentators. – *Sorabji R.* (ed.). Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence. L., 1990, p. 55-81; ANRW II, 36, 2. B., 1988; *Gilbert-Thirry A.* (ed.). Pseudo-Andronicus de Phodes «ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ». Leiden, 1977; *Plezia M.* De Andronici Phodii studiis Aristotelicis. Cracow, 1946.

М. А. Солопова

АНИМИЗМ (от лат. anima, animus – душа, дух) – вера в души и духов. В этом значении термин был использован английским этнографом ***Э. Тайлором*** для описания верований, зародившихся в первобытную эпоху и лежащих, по его мнению, в основе любой религии. Согласно Тайлору, первый ряд анимистических верований возник в ходе размышлений древнего человека над такими явлениями, как сон, видения, болезнь, смерть, а также из переживаний транса и галлюцинаций, что привело к формированию представлений о душе, находящейся в теле человека и покидающей его время от времени, а в дальнейшем – о существовании души после смерти тела, о переселении душ в новые тела, о загробном мире и т. п. Второй ряд анимистических верований возник из присущего первобытным людям стремления к олицетворению и одухотворению окружающей действительности: все явления и предметы наделялись желаниями, волей, чувствами, мыслями и т. п. Отсюда возникла вера в отдельно существующих духов грозных сил природы, растений, животных, умерших предков, которая в ходе сложной эволюции трансформировалась из полидемонизма в политеизм, а затем и в монотеизм. Выдвинутую Тайлором формулу «анимизм есть минимум определения религии» широко использовали многие философы и религиеведы, однако критики ее отмечали, что религиозные верования т. н. «примитивных народов» часто не содержат в себе элементов анимизма; такие верования были названы «преанимистическими». Отмечалось также, что тайлоровская концепция «философствующего дикаря» не учитывает социальных и психологических причин возникновения религиозных верований. Несмотря на это, понятие анимизма сохранилось в современном религиоведении: анимистические верования рассматриваются как существенная составная часть всех религий мира.

А. Н. Красников

АНИЧКОВ Дмитрий Сергеевич (1733, Троице-Сергиевск – 30 апреля (11 мая) 1788, Москва) – русский философ, публицист. Из дворян, отец служил подьячим в Троице-Сергиевой лавре. Как ученик Троицкой духовной семинарии был направлен в Московский университет, где изучал философию и математические науки. В 1762 получил звание магистра, с 1765 читал в Московском университете философию и логику. Аничков, являвшийся последователем вольфианцев И. Г. Винклера и Ф. Х. Баумайстера, способствовал тому, что вольфианство сделалось доминирующим направлением в университетской философии. В 1769 представил на

соискание профессорского звания диссертацию «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания». В ней очевидна эволюция Аничкова от германского умеренного просвещения к более радикальным вариантам просветительства (в духе Шарля де Бросса). В диссертации он, напр., утверждал, что, если разум «уступает» воображению, можно признать за реальное существо то, что, кроме «как токмо в мыслях человеческих, нигде в натуре не обретается». Сочинение Аничкова было критически встречено в ученых кругах, особенно резко против предполагаемой в нем пропаганды атеизма выступили И. Г. Рейхель и Московский архиепископ Амвросий (Зертис-Каменский). Бытовавшее ранее мнение, будто бы диссертация Аничкова была предана сожжению, ныне опровергнуто. В написании работы Аничкову помогали С. Е. Десницкий и И. А. Третьяков. Последнему, вероятно, и принадлежат многие радикальные в ней идеи. Перейдя на позиции умеренного сенсуализма, Аничков подверг критике картезианскую теорию врожденных идей. Позднее попал под влияние масонов, чем и объясняется его поворот от сенсуализма к мистицизму. В 1777 назначается ординарным профессором логики, метафизики и чистой математики. Являлся также членом Вольного Российского собрания при Московском ун-те. С 1761 публикует в периодической печати популярные философские статьи с уклоном в морализаторство. С 1762 в течение почти двадцати лет успешно работал над созданием рус. математических учебников. Из опубликованных речей Аничкова известность получили «О невещественной душе человеческой и из оной происходящего ее бессмертия» (1777), «О превратных понятиях человеческих, происходящих из излишнего упования, возлагаемого на чувства» (1779), «О разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» (1783).

Соч.: Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952, т. 1, с. 111-186.

Лит.: *Гагарин А. П.* Первая философская диссертация, защищавшаяся в Московском университете. – «Вестник МГУ», 1952, № 7, вып. 3; *Белявский М. П.* М. В. Ломоносов и основание Московского университета. М., 1955.

А. В. Панибратцев

АН-НАЗЗĀМ – см. ***Наззам***.

АННЕНКОВ Павел Васильевич (19 июня (1 июля) 1813; по др. сведениям, 18 (30) июня 1812, Москва – 8 (20) марта 1887, Дрезден) – русский литературный критик, публицист. Учился вольнослушателем в Петербургском университете. В 1840-х гг. был близок к кругу друзей В. Г. Белинского – А. И. Герцена, в атмосфере которого сложились западнические воззрения Анненкова, его антипатия к идеалистической спекулятивной метафизике, симпатии к прудонизму, ориентация на положительную науку (в частности, политическую экономию). В 1846 Анненков познакомился с К. Марксом, переписывался с ним и испытал некоторое влияние его идей, приветствовал «живительное действие» его критики Прудона и гегелевской философии. В области литературной критики Анненков наряду с ***В. П. Боткиным*** и ***А. В. Дружининым*** выступает сторонником «эстетической критики», умеренно толкуемой концепции «чистого искусства». Он защищал следующие положения: нельзя смешивать истины науки (выраженные в законах и мыслью) и истины искусства; вредны как «фанатизм художественности», так и «псевдореализм», раболепная «верность окружающему»; задачей литературы является «поэтическое воспроизведение действительности», соединение художественного труда с простым взглядом на предметы и поэтическим пониманием жизни. В художественном произведении на первом месте должна стоять «художественная мысль» – эстетическая, «чисто художественная» форма, красота образов, обилие фантазии, а не философская и педагогическая мысль во имя утилитарных целей, что не исключает в литературе поучений и ее ориентации на самопознание общества и раскрытие его нравственных сил. Автор мемуаров – важного источника по истории общественной и философской мысли в России 19 в.

Соч.: Воспоминания и критические очерки, т. 1-3. СПб., 1877-81; Литературные воспоминания. М., 1983.

Лит.: *Рязанов Д.* Карл Маркс и русские люди сороковых годов. М., 1919; *Пруцков Н. И.* «Эстетическая» критика (Боткин, Дружинин, Анненков). – В кн.: История русской критики, т. 1. М.-Л., 1958; *Егоров Б. Ф.* Анненков – литератор и критик 1840-х – 50-х гг. – В кн.: Труды по русской и славянской философии, в 11. Тарту, 1968; *Он же.* Борьба эстетических идей в России сер. 19 в. Л., 1982.

В. Ф. Пустарнаков

АННИКЕРИД КИРЕНСКИЙ (Ἀννίκερις) из Кирены (кон. 4 — нач. 3 в. до н. э.) — греческий философ-киренаик, основал т. н. анникеридовскую школу, противопоставив свое учение инновациям киренаиков ***Феодора Безбожника*** и ***Гегесия***. Диоген Лаэртий сообщает, что особенностью его морального учения было признание самоценности дружеских отношений, а также ошибочно отождествляет Анникерида с тем человеком, который уплатил выкуп за Платона на о. Эгина.

Фрагм. и свидетельства: *Giannantoni G.* (ed.). Socraticorum Reliquiae, t. I, sect. III G, p. 299–300; t. III, prim. 17–18, p. 157–170; Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta, ed. E. Mannebach. Leiden – Köln, 1961, p. 31–56.

Лит.: *Laks A.* Annicéris et les plaisirs psychiques. Quelques préables doxographiques. – *Brunswig J., Nussbaum M.* (eds). Passions and Perceptions. Cambr., 1993, p. 18–49. См. также лит. к ст. ***Киренская школа***.

А. В. Пахомова

АНОМАЛИЯ (в науке) – познавательная ситуация, при которой результаты наблюдений и экспериментов противоречат общепринятым теоретическим представлениям или не совпадают с предсказаниями, сделанными на основе таких представлений. Различаются три основных типа отношений ученых к аномалиям в науке.

1. Обнаруженная аномалия может практически игнорироваться, т.е. отодвигаться на «периферию» научного знания, в течение определенного периода не оказывая существенного влияния на состояние и развитие науки. Подобное происходит тогда, когда принятая теория или программа находится на «подъеме». Успешно развиваясь, они постоянно сохраняют концептуальную и практически-прикладную перспективу, ценность которой в сознании ученых неизмеримо превышает значение аномалии (напр., поставленный в 17 в. дифракционный опыт Гримальди, противоречивший корпускулярной теории света, на протяжении полутора столетий воспринимался как странный, но незначительный факт).

2. Аномалия может рассматриваться как «головоломка» (трудная, но принципиально разрешимая задача), требую-

щая модификации принятой теории – введения добавочных допущений, совершенствования математического аппарата и т. п. (напр., гипотеза Лоренца-Фицжеральда, призванная привести в соответствие результаты опыта Майкельсона – Морли с классической электродинамикой).

3. Аномалия может быть признана контрпримером, указывающим на ложность или ограниченность теории, невыполнимость исследовательской программы. Такое отношение, как правило, связано с «кризисным периодом» в развитии научной дисциплины: быстрым нарастанием количества обнаруженных аномалий, повышением роли альтернативных теоретических систем и гипотез, изменением методологических установок исследований, пересмотром общенаучной или специально-научной картины мира. Чем глубже и полнее разработана теория (исследовательская программа), тем она чувствительнее к аномалии (напр., чем точнее предсказания, тем разительнее их несовпадения с опытными данными). В «кризисные периоды» вводится новая экспериментальная и измерительная техника, повышается психологическая восприимчивость к новым идеям. В конечном счете эти процессы могут привести у научной революции.

Особый тип аномалии – обнаружение противоречий в фундаментальных математических теориях (напр., парадоксы теории множеств) или нереализуемости универсальных программ (напр., программы Д. Гильберта), а также при поиске общих доказательств теорем. Такие аномалии обнаруживаются не при помощи экспериментов, а специальными методологическими процедурами (напр., доказательством формальной непротиворечивости), конструированием абстрактных объектов, выполняющих условия искомого доказательства, но противоречащих его заключению и т. д.

Исторический анализ аномалий имеет многоаспектный характер и затрагивает не только содержание научных теорий и его изменение, но весь социокультурный контекст, в котором это изменение происходит: научные традиции и психологию восприятия новых идей и их критику в рамках научных сообществ, социологические особенности этих сообществ, обусловленные социальными, институциональными, этическими, идеологическими и др. факторами.

Лит.: *Лакатос И.* Доказательства и опровержения. М., 1967; *Он же.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1974; *Степин В. С.* Становление научной теории. Минск, 1976; *Дорфман Я. Г.* Всемирная история физики с древнейших времен до конца 18 в. М., 1974; Progress and Rationality in Science. Dordrecht, 1978.

В. Н. Порус

АНОМИЯ (фр. anomie, англ. anomy, от греч. ἀ – отрицательная частица, νόμος – закон) – состояние общества, в котором те или иные области социальной жизни, типы социальных отношений и поведения людей выпадают из сферы нормативного регулирования со стороны общества, когда отсутствуют необходимые для этого нормы, или когда значительная часть граждан не считает обязательным следовать существующим нормам. Аномия фиксирует разрыв между целями и ожиданиями, одобряемыми в обществе, с одной стороны, и реальными средствами их реализации – с другой.

Термин «аномия» встречается уже в конце 16 – нач. 17 в. как пренебрежение божественным законом. Как социологическая категория «аномия» введена ***Э. Дюркгеймом***. В отсутствии коллективных установлений, необходимых для нормального функционирования социальных структур, Дюркгейм видел не частный недостаток, а болезнь, поражающую промышленное общество. Поощряемые обществом ценности индивидуального успеха сталкиваются с неравенством в средствах и ресурсах их осуществления, что порождает ***конфликт*** и аномию. Р. Мертон утверждал, что в высококонкурентном, сегментированном обществе существует атмосфера взаимного недоверия, социальной дезорганизации, когда общие ценности погружены в неразбериху частных интересов, а само общество представляет собой арену для «соперничающих обманов».

По мнению Мертона, аномия есть следствие рассогласования между двумя элементами ценностно-нормативной структуры общества: между культурно предписанными и определенными целями и интересами людей, с одной стороны, и социально санкционированными путями и способами их осуществления – с другой. Акцент на цели, если он не уравновешивается соответствующим акцентом на социально предписанные методы и средства, приводит к тому, что поведение людей деморализуется, а общественная система дезинтегрируется. Согласно ***Т. Парсонсу***, распространение аномии противоположно институционализации, оно означает разрушение любого нормативного порядка, основанного на институциональном закреплении ролевых ожиданий и соответствующих санкций.

Одна из причин аномии – рассогласование нормативного и институционального аспектов правового порядка, системы социальных норм и системы социальных учреждений. Акцент на институты нередко сопровождается снижением императивной значимости законов, норм, правил, и, следовательно, ведет к аномии. Принадлежность индивида к институту, имеющему специфические интересы, и необходимостью руководствоваться в своей деятельности нормами и предписаниями общепринятых установлений нередко ставит его в ситуацию не просто вынужденного выбора, а вынужденной аномии. В этой связи Ж. Делез ввел различение двух способов поведения и мышления индивида, основанное на институтах и на законах; превалирование институционального начала делает законы, связывающие и морализующие действия, бессильными и бесполезными, заменяя систему прав и обязанностей динамической моделью действий власти и силы. См. также ***Девиантное поведение***.

В. М. Быченков

АНОНИМНЫЙ КОММЕНТАРИЙ К ПЛАТОНОВСКОМУ «ТЕЭТЕТУ» – уникальный памятник комментирования Платона в эпоху ***среднего платонизма***. Дошел на папирусном свитке 1-й пол. 2 в. н. э., который египтолог Л. Борхардт приобрел в Каире в 1901 и передал в Королевский музей Берлинской академии наук (pap. 9782). Текст сохранился только к части диалога (142a-158a). Автор – платоник, усвоивший ряд стоических и перипатетических положений; позиция его в основном совпадает с позицией Алкиноя в его «Учебнике платоновской философии». Комментарий представляет собой элементарное разъяснение текста Платона с помощью парафраз, грамматических и реальных толкова-

ний. Предмет «Теэтета», согласно комментарию, - простое несоставное знание, и в связи с этим обсуждается проблема критерия (2, 11-23). По поводу 143d излагается учение о первичной склонности, приязни (οἰκείωσις): приязнь к самому себе – естественна и неосознанна, а приязнь к ближнему – хотя и естественна, но сознательна (5, 18-8, 6). Комментатор спорит с эпикурейцами и стоиками, согласно которым из чувства приязни возникает справедливость, подчеркивая, что справедливость возникает из уподобления божеству (7, 17-19). Об интересе комментатора к математическим пассажам Платона свидетельствует подробный анализ 147d-148b (25, 37-44, 40). Комментатор признает природные понятия (φυσικαὶ ἔννοιαι), которые в силу своей неотчетливости нуждаются в разъяснении (46, 43-49); одаренный от природы человек полон отчетливыми общими понятиями (κοιναὶ ἔννοιαι – 47, 19-21); «майевтический» метод обучения Сократа призван раскрыть эти «природные» понятия, опираясь на учение о знании-припоминании (47, 27-48, 7; ср. 56, 14-31 со ссылкой на Men. 87b и 57, 15-22 со ссылкой на Symp. 206c). В связи с платоновской критикой Протагора 151e слл. комментатор (61, 1-45, ср. 63, 1-40) отвергает пирроновский релятивизм (πάντα πρός τι), не признающий никакого критерия истины – ни разума (λόγος – Платон, Аристотель), ни истинного представления (ἀληθὴς φαντασία – Эпикур), ни убедительного (πιθανή – Карнеад), ни постигающего (καταληπτική – стоики). Комментарий к «Теэтету» входил в курс философского обучения наряду с др. диалогами (ср. упоминания в тексте диалогов «Федон» (48,7-11), «Тимей» (35,10-12) и «Пир» (70,10-13).

Текст: Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet, bearb. von H. Diels und W. Schubart. B., 1905.

Лит.: *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977, p. 270-271, 279, 289-290, 299, 329.

Ю. А. Шичалин

АНСЕЛЬМ (Anselmus) Бесатский, Перипатетик (после 1020, Бесата, Ломбардия – между 1054 и 1067) – средневековый итальянский диалектик, ритор, гуманист. Его тождество с епископом Ансельмом II Луккским (1073-86) остается догадкой без документального подтверждения. О нем известно только по дошедшей в двух списках комической инвективе Rhetorimachia с примыкающими к ней письмами. Там мы узнаем, что Ансельм Бесатский учился теологии и «грамматике» в соборной школе Милана, диалектике и риторике у Дрогона из Пармы и его ученика Сихельма; чиновником (капелланом и нотариусом) миланской канцелярии императора Священной Римской империи Запада Генриха III объездил Европу, повсюду прогремев диалектико-риторическим искусством. «Риторимахия», задуманная как иллюстрация риторических теорий древних и самого Ансельма в его не сохранившемся трактате «О материи искусства» (De material artis), - гротескное по стилю смешение житейско-нравственной, эротической, религиозно-мистической, волшебно-магической и криминальной тематики; сочинение сцеплено властно-учительным тоном и целью обвинить некоего Ротиланда, кузена Ансельма, во всех мыслимых грехах, пороках и безобразиях от ворожбы до уголовщины. Обвиняемый «обесчестил Христово творение, подорвал закон, унизил род человеческий» настолько, что утратил свободу воли и грешит по необходимости. Ансельм признает, что неотвратимый поступок не грех, но «хотя грешить тебе необходимо, однако на путь этот ты вступил не по необходимости, и не дай ты себе опуститься до дна, ты все еще наслаждался бы той свободой» (III 6). Упиваясь казуистикой, Ансельм (пародийно?) опровергает аристотелевский принцип непротиворечия примером того, как черное и белое сливаются в серое, а животное и разумное сочетаются в одном и том же человеческом существе (I 17). Игровые разоблачения демонизма и еретичества у Ансельма, его вольная риторико-диалектическая игра – причудливый, еще недостаточно осмысленный памятник староитальянского гуманизма накануне его подавления в церковной реформе Григория VII.

Соч.: Gunzo Grammaticus, Epistola ad Augiennses, und Anselm von Besate, Rhetorimache, hrsg. von K. Manitius. Weimar, 1958.

Лит.: *Dummler E.* Anselm Der Peripatetiker. Halle, 1872.

В. В. Бибихин

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (Anselmus Cantuariensis) (1033, Аоста, Италия – 21 апреля 1109, Кентербери) – средневековый теолог и философ, часто называемый «отцом схоластики»; представитель ***августинианства***. Был монахом (1060), приором (1062), затем аббатом (1078) бенедиктинского монастыря в Ле Бек, с 1093 – архиепископом Кентерберийским.

Ансельм – один из наиболее ярких представителей средневекового реализма. Согласно Ансельму, объекты, соответствующие общим понятиям, таким как «человек», «животное» и т. п., т.е. виды и роды, реально существуют наряду с конкретными людьми или животными. Кто не может понять, как несколько индивидов составляют одного «человека», тот никогда не поймет, как один Бог может быть в трех Лицах.

Только в Боге, утверждает Ансельм, сущность и бытие тождественны. Мир в целом и все вещи в мире получают бытие от Бога. До акта творения то, что должно быть сотворено, предсуществует в Боге в образе его Идей. Идеи не творятся Богом, они суть мысли Бога и потому вечно существуют в его уме. Все сотворенное получает существование действием Слова: Бог «сказал», и предсуществующее в виде идей творение обретает реальное существование. Творческое Слово отличается от человеческих слов; но если все же сравнивать его с ними, то скорее всего это Слово можно уподобить внутреннему слову (представлению о вещи), общему для всех людей, независимо от того, на каком языке они говорят.

У человека есть два источника знания: вера и разум. Познание для христианина начинается с акта веры: факты, которые он хочет понять, даны ему в Писании. Не понимать, чтобы верить, но верить, чтобы понимать, следует христианину. Между слепой верой и непосредственным видением Бога есть среднее звено – понимание веры, и такое понимание достигается с помощью разума. Разум не всегда способен постичь то, что является предметом веры, но он может обосновать необходимость веры в истины Откровения. Важнейшей его задачей является доказательство существования Бога.

Ансельму принадлежат четыре доказательства бытия Бога. В трех из них, представленных в трактате «Монолог», существование Творца доказывается a posteriori, исходя из рассмотрения творений. В основе этих доказательств лежат

две предпосылки: (1) все творения отличаются друг от друга степенью обладания каким-либо совершенством, (2) вещи, наделенные совершенством в разной степени, получают свои относительные совершенства от совершенства как такового, совершенства в наивысшей степени.

Первое доказательство исходит из того, что всякая вещь является благой, и хотя блага различны, но они единообразны именно как блага, как то, что приносит какую-либо пользу. Но вещи не являются одинаково благими, и ни одна из них не обладает всей полнотой блага. Они благи, поскольку в большей или меньшей степени причастны Благу самому по себе, причине всех частичных, относительных благ. Это Благо должно существовать: ведь существование вещей, которые имеют благо, предполагает существование того, что есть Благо. Благо само по себе есть наивысшее Бытие, и это Бытие мы называем Богом.

Второе доказательство исходит из того, что все вещи существуют благодаря некоторой причине их бытия. Но есть ли единая причина бытия у всех вещей, или их много? Если причин много и они существуют сами по себе, то в них есть нечто общее: «существовать благодаря самому себе», и эта общая природа и есть единая причина их бытия. Предположение о том, что многие причины взаимно производят друг друга, нелепо: никакая вещь не существует благодаря тому, чему она дает бытие. Поэтому есть только одна причина, существующая сама по себе.

Исходный пункт третьего доказательства – констатация различных степеней совершенства в вещах. Градация совершенств не может быть бесконечной, поскольку число вещей конечно; поэтому с необходимостью существует природа, которая превосходит все и не превосходится ничем. Доводы, аналогичные приведенным во втором доказательстве, убеждают в том, что есть только одна наисовершеннейшая природа.

В онтологическом доказательстве, изложенном в трактате «Прослогион», ставится задача показать, что понятие бытия фактически, хотя и неявно содержится в понятии «Бог». На понятийном уровне представление о Боге может быть выражено формулой: «то, больше чего нельзя помыслить». Каждый, даже безумец, отвергающий Бога, понимает смысл этого выражения, следовательно, оно есть в его понимании. Но оно не может быть в одном только понимании, но существует и реально. Ведь если оно есть только в понимании, то можно помыслить его же, но реально существующим, а это больше, чем быть им просто в понимании. В последнем случае «то, больше чего нельзя помыслить», было бы тем, больше чего можно было бы помыслить, что приводит к противоречию. Следовательно, «то, больше чего нельзя помыслить», существует и в понимании, и реально.

В данном доказательстве предполагается, во-первых, что человек способен непосредственно, не восходя постепенно по лестнице сотворенных вещей, соприкоснуться с Первым бытием, во-вторых, что такое соприкосновение может произойти и в сфере мысли (как и все христианские мыслители, Ансельм считал, что основной путь Богопознания – это путь религиозного опыта, а не чисто интеллектуальной деятельности). Некоторые из последующих мыслителей (***Бонавентура***, ***Декарт***) разделяли эти предпосылки Ансельма, другие (***Фома Аквинский***, ***Кант***) их отрицали.

Понятие истины Ансельм распространял на все вещи: нечто истинно, если оно таково, каким должно быть согласно своей идее в Боге. На этом основано и его учение о свободе воли человека и грехопадении, изложенное в трактатах «Об истине» (De veritate), «О свободе выбора» (De libertate arbitrie) и «О падении Диавола» (De casu diaboli). Свобода воли, по Ансельму, отнюдь не состоит в возможности выбора между добром и злом, ибо в этом случае Бог и добрые ангелы оказались бы лишенными свободы. Воля всякого разумного существа может иметь двоякую направленность: к пользе и к справедливости. Первое стремление неотделимо от воли: все полезное является желанным; сама природа с необходимостью вынуждает нас желать полезного для себя. Воля, стремящаяся к полезному, несвободна. Свобода воли проявляется в стремлении к справедливости. Справедливость – это правильное (истинное, т.е. должное) направление воли, сохраняемое ради него самого, а не ради каких-либо преимуществ. Правильное направление воли заключается в том, чтобы желать только того, чего желает Бог. Пока человек сохраняет правильное направление воли, он свободен. Поскольку в стремлении к справедливости человек ничем не детерминирован, ничто не могло бы вынудить его отказаться от правильного направления, которое было сообщено его воле по милости Бога в момент творения; только от его собственного решения зависело, сохранять его или нет. Грехопадение означало утрату свободы, восстановление которой было бы невозможным без искупительной жертвы Христа.

«Cur Deus homo» (Почему Бог человек?) – заглавие одного из трактатов Ансельма, в котором он пытается рациональными доводами обосновать необходимость искупления. Бог в силу своей справедливости должен был спасти человека, но оскорбление, нанесенное свободной волей человека, возомнившего себя равным Богу, должно быть возмещено. Если в учении Ансельма о человеческой свободе центральное место занимает понятие справедливости (или, что то же самое, любви к Богу), то в учении о спасении – понятие сатисфакции. Удовлетворение за грех свободного существа должно было быть принесено также свободным существом, но тварное существо, порабощенное грехом, такого удовлетворения Богу принести не может. Это в состоянии сделать только Бог; но так как согрешил не Бог, а человек, то Бог должен стать человеком и произойти от Адама. Богочеловек (Христос) должен был принести свою жизнь в жертву во искупление грехов не по необходимости, а по свободному согласию.

Соч.: MPL, t.158-159. Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omni, vol. I-VI, ed. F. S. Schmitt. Stuttg. – Bad Cannstatt, 1968. в рус. пер.: Соч. М.,1995.

Лит.: *Koyre A.* L'idée de Dieu dans le philosophie de S. Anselme. P., 1923; *Barth K.* Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Z., 1958; *Southern R. W.* Saint Anselm and his Biographer. Cambr., 1963; *Henry D. P.* The Logic of St. Anselm. Oxf., 1967; Sola ratione. Anselm Studien für Dr. h. c. F. S. Schmitt zum 75. Geburtstag, hrog. H. Kohlenberger. Stuttg., 1970; *Hopkins J. A.* Companion to the Study of St. Anselm. Minneapolis, 1972; Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Bd 1-5. Fr./M., 1969-76; *Brecher R.* Anselm's Argument. The Logic of Divine Existence. Gower, 1985; *Rohls J.* Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker. Gütersloh, 1987.

В. П. Гайденко

АНТА-АНАНТА-ВАДА – см. ***Пуббантакаппики***.

АНТАГОНИЗМ – неразрешимое в данных условиях противоречие. Различаются социальные и индивидуальные антагонизмы. Социальные антагонизмы занимают существенное место в марксистской социальной философии (историческом материализме), с т. зр. которой первопричины таких противоречий коренятся в частной собственности. Поэтому классовая борьба как форма разрешения социальных антагонизмов свойственна всей истории вторичной общественной формации и завершается революционным преобразованием общественного строя. Начавшаяся во 2-й пол. 20 в. глобализация экономики снимает остроту антагонистического противостояния труда и капитала в развитых странах (в первую очередь за счет неэквивалентного обмена с зависимыми от них странами). Но этот процесс не разрешает социальные антагонизмы, воспроизводящиеся в мировой системе. Индивидуальные антагонизмы обнаруживают себя в интернационализации организованной преступности, коррупции, в экстремизме и т. п. В конечном счете индивидуальные антагонизмы обусловлены социальными причинами: отчуждением человека от собственности, власти и культуры.

Ю. К. Плетников

АНТАХКАРАНА (санскр. antaḥkaraṇa – внутренний инструментарий) – в индийской философии единство ментальных способностей, отличных, с одной стороны, от духовного начала, с другой – от 10 ***индрий***. В санкхье антахкарана включает 3 компонента: ***буддхи***, ***аханкару*** и ***манас***. По «Санкхья-карике», антахкарана, в отличие от индрий, действующих лишь в настоящем времени, имеет дело с объектами всех трех времен; индрии сами составляют его объект и соотносятся с ним как двери со стражами; они готовят для него познавательный материал, который он передает (при этом манас и аханкара «подчинены» буддхи) Пуруше (ст. 33, 35-36). В веданте антахкара включает, помимо трех названных начал, также ***читту***. По «Таттвабодхе» Шанкары, именно антахкарана является «местонахождением» неведения-***авидьи*** (ст. 38). Сам антахкарана также получает различную локализацию: у Шанкары манас соотносится с горлом, буддхи – с ртом, аханкара – с сердцем, читта – с пупом, у Сурешвары весь антахкарана помещается в сердце. Именно благодаря связи с антахкараной индрии становятся достаточно «прозрачными» для отражения своих объектов.

В. К. Шохин

АНТИГОН из Кариста (Ἀντίγονος ὁ Καρύστος) (3 в. до н. э.) – греческий писатель, автор работ о произведениях искусства и о животных, а также парадоксографического трактата (в настоящее время его атрибуция поставлена под сомнение). Составил «Жизнеописания» философов разных направлений, послужившие источником для ***Диогена Лаэртия*** и эпикурейца ***Филодема***. Параллельные пассажи имеются также у Афинея.

Соч.: Paradoxographorum Graecorum Reliquiae, ed. Giannini. Mil., 1967, p. 31-109; Antigonus Carystius. Rerum mirabilium collecto, ed. o. Musso. Napoli, 1986.

Лит.: *Wilamowitz-Moellendorff U.* von. Antigonos von Karystos. B., 1881.

А. В. Пахомова

«АНТИ-ДЮРИНГ» - название, под которым вышло русское издание произведения Ф. Энгельса «Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом» («Herrn Eugen Duehring's Umwaelzung der Wissenschaft». Lpz., 1878). Первоначально публиковалась в виде серии статей в немецкой социал-демократической газете «Vorwaerts» с января 1877 по июль 1878.

Книга написана в форме критического анализа воззрений немецкого философа Дюринга, получивших некоторое распространение в рядах германской социал-демократии, с целью показать несостоятельность его претензий на якобы совершенный им переворот в философии и науке и его выступлений против марксизма. Полемика с «незначительным противником» позволила Энгельсу систематически изложить марксистские взгляды, основанные на последовательном проведении линии материализма и диалектики при решении проблем бытия и познания природы, общества и человека. В книге три отдела: философия, политическая экономия, социализм. Им предпослано введение, посвященное истории возникновения научного социализма. Прежде всего Энгельс отмечает ущербность метода, используемого Дюрингом, - метода мысленного конструирования действительности из априорно принятых принципов. Выведение действительности из понятия Энгельс называет идеологией, противостоящей науке, для которой принципиален результат, а не исходный пункт исследования. Мир един не потому, что его мыслят единым. Его единство объективно и состоит в его материальности, что доказывается длительной историей развития философии и естествознания. Исходя из данных истории философии и современного ему естествознания, Энгельс дает диалектико-материалистическую трактовку категорий пространства, времени, движения, защищает науку, в частности теорию ***Ч. Дарвина***, от ретроградной критики Дюринга. Он показывает, что в своем движении наука все более полно раскрывает объективную диалектику природы, что диалектика не навязывается ей философией, а вытекает из данных самой науки. Энгельс убежден, что именно диалектическое мышление соответствует естествознанию того времени, что вечных, твердо установленных истин, на которые ориентирован Дюринг, не так уже много в науке. По его мнению, наука в основном оперирует относительными истинами. Тем более это касается наук об обществе, отражающих изменчивую историческую реальность, взаимоотношение и борьбу общественных классов. В подходе к общественным процессам Энгельс противопоставляет априоризму Дюринга принцип историзма, применив его непосредственно к анализу морали и права. В классовом обществе сосуществуют кодексы морали разных классов. Но та мораль более «истинна» и прогрессивна, которой принадлежит будущее. Идея равенства в буржуазном праве выражала требование уничтожения классовых привилегий, идея пролетарского равенства – уничтожение самих классов. Признание относительной истинности научного знания не преуменьшает его значения. Лишь руководствуясь знанием о мире, его законах, человек может овладеть им. Свобода есть познанная необходимость и деятельность на основе этого познания. Отдел философии в «Анти-Дюринге» заканчивается характеристикой общих законов диалектики и принципов их применения: они служат методом исследования, а не средством доказательства тех или иных выводов. Прогресс научного познания мира делает излишним какую-то особую систему философии (натурфилософию), оставляя на ее долю теоретико-методологические проблемы.

Но опора философии на науку остается, что явствует из самой книги Энгельса.

Во втором разделе «Анти-Дюринга» наряду с разъяснением основных понятий и проблем политической экономии излагается и отстаивается материалистическое понимание соотношения экономики и политики, роли насилия в истории, происхождения классов. Дюринг считал насилие источником экономического неравенства и обосновывал это положение априорной «логической схемой» взаимоотношений двух изолированных индивидов, один из которых помощью насилия порабощает другого. Энгельс показал, что «робинзонада» не дает адекватного объяснения. Порабощение возникает на определенном уровне развития производства, когда оно становится экономически выгодным. Для появления частной собственности требуются экономические предпосылки, которые создаются не насилием, а развитием производства. Возможности имеющихся в обществе средств насилия также зависят от развитости производства, что наиболее наглядно видно на примере оснащения современных армий. Классы исторически возникали не только путем завоеваний, превращения пленных в рабов, но и в результате разложения первобытной общины, когда люди, выполнявшие определенные функции в органах родового строя, превращали последние в органы политического господства, а сами становились правящим классом. Так что именно экономика является фундаментом политического насилия.

Завершает работу отдел, посвященный истории возникновения и характеристике теоретических принципов научного социализма (коммунизма). Переход от утопического социализма к научному был подготовлен теоретически ***К. Марксом*** и произведен на основе созданных им материалистической диалектики, материалистического понимания истории и теории прибавочной стоимости. Было доказано, что социализм есть продукт противоречий капитализма, который в ходе своего развития накапливает элементы собственного отрицания в виде мощных производительных сил, делающих излишними эксплуатацию и разделение общества на классы, и пролетариата – класса, способного осуществить исторически назревшую задачу смены капитализма социализмом. Новый общественный строй соответствует достигнутому уровню развития производства, устраняет классы и социальные антагонизмы и открывает возможность научного управления общественными отношениями. Переход к социализму – скачок из царства необходимости в царство свободы. Социализм представляется Энгельсу таким общественным укладом, в котором анархия производства сменится планомерностью, нивелируется противоположность города и деревни, умственного и физического труда, труд превратится в первую жизненную потребность, политика – в управление вещами и производственными процессами, произойдет отмирание государства, будет обеспечено всестороннее развитие личности и т. д. В творческом наследии Маркса и Энгельса данная работа является единственным систематическим изложением всех трех составных частей марксизма.

В. Ж. Келле

АНТИКЛЕРИКАЛИЗМ (от греч. ἀντί – против и лат. clericalis – церковный), общественно-религиозное движение, направленное против ***клерикализма***. Наибольшее развитие антиклерикализм получил в средние века, когда выступления против господствующей Католической церкви в Европе слились с антифеодальной борьбой. Все ереси того времени – плебейско-крестьянские и бюргерские, пантеистичсекие и дуалистические – имели антиклерикальную направленность. Резкой критике подвергались прежде всего политическая деятельность и социальная роль церкви, а также пороки общества и государства, функционировавших на основе церковных установлений. Так, антиклерикальные выступления крестьян и городских низов обычно включали требования социально-экономического равенства. При этом антиклерикализм получал религиозное обоснование (***Д. Уиклиф*** и ***Я. Гус***); обряды и организация церкви, пороки духовенства, особенно монашества, обличались под лозунгом возврата к истинной, апостольской вере раннего христианства. Эта традиция заметно усилилась в эпоху Возрождения и Реформации, когда антиклерикализм все чаще получал философское, светское обоснование. Именно выступления его последователей служили отправным пунктом для развертывания борьбы за веротерпимость. В Новое время критика клерикализма стала связываться не только с борьбой за свободу совести, но и с опровержением основ теистических концепций (Дж. Локк, У. Коллинз, П. Бейль, Дж. Толанд, Ф. Вольтер). Еще дальше пошли французские материалисты 18 в., которые обосновывали необходимость философского анализа ***религии*** с целью выявления ее социальной, гносеологической и нравственной несостоятельности. Но к кон. 18 в. обнаружились негативные последствия такого антиклерикализма. Они проявились не только в игнорировании и поверхностном понимании идеологами буржуазной революции религии как массового сознания (концепция «обмана»), но и в попытках насильственно ликвидировать церковь как социальный институт, в разрушении храмов и памятников культуры; в снижении интереса к философскому, теоретическому осмыслению религиеведческой проблематики. В современную эпоху антиклерикализм выступает как одна из форм борьбы за демократические свободы и идеалы гуманизма. Хотя значение его в наст. время несопоставимо с тем, какое оно имело прежде, течение это сохраняет свою актуальность, особенно в свете новейших проявлений теократизма, напр. в исламском фундаментализме (см. ***Фундаментализм религиозный***). Антиклерикализм не обязательно связан с ***атеизмом***, он нередко проявляется и в среде верующих, которые выступают против прямого участия церкви в политике.

Ф. Г. Овсиенко

АНТИНОМИИ ОТНОШЕНИЯ ИМЕНОВАНИЯ – антиномии, возникающие в ситуациях именования при применении правила замены равного равным (принципа взаимозаменимости).

Напр., в предложении «Птолемей считал, что Солнце вращается вокруг Земли», замена выражения «Солнце» на равное ему выражение «центральное тело солнечной системы» приводит к логичному утверждению «Птолемей считал, что центральное тело солнечной системы вращается вокруг земли». Такие нарушения обнаружил ***Г. Фреге*** в контекстах с косвенной речью. Позднее было обнаружено, что аналогичные антиномии имеют место и в контекстах без косвенной речи.

Дальнейшие логико-семантические исследования привели к выводу, что нарушение принципа взаимозаменимости

связано с вхождением в предложение двух основных групп выражений. Во-первых, глаголов типа «знает», «верит», «считает», «любит» и т.п., представляющих личностное отношение субъекта к объекту; в основном это эпистемические и эмоциональные глаголы (они получили в современной логике название пропозициональных установок (propositional attitudes), а контексты, их содержащие – контекстов с пропозициональными установками). Во-вторых, выражений, порождающих модальные контексты, особенностью которых является вхождение в их состав модальных терминов (операторов) типа «возможно», «необходимо», «случайно» и т. п. Все контексты, в которых нарушается принцип взаимозаменимости (правило замены равного равным), принято сейчас называть неэкстенсиональными контекстами (термин введен ***Р. Карнапом***).

Для устранения антиномий отношения именования предлагались различные методы. Наиболее радикальным решением проблемы было бы употребление чисто экстенсионального языка, в котором отсутствуют неэкстенсиональные контексты. Для этого необходима эффективная процедура перевода на экстенсиональный язык всех неэкстенсиональных контекстов. Но такая процедура не известна.

Г. Фреге предложил считать, что в косвенных контекстах имена в придаточной части предложения имеют особый тип вхождения – косвенное вхождение, при котором денотатом как всего придаточного предложения в целом, так и имен в его составе, становится то, что было соответственно смыслом предложения или сингулярного термина при его прямом вхождении. (подробнее см. ***Именования теория***). Близким к решению Фреге является решение А.Черча. Он согласен с Фреге в том, что имена в неэкстенсиональных контекстах имеют денотат, отличный от их денотата при прямом вхождении, и что этим новым денотатом является то, что было смыслом имени при прямом вхождении. Но Черча не устраивает следующее отсюда нарушение принципа однозначности, поэтому он предлагает ввести какое-либо средство записи, позволяющее отличать имена при косвенном вхождении от имен при прямом вхождении - аналогично тому, как используются кавычки для указания на автономное использование имени. Однако, устраняя многозначность имен, этот подход сохраняет остальные недостатки фрегевского решения проблемы.

У. Куайн, так же как и Фреге, принимает, что в неэкстенсиональных контекстах имя, находящееся в области действия модального оператора или пропозициональной установки, не имеет своего обычного денотата. Но он, в отличие от Фреге, считает, что в этом случае имя не имеет вообще никакого денотата. При таком подходе антиномии, разумеется, устраняются, но слишком дорогой ценой - путем полного запрета замены имен в любых неэкстенсиональных контекстах.

Решение Б. Рассела состоит в том, что он трактует большинство собственных имен (сингулярные термы) как определенные дескрипции. А определенные дескрипции «сами по себе» не имеют значения – значение есть только у предложения, в состав которого входит определенная дескрипция. В таком случае принцип взаимозаменимости по Б. Расселу (также как и по У. Куайну) вообще оказывается неприменимым к соответствующим именам.

Р. Карнап предлагает для решения данной проблемы использовать разработанный им метод экстенсионала и интенсионала. При применении этого метода антиномии отношения именования не возникают, а для неэкстенсиональных контекстов существуют особые правила замены обозначающих выражений (десигнаторов), а именно в интенсиональных контекстах, которыми являются модальные контексты, условием замены является тождество интенсионалов заменяемых десигнаторов, а в интенсиональных контекстах с пропозициональными установками – интенсиональный изоморфизм. При этом тождество интенсионалов заменяемых десигнаторов действительно оказывается достаточным и необходимым условием правильной замены в модальных контекстах, но интенсиональный изоморфизм для контекстов с пропозициональными установками в ряде случаев не является ни достаточным, ни необходимым.

Значение и смысл (или их аналоги – экстенсионал и интенсионал) имени (или другого значащего выражения – десигнатора, терма и т. п.) в контекстах с пропозициональными установками часто зависят от субъекта, так как пропозициональные установки выражают знание, мнение, эмоции и т. п. субъекта. Поэтому, чтобы тождество смыслов и/или значений (экстенсионалов и/или интенсионалов) заменяемых выражений оказалось адекватным условием правильной замены значащих выражений в области действия пропозициональных установок, необходимо учитывать субъективные смысл и значение. В определенной степени это возможно в прагматике и интенсиональной логике Р. Монтегю, где экстенсионал и интенсинал терма зависят от точки соотнесения (point of view), в состав которой входит субъект. См. лит. к ст. ***Именования теория***.

Г. В. Гриненко

АНТИНОМИЯ (в методологии науки) — контрадикторное противоречие между двумя суждениями, каждое из которых считается в равной степени обоснованным или логически выводимым в рамках некоторой концептуальной системы (научной теории). Антиномия отличается от противоречия, возникшего в результате ошибки в рассуждении (доказательстве) или как следствие принятия ложных посылок. Ошибки и заблуждения такого рода могут в принципе быть вскрыты и устранены средствами самой теории (вместе с ее логикой), тогда как для устранения антиномии требуется более или менее значительное изменение этой теории, либо ее логики, либо того и другого вместе. Часто такие изменения ведут к дальнейшему развитию данной области научного знания и ее формальнологического аппарата. В этом смысле антиномии, их обнаружение и устранение являются стимулами и важными моментами развития науки. Возможны различные исследовательские стратегии разрешения (устранения) логического противоречия, в форме которого выступает антиномия. Наиболее важны три из них.

Первая заключается в том, что, не ставя под сомнение истинность теоретических оснований вывода, исследователь прибегает к такой модификации логической теории вывода, при которой антиномические формулы вида «*p* и не-*p*» интерпретируются как выполнимые или даже общезначимые (тождественно-истинные); при этом не нарушается логический закон запрещения противоречия. Это возможно в тех случаях, когда логические функции (конъюнкция, отрицание и др.), участвующие в этих формулах, получают

«неклассическую» (недвузначную) интерпретацию; т. о., логический аппарат теории вывода обогащается по сравнению с «классическим» новыми логическими функциями и соответственно логическими правилами, позволяющими более тонко, дифференцированно отображать логические отношения между высказываниями о каком-либо специфическом фрагменте действительности. Примером подобной стратегии является «дирекционная» четырехзначная логика Л. Роговского, позволяющая так формализовать высказывания о механическом движении тела, что известная с античности антиномия «движущееся тело находится и одновременно не находится в данном месте» включается в число доказуемых (истинных) формул с сохранением непротиворечивости данной логической системы. Так, в логике Роговского доказуема равнозначность таких высказываний: «начинает быть так, что *p*, или перестает быть так, что *p*» и «*p* и одновременно не-*p*», где *p* — высказывание «тело с находится в месте 1 в момент времени *t*». Так, антиномия движения перестает пониматься как формально-логическое противоречие (а счет введения логических операторов «начинает быть так, что...» и «перестает быть так, что...», эксплицирующих «переходные состояния», что позволяет в полном объеме использовать логическую теорию вывода при анализе высказываний о движении. Подобная элиминация антиномии не означает ее содержательного разрешения и не подменяет собой анализ движения. В современной формальной логике успешно развивается направление, связанное с разработкой логических систем, в которых позволяется оперировать формулами, имеющими вид антиномии («паранепротиворечивые логики»).

Вторая стратегия заключается в том, что выявленная антиномия рассматривается как индикатор логической несовместимости некоторых теоретических гипотез, одновременно используемых для объяснения определенных явлений. Такие ситуации возникают в ходе эволюции естественнонаучных и обществоведческих дисциплин, когда предлагаются различные, в том числе альтернативные, теоретические конструкции, ни одна из которых до известного момента не в состоянии непротиворечиво объяснить все результаты экспериментов и наблюдений в данной эмпирической области, однако успешно «работают» в более узком кругу фактов и согласуются с общей научной «картиной мира». До тех пор, пока противоречащие друг другу гипотезы остаются в равной степени подтвержденными опытом, ученые вынуждены мириться с подобными антиномиями. Выбор одной из таких гипотез в качестве инструмента исследования может осуществляться по соображениям удобства, простоты, согласованности с другими теориями и гипотезами, эвристичности и т. п. Преодоление антиномической ситуации требует «сдвига равновесия» между опытными обоснованиями альтернативных гипотез, достигаемого за счет увеличения количества и качества экспериментальных проверок, логического анализа предпосылок, неявно участвующих в образовании антиномии и т. д. Однако эмпирические критерии выбора из таких гипотез все же не могут быть абсолютизированы, поскольку даже из опровержения одной из гипотез не следует истинность другой. Кроме того, согласно тезису Дюгема—Куайна, опровержение одной отдельно взятой гипотезы и даже теории невозможно (опровергается определенная совокупность или система гипотез и нельзя сказать, какая именно гипотеза из этой совокупности несет ответственность за конфликт с опытными данными). Такого рода антиномии достаточно долго сохраняются в корпусе научного знания; это побуждает логиков разрабатывать такие системы логического вывода, которые позволяли бы «заблокировать» вредные последствия, которые могут возникнуть в дедуктивных рассуждениях от временно сохраняющихся противоречий. «Блокировка» формального противоречия чаще всего достигается за счет удаления из числа правил вывода «закона Дунса Скота» ($p \rightarrow \sim p \rightarrow q$) или эквивалентного ему закона $p \wedge \sim p \rightarrow q$) («из противоречия следует любое высказывание»); более кардинальное решение вопроса достигается при изменении самого понятия логического следования, приобретающего интенсиональные характеристики (системы «релевантной логики»).

Третья стратегия основывается на теоретико-познавательном принципе ограниченности сферы применимости системы абстракций и допущений, лежащей в основе теории, в которой возникают антиномии. Такая система иногда может быть сформулирована явно {в виде постулатов или аксиом), что характерно для некоторых математических и физико-математических теорий на высокой ступени теоретической «зрелости»; в иных случаях выявление этой системы связано с нетривиальной методологической работой. Обнаружение антиномий в теориях с невыделенными допущениями и исходными абстракциями является одним из стимулов к формализации этих теорий. После того, как с помощью методов формализации (или без них) исходные абстракции и допущения установлены, задача исследования заключается в том, чтобы выяснить, какие из них ведут к антиномиям, и элиминировать их либо заменить другими, при которых известные антиномии не возникают. Типичным примером такой работы могут служить модификации «наивной» теории множеств, в которой были обнаружены антиномии или «парадоксы» (парадокс Рассела, парадокс Кантора и Бурали—Форти и др.), путем ограничений на принцип «свертывания» («для всякого свойства существует множество предметов, обладающих этим свойством»), являющийся одной из фундаментальных абстракций этой теории. Такие ограничения характерны для теории типов Рассела, аксиоматической теории Цермело—Френкеля; существуют и другие варианты построения теории множеств, свободной от известных антиномий (система Лесьневского и др.). Проблема окончательной элиминации антиномий из какой-либо формализованной теории связана с доказательством ее непротиворечивости. Поиск таких доказательств для фундаментальных теорий сопряжен с решением методологических проблем, вытекающих из второй теоремы К. Геделя, согласно которой непротиворечивость и полноту достаточно богатой формализованной теории нельзя доказать средствами самой этой теории. Поэтому проблема элиминации антиномий оказывается включенной в сложный комплекс метатеоретической методологии.

В ряде случаев антиномии, возникшие в рамках естественнонаучных и социальных теорий, рассматриваются как симптомы их приближения к пределу развития. Такие антиномии могут быть реконструированы из несоответствия предсказаний, вытекающих из теории или ее логических следствий, с опытными данными. Напр., согласно классической теории излучения, по закону Рэлея—Джинса, спектральная плотность излучения должна монотонно возрас-

тать с увеличением частоты. Из этого следует, что полная плотность энергии излучения «черного тела» при всех температурах должна быть бесконечной. Такой вывод противоречит не только здравому смыслу, но и точным экспериментальным измерениям, согласно которым с увеличением частоты спектральная плотность вначале растет, а затем, начиная с некоторого максимального значения, падает, стремясь к нулю, когда частота стремится к бесконечности. Элиминация антиномий излучения «черного тела» была осуществлена М. Планком, который ввел постулат квантованного излучения, позволивший согласовать теоретические предсказания с результатами измерений (вместе с тем ограничивая область применения закона Рэлея—Джинса малыми значениями частот и высокими температурами). Квантовая гипотеза Планка впоследствии легла в основу наиболее фундаментальных представлений о природе вещества и поля, развиваемых квантовой физикой. Другим классическим примером может служить элиминация антиномии, возникшей между предсказаниями максвелловской электродинамики и «планетарной» моделью атома Э. Резерфорда. Это было сделано Н. Бором, предложившим постулат о стационарных орбитах электрона, к которым неприменима электромагнитная теория излучения. Характерно, что развитие квантовой физики было теснейшим образом связано с элиминацией антиномий вплоть до момента, когда этот процесс привел к свободной от формальных противоречий квантовой механике. Т. о., устранение антиномий, указавших пределы применимости и развития классической электромагнитной теории, термодинамики и электродинамики, явилось способом перехода к более фундаментальной физической теории, обосновывающей классическую физику, но вместе с тем раскрывающей новые, ранее недоступные горизонты объяснения физических явлений. Этот процесс является неограниченным; развитие науки необходимым образом связано с обнаружением пределов применимости теорий, о чем и свидетельствуют антиномии. Выбор какой-либо из перечисленных стратегий обусловлен прежде всего объективным состоянием научной дисциплины, степенью ее зрелости, интенсивностью взаимодействия с другими дисциплинами и областями науки.

Лит.: *Клини С.* Введение в метаматематику. М., 1957; *Попович М. В.* Выяснение пределов теории в ходе ее развития. – В кн.: Логика научного исследования. М., 1965; *Френкель А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М, 1966; *Смирнов В. А.* Формальный вывод и логические исчисления. М., 1972; *Костюк В. Н.* Парадоксы: логико-системный анализ. – В кн.: Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник. 1979. М., 1980; *Сидоренко Е. А.* Логическое следование и условные высказывания. М., 1983; *Rogowski L.* Heglowska koncepcja sprzecznosci zmiany i ruchu. – «Studia filozoficzne», 1961, N 6; *Asenjo F.* A Calculus of Antinomies.— «Notre Dame Journal of Formal Logic», 1966, v. 7, N 1; *Jaśkowski St.* Prepositional Calculus for Contradictory Deductive Systems. – «Studia logica», 1969, т. 22.

В. Н. Порус

АНТИНОМИЯ ЧИСТОГО РАЗУМА — (нем. Antinonie der reinen Vernunft) термин кантовской философии, обозначающий состояние раздвоенности чистого разума, а также противоречие его законов, равнодоказуемых положений. Введен в ***«Критике чистого разума»***, однако проблематика антиномий фрагментарно затрагивается Кантом и в его докритических сочинениях, в частности, в диссертациях «Физическая монадология» и «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира». Кант утверждал, что именно антиномии вывели его из «догматического сна». Признание реальности, т.е. неразрешимости антиномии равносильно неприемлемому для Канта тотальному скептицизму как отказу от рациональности вообще. При этом необходимым условием разрешения антиномии является непредвзятое рассмотрение составляющих ее противоположных тезисов («скептический метод»). Антиномичность составляет характерную черту одной из трех отвергаемых Кантом традиционных наук, входящих в состав «частной метафизики» (metaphysica specialis), — рациональной космологии. На основе таблицы категорий Кант выделяет четыре противоречия трансцендентальных идей: «1) мир имеет начало во времени и заключен в пространственные границы — мир не имеет ни начала, ни границ в пространстве, но бесконечен как во времени, так и в пространстве; 2) всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из него, — ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в нем не существует ничего простого; 3) причинность по законам природы не есть единственная причинность, из которой могут быть выведены явления мира в целом. Для их объяснения необходимо признать еще и свободную причинность — нет никакой свободы, но все в мире происходит исключительно по законам природы; 4) в мире есть нечто, что либо как часть мира, либо как его причина есть безусловно необходимая сущность — не существует вообще никакой безусловно необходимой сущности, ни в мире, ни вне мира в качестве его причины» (« Критика чистого разума», A 426-453 / B 454-485).

Излагая доказательства как тезисов, так и антитезисов, Кант подчеркивает, что они не являются софизмами, однако могут быть отвергнуты при изменении посылок. Доказательства ведутся от противного, напр., если допустить, что мир не имел начала во времени, то до настоящего момента прошла бесконечность, однако бесконечность не может пройти, стало быть, сделанное допущение противоречиво и истинно противоположное: мир имел начало во времени и т. п. Ключ к разрешению антиномий — трансцендентальный идеализм как учение о субъективной природе пространства и времени и различении явлений и ***вещей в себе*** (феноменов и ноуменов). Антиномия в свою очередь, может использоваться для подтверждения выводов трансцендентальной эстетики и апагогического доказательства трансцендентального идеализма: если не проводить различия между явлениями и вещами в себе, то разум оказывается самопротиворечивым, что невозможно, а значит это разделение правильно. Окончательное решение вопроса Кантом состоит в том, что тезисы и антитезисы двух первых (математических) антиномий ложны, тогда как и тезис, и антитезис третьей и четвертой антиномий (динамических) могут (причем это остается не более чем возможностью) быть истинными, при условии их разнесения, соответственно, в мир ноуменов и феноменов. Т. о., с одной стороны, противоречивость разума оказывается мнимой, а с другой — рациональная космология лишается всякой внутренней достоверности.

В. В. Васильев

АНТИОХ (Ἀντίοχος) Аскалонский (130—120 до н.э., Аскалон в Палестине — вскоре после 69 до н. э.) — философ-платоник. Организовал в Афинах свою школу, называвшуюся «древней Академией», как сообщает в «Бруте» (315) Цицерон, слушавший Антиоха в 79 (sex menses cum Antiocho veteris Academiae... philosopho fui).

Учителя Антиоха — стоики Мнесарх (Numenius, frg. 28, 13 des Places) и Дардан (Cic, Lucullus 69), хотя мы не можем сказать, принадлежал ли когда-нибудь Антиох формально к стоической школе. Глава Академии ***Филон из Ларисы***, открытый разрыв с которым произошел ок. 87—86, отрицал «неортодоксальность» академического скепсиса и стремился показать единство Академии, тогда как Антиох, полемизируя с ним в сочинении «Σώσος» (вероятно, по имени одного из собеседников — стоика Соса Аскалонского), подчеркивал необходимость вернуться к искаженному скептиками, начиная с Аркесилая, учению Древней Академии, к которой помимо Платона, Спевсиппа, Ксенократа и Полемона Антиох относил Аристотеля и Теофраста. Ок. 87—84 — Антиох в Александрии, где знакомится с Лукуллом. В Афинах вел занятия в Птолемейоне (Cic, De fin., V 1 sqq.). Среди его знаменитых учеников — помимо ***Цицерона*** и Лукулла —***Варрон***. Написал «Канонику» (Sext. Emp. Adv. Math. VII 201); Плутарх упоминает его сочинение «О богах» (Lucullus 28, 8); Цицерон (De nat. Deorum, I 16) говорит о некоем сочинении Антиоха, где утверждалось, что стоики и перипатетики едины на деле и расходятся только на словах. О других сочинениях Антиоха сведений нет. Его учение — при практически полном отсутствии греческих источников восстанавливаемое по Цицерону — обнаруживает явные стоические и перипатетические черты.

Как и стоики, Антиох считает, что есть два начала — активное и пассивное, сила и материя, из которых образуются тело и качество (Acad. I 24); одни качества начальные и простые, другие — вторичные и составные. Начальные качества, или первопричины, суть огонь и воздух (активные) и вода и земля (пассивные): из них составляются все виды одушевленных существ и неодушевленных предметов; из «пятого элемента» (аристотелевского ***эфира***) образуются разумные души и звезды (ibid., 26). Сила, активное начало, есть душа мира (платоновская), ум, мудрость, бог и промысл, который проявляется как необходимость и случай (ibid., 28-29).

Критерий истины имеет начало в ощущениях, но все же это не само ощущение, а то из постигнутого им, чего не может поколебать разум; но сам разум есть «источник чувств» и чувство, от природы имеющее способность обращаться к тому, что приводит его в движение (Lucull., 30). В конечном счете, по уточнению Зенона, критерием является «постигающее представление» (Acad. I 30, 41—42). Понятия, этимологии, суждения, определения, доказательства и правильные умозаключения составляют диалектику, подобием которой является риторика, используемая для убеждения (ibid., 32).

Этическое учение стоиков, хотя они и создали искусственную терминологию (De fin., V 89), по существу то же, что и у всех «древних»: высшим благом для людей является жизнь в согласии с природой (точка зрения стоиков, восходящая к Спевсиппу и Полемону, чьим учеником был Зенон), под каковой разумеется человеческая природа (De fin., V 26; cf. SVF I 555) (точка зрения Хрисиппа). Природа вложила в нас стремление к самосохранению, дала нам непосредственную приспособленность к своей собственной природе (De fin., V 24; ср. стоическое учение об οἰκείωσις); но природа дает только указания для нравственной жизни, некие «семена» знания: человек должен совершенствовать себя сам (De fin., IV 17 sq.; V 18). При этом нельзя забывать, что человек *есть некое единство духовной и телесной природы, и хотя в* нем есть безусловно лучшее — его добродетель, это лучшее нельзя мыслить без чувственности и плотской жизни (De fin., IV 37; V 38, 40). Поэтому Антиох наряду с душевными благами (или добродетелями: умом, памятью, понятливостью и другими, не зависящими от свободной воли человека; мудростью, воздержностью, мужеством и справедливостью, которые развиваются только при сознательном участии человека) признает и внешние, или телесные, блага (здоровье, красота, друзья, богатство): первых довольно для счастливой жизни, но вместе со вторыми они ведут к жизни счастливейшей (De fin., V 36. 38. 71. 81; Acad. I 20. 22).

При всем своем эклектизме Антиох сумел дать принципиально новую ориентацию самого типа философствования: оно теперь немыслимо без оглядки на «древних», на авторитеты, между которыми и с которыми необходимо установить согласие. Эта ориентация постепенно стала главной в платонизме, все более ориентированном на толкование текстов основателя школы.

Фрагм.: *Luck G.* Der Akademiker Antiochus. Bern—Stuttg., 1953; *Mette H. J.* Philon von Larissa und Antiochos von Askalon. — «Lustrum», 1986—87, 28—29, p. 25—63.

Лит.: *Lüder A.* Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon. Gött., 1940; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977, 2ed. 1996, p. 52—113; *Glucker J.* Antiochus and the Late Academy. Gött., 1978; *Barnes J.* Antiochus of Ascalon. — *Griffin M., Barnes J.* (ed.). Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society. Oxf., 1989, p. 51—96; *Görler W.* Antiochos aus Askalon.- GGPh, Bd 4: Die Hellenistische Philosophie, hrsg. v. H. Flashar. Basel, 1994, S. 938—967.

Ю. А. Шичалин

АНТИПАТР (Ἀντίπατρος) из Тарса (ум. ок. 130 до н. э.) — греческий философ-стоик, самый заметный из учеников ***Диогена Вавилонского***, признанный мастер диалектики (princeps dialecticorum — Cic. Ac. pr. II 143). Сочинения Антипатра (по всем разделам учения) служили источником нормативных школьных формулировок. В области логики («Об определениях», «О возможном», «О Повелителе») он выступил автором оригинальной теории силлогизмов с одной посылкой (Sext. Pyrrh. II 167; Adv. Math. VIII 443 — 444). Физика («О сущем», «О богах», «О космосе», «О душе», «О мантике» и др.) достаточно канонична. В этике (названия сочинений не сохранились) Антипатр попытался провести довольно серьезные новации, поставив «ценность» и «первичное по природе» в зависимость от субъективного выбора (по принципу соответствия разумной природе) и внеся соответствующую корректировку в формулу «конечной цели»: первичный инстинкт разумного существа должен стать принципом отбора, наделенным безошибочностью и постоянством (Plut. De comm. not. 26, 1072 b-d; Cic. De fin. III 22). Это, по мысли Антипатра, должно было ликвидировать источник противоречий раннестоической этики (многоплановость понимания «природы») и придать ей более формальный характер. О возраставшем стремлении критически переосмыслить всю школьную

догматику свидетельствуют сочинения Антипатра «О различии между Хрисиппом и Клеанфом» (Plut. St. rep. 4, 1034 a) и «О том, что согласно Платону только нравственно-прекрасное —благо» (Clem. Al. Strom. V 14 p. 390,10 St.-Fr.).

Фрагм.: SVF III 1-67.

Лит.: см. к ст. ***Стоицизм***.

А. А. Столяров

АНТИПАТР (Ἀντίπατρος) из Тира (1-я пол. 1 в. до н. э.) — греческий философ-стоик, учитель Катона Утического (Strab. XVI 2,24; Plut. Cato 4), вероятный автор трактата «О космосе» (Diog. L. VII 139). См. лит. к ст. ***Стоицизм***.

А. А. Столяров

АНТИСФЕН (Ἀντισθένης) из Афин (ок. 455 — ок. 360 до н. э.) — греческий философ, учился у Горгия, был близок Продику и Гиппию, затем увлекся учением Сократа и, несмотря на возраст (старше Ксенофонта, Платона и Исократа), стал преданнейшим из его учеников (Xen. Symp. 8, 4—6; Mem. 3, 11, 17). После смерти Сократа открыл свою школу в Киносарге — гимнасии для неполноправных граждан (по преданию, сам Антисфен — сын рабыни, Diog. L. VI 1, 1). К названию гимнасии возводят название основанной Антисфеном школы ***киников*** (Diog. L. VI 1, 13). Известны названия более 70 философских и риторических сочинений Антисфена (в основном сократические диалоги, трактаты и речи), из которых полностью сохранились две декламации — «Аякс» и «Одиссей».

Философия Антисфена не только включает элементы различных учений, сложившихся к его времени, но и предвосхищает многие мотивы позднейших философских систем. Уже античная традиция крайне разноречива: гипертрофируя отдельные стороны его учения, она изображает Антисфена предшественником кинизма, стоицизма, скептицизма и др. направлений. У сократика Ксенофонта Антисфен выглядит верным учеником Сократа, у Платона, считавшего сократиком себя и враждовавшего с Антисфеном,— софистом, опровергаемым и высмеиваемым Сократом; У Афинея, знакомого с кинизмом, Антисфен — «пес» и глава киников (V 216b), у Аристотеля, интересовавшегося не этикой, а диалектическими парадоксами, последователи Антисфена не киники, но «антисфеники» (Met. 1043b23). Поэтому и стоик Зенон мог возводить себя к Антисфену (Diog. L. VI 1, 15, ср. 19), а скептики — видеть в воздерживающемся от суждений Антисфене своего предшественника.

При всей скудости и недостоверности источников можно попытаться представить все- части философии Антисфена — a) диалектику и логику, b) этику, c) теологию, d) политику, e) педагогику — как подчиненные единому принципу радикального аскетизма, выдвигающему в качестве нормы природу (естественное). У Афинея под влиянием традиции представлять киников лающими и кусающимися «псами» воинственность и полемичность — основная характеристика Антисфена: ни одного государственного мужа Антисфен не считал добродетельным, стратега — разумным, софиста — заслуживающим внимания, поэта — полезным, народ — толковым; и многих он оговорил: афинских народных лидеров («демагогов») — в «Политическом диалоге», Алкивиада — в «Кире», своего учителя Горгия — в «Архелае», сыновей Перикла — в «Аспасии» (Athen. V, 220bc). Высмеивал учение Платона об идеях, назвал свой диалог «Сатон» (Σάθων), издевательски переиначив имя оппонента. Агрессивный негативизм Антисфена позволил Цицерону заметить: «он более остер, нежели образован» (ad Art. XII 38b, 2).

1. В логике и диалектике Антисфен перенес на традиционную область софистов сократовский принцип самоограничения. Если софисты учили говорить с другими, то, по Антисфену, философия дает умение говорить с самим собой (Diog. L. VI 18); если парадоксы софистов были построены на подмене понятий, то парадоксы Антисфена строятся на логическом ригоризме. Он считал, что каждый предмет может быть назван только своим собственным огосом, который не содержит в себе обобщения: «об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование» (*Arist.* Met. 1024b32 sq.). Согласно Диогену Лаэртию, Антисфен первым дал определение логосу: «логос есть то, что, поясняет, чем нечто бывает или есть» (ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν, ib. 3). Не нарушая закона тождества, по Антисфену, нельзя ни приписать субъекту отличный от него предикат, ни определить одно через другое, а следовательно, невозможно ни противоречие, ни ложное высказывание; высказывание может быть только тавтологичным. Это положение покоится на отрицании содержательности родовых и видовых понятий, через которые что-либо определяется, и направлено против учения об идеях. В «Сатоне» Антисфен отрицал онтологическую содержательность общих понятий, говоря, что видит только человека, лошадь или стол, но не видит «лошадности», «человечности», «стольности» (критику этих взглядов см.: *Платон.* Euth. 285e, Theaet. 175c, 191c, Soph. 251b, и *Аристотель.* Met. 1043b23, 1024b32. В частности, в «Софисте» Платон, видимо, имеет в виду Антисфена под «недоучившимся стариком», которому «доставляет удовольствие не допускать, чтобы человек назывался добрым, но говорить, что добро — добро, а человек — лишь человек», Soph. 252 b-c).

2. Основа этики Антисфена — самодостаточность (***автаркия***), понятая не как обеспеченность всеми благами, а как самоограничение: ни в чем не нуждаться и не иметь ничего лишнего. Унаследовав этический интеллектуализм Сократа, Антисфен считал, что добродетели можно научить и что счастье возможно только от добродетели, что благородство состоит не в знатности, а в добродетели, богатство не в имуществе, а в добродетели, которой можно делиться не беднея. Славе и престижу он противопоставлял свободу частного человека распоряжаться собою; называл труд благом, наслаждению предпочитал помешательство, роскоши желал врагам. Благодаря самоограничению человек, по Антисфену, достигает той же самодостаточности, какой божество обладает благодаря преизбытку в благе. Идеал киника — бездомного, нищего, героически переносящего труды и тяготы мудреца, равного богу в своей независимости, Антисфен описал в «Геракле»: бог-покровитель Киносарга и герой простонародья, царь-бедняк и человек, ставший богом, Геракл сделался мифологическим образцом для последующих киников. Созданный Антисфеном образ мудреца перешел к стоикам (Diog. L. VI 114), а внешний облик и «костюм» (короткий двойной плащ на голое тело (трибон), длинная борода, посох странника, сума ни-

щего — к киникам (Diog. L. VI 13, по другим источникам, автор этого облика (Диоген). Этическое учение Антисфена в виде пространной речи его самого представлено у Ксенофонта (Mem. 4, 34—44), в виде отдельных изречений и афоризмов — у Диогена Лаэртия.

3. Применительно к религии принцип «всего как можно меньше» приводит к отрицанию традиционного многобожия: «народных богов много, а природный один» (Cic. De nat. Deor. I, 32). Монизм Антисфена носил, вероятно, пантеистический характер: по Дюмлеру, пантеизм и благочестивый трепет перед целесообразностью божественно разумной природы, приписанный Ксенофонтом Сократу (Mem. I, 4; IV, 3), в действительности характеризует религиозные воззрения Антисфена.

4. В сфере политики Антисфен отрицал государство, законы, политическую деятельность и социальные условности (к числу последних он относил равенство людей, противоречащее, по его мнению, природе). Образцы достойной человека жизни Антисфен предлагал заимствовать у животных («О природе животных»), ср. критику «государства свиней» у Платона (Resp. 372d, ср. также Theaet. 161c: свиньи и кинокефалы, т.е. собакоголовые, как мера всех вещей).

5.Ограничение образования самым необходимым — основа педагогических воззрений Антисфена. Главное учиться добродетели, достигшему воздержности (σώφρων) не нужна грамотность (Diog. L. VI, 103 —104), которая только развращает и сбивает с пути. Вместе с тем, выученик софистов, Антисфен не отличался аскетизмом слога и «был искусный оратор и сладостью своей речи мог приворожить кого угодно» (ib. 14), его сочинения включались в канон аттических писателей (Phot., p. 101b9).

Литературное наследие Антисфена имело долгую жизнь: его читал Цицерон, Дион Хрисостом использовал диалог «Архелай» в «Царской речи», «Геракла» читали неоплатоники Фемистий, Юлиан и Прокл. Антисфен был создателем жанра «протрептика» (поощрения к занятиям философией).

Фрагм.: *Giannantoni G.* (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 2. Napoli, 1990, p. 137—225; Antisthenis fragmenta, coll. F. D. Caizzi. Mil., 1966; L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène, éd., trad. et comm. Goulet-Cazé M.-O. — Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin. P., 1992, p. 5—36; Антология кинизма, сост. Нахов И. М., 2-е изд. М., 1996, с. 83-114.

Лит.: *Нахов И. М.* Киническая литература. М., 1981 (библ.); *Rankin H.* Antisthenes Socratikos. Amst., 1936: Le cynisme ancien et ses prolongemment, éd. M.-O. R. Goulet. P., 1993, p. 1—55, 69—116.

Н. В. Брагинская

АНТИСФЕН ('Αντισθένης) с Родоса (предположительно кон. 3 — нач. 2 в. до н. э.) — греческий философ-перипатетик, историк и доксограф. Считается, что ему принадлежала «История Родоса» (где описывались события вплоть до нач. 2 в. до н. э.), что он описал серию знамений, якобы произошедших в 191, и что он же был автором «Преемств философов». Жанр преемств (диадохе) — это история философии в форме биографий философов, организованных согласно их принадлежности той или иной школе; расцвет жанра приходится на 2—1 вв. до н. э. Согласно другой точке зрения, автором «Преемств» был не историк с Родоса, а более поздний перипатетик 1 в. до н. э.

Фрагм.: *Jacoby F.* (ed.). Die Fragmente der griechischen Historiker. B.–Leiden, vol. 3B, no. 508, 485—487; ***Andria R. G.*** I frammenti delle «Successioni dei filosofi». Napoli, 1989.

Лит.: *Janda J.* D'Antisthene, auteur des Successions des philosophes.— «Listy Filologicke», 89, 4, 1966, p. 241—364.

М. А. Солопова

АНТИСЦИЕНТИЗМ (от греч. – против и лат. scientia – наука) – идейная позиция, состоящая в критической (вплоть до враждебной) оценке науки и ее роли в системе культуры и научного познания как фактора отношения человека к миру. Различные формы антисциентизма весьма сильно варьируют по степени критичности в отношении к науке. Умеренный антисциентизм выступает прежде всего не столько против самой науки, сколько против агрессивного ***сциентизма***, стремящегося абсолютизировать роль науки и принизить культурную значимость других форм деятельности и ориентации человека в мире – искусства, нравственности, религии, философии, обыденного сознания, эмоционально-личностного отношения к миру и т. д. Такого рода антисциентизм критикует сциентическую абсолютизацию науки прежде всего с позиций гуманизма, отстаивая необходимость многообразия различных форм человеческого опыта и отношения человека к миру, которые не могут быть вытеснены научной рациональностью. Более радикальные варианты антисциентизма переходят от критики сциентистской абсолютизации науки к критике науки как таковой. В крайних своих проявлениях они оценивают науку сэкзистенциалистско-персоналистических позиций (напр., у Н. А. Бердяева или Л. Шестова) как силу, противостоящую отношению человека к миру, прежде всего его свободе. Религиозный антисциентизм отвергает возможности мировоззренческой независимости науки, настаивает на необходимости религиозной мотивации научного познания.

Если ранние формы антисциентизма возникали на основе иных, чем наука, форм сознания (таких, как религия, искусство, нравственность), то для современности характерно появление тенденций антисциентизма на почве критического самосознания самой науки. Такова, напр., критика науки как «мифа современности» представителем постпозитивизма П. Фейерабендом. В некоторых современных вариантах умеренного антисциентизма (находящих, напр., выражение в т. н. экологическом сознании) признается мощное воздействие науки на процесс научно-технической цивилизации, но вместе с тем справедливо указывается на противоречивость этого прогресса, который наряду с бесспорными достижениями влечет за собой и деструктивные последствия, за что должна нести ответственность и наука. Антисциентическая критика такого рода способствовала более объективной и многомерной оценке науки, ее роли и возможностей, привлекая, в частности, внимание к этическим аспектам науки. «Наукоборчество» же радикального антисциентизма (напр., у И. Иллича) несовместимо с признанием необходимости научного познания как важнейшего условия стоящих перед современным человечеством проблем. См. лит. к ст. ***Наука.***

В. С. Швырев

АНТИТРИНИТАРИИ (от греч. ἀντί – против и лат. trinitas – троица), или унитарии (от лат. unitas – единое, единство) –

последователи христианской ереси, отвергающей догмат о троичности Бога, включенный в Никео-Константинопольский символ веры, который был принят на двух первых Вселенских Соборах (325 и 381), осудивших доктрину Ария. Последний в качестве вечной, несотворенной и неделимой субстанции признавал только Бога Отца, отрицая эти качества за Иисусом Христом – его созданием, лишь волей Бога «поставленным вне времени и веков». Впоследствии антитринитарии формулировали эту идею более решительно, особенно в эпоху ***Реформации***, когда она стала влиятельным теологическим направлением, противостоящим католической, а позже и протестантской ортодоксии. Его наиболее радикальные приверженцы настаивали на том, что Бог-Сын по природе своей не божествен, а возвышен до божественности Богом-Отцом, что Христос был человеком, который указал путь к спасению и обрел божественные свойства лишь после воскресения. Антитринитарии выражали антиклерикальные установки демократических протестантских течений (анабаптисты, социниане и др.), а также представителей левого крыла Реформации (Б. Окино, ***М. Сервет***, ***С. Франк***). У антитринитариев Бог утрачивает личностные качества и часто отождествляется с мировым разумом и природой, что придавало этому течению антитеистический характер и сближало его с ***деизмом***, ***пантеизмом*** и ***рационализмом***. В частности, антитринитарии смягчали догмат о первородном грехе и абсолютном предопределении, признавали наличие у человека свободной воли, проповедовали ***веротерпимость***. Противники догмата ***Троицы*** жестоко преследовались как католиками, так и ортодоксальными протестантами. Наиболее известным примером стало публичное сожжение в кальвинистской Женеве (1553) выдающегося испанского теолога и естествоиспытателя М. Сервета, отвергавшего учение о троичности Бога. Широкое распространение антитринитаристские взгляды получили в России, напр., в движении т. н. жидовствующих 14 в. (М. Башкин, Ф. Косой), или субботников, мелкие группы которых сохранились поныне.

Постоянным репрессиям антитринитарии подвергались в Англии, где начиная с 1652 они консолидировались как самостоятельное религиозное объединение. На них не распространялся Закон о веротерпимости (1689), а смертная казнь для них была отменена лишь в 1813. Между тем идеи антитринитаризма и деизма получали все большее распространение среди естествоиспытателей – к ним склонялся, напр., И. Ньютон. Спасаясь от репрессий за свои унитаристские взгляды, в 1794 был вынужден эмигрировать в США Дж. Пристли, который основал известную философскую школу антитринитариев-деистов (У. Ченнинг, Т. Паркер, Р. Эмерсон). В 1796 при его непосредственном участии была создана первая унитаристская церковь. Американские антитринитарии сыграли активную роль в аболиционистском движении, в защите веротерпимости, религиозного плюрализма, принципа ***свободы совести***. В 1928 в Англии возникла Генеральная ассамблея унитарианских и свободных христианских церквей. В 1961 унитарианцы и универсалисты создали Унитарианско-универсалистскую ассоциацию, которая объединила ок. 800 церквей и 300 общин в США, Канаде и Мексике. Как представители религиозного ***свободомыслия*** антитринитарии оказали серьезное влияние на последующее развитие либеральной протестантской теологии 19 в. и различных течений модернизма.

А. М. Каримский

АНТИФОНТ (Ἀντιφῶν) из Афин (5 в. до н. э.) – греческий философ-софист старшего поколения, упоминаемый Ксенофонтом (Memor., 16,2 sq.) как оппонент Сократа. Ритор Гермоген из Тарса (2–3 вв. н. э.), которому следует большинство современных исследователей, отделял (колеблясь) Антифонта-софиста от Антифонта-оратора. Вопрос об идентичности двух Антифонтов, однако, продолжал дискутироваться (Avery, 1982, Decleva Caizzi, 1984). Сочинения Антифонта-софиста: «Истина», «О согласии», «Речь о государстве», «Толкование сновидений» - утрачены.

Основное философское сочинение Антифонта «Истина» (Ἀλήθεια) состояло из двух книг (кн. 1: общие принципы и теория познания; кн. 2: физика, антропология, этика). Важный эпистемологичсекий фрагмент (B 1DK, текст испорчен), по-видимому, декларирует сенсуализм (невозможно «знать разумом длину» прежде, чем «видеть зрением длинные предметы»), тем самым устраняя всякую возможность врожденных, т.е. «природных», естественных идей в сфере морали и права и подготавливая почву для имморализма (фр. B 44). Антитеза истины – мнения соотносится с антитезой природы-закона, в результате все социально-правовые «установления», законы, равно как и «общепринятые нормы» (νόμμα) морали, оказываются конвенциональной фикцией (докса), «враждебной» природе человека. Получающая таким образом статус онтологической «истины» природа понимается как естественные склонности, биологические инстинкты и заявляет себя в известном гедонистическом постулате: максимум удовольствия, минимум страдания. «Справедливость» - лицемерное и вынужденное соблюдение законов; поэтому «для человека наиболее выгодный способ употребления справедливости таков: при свидетелях уважать законы, а без свидетелей – требования природы» (B 44, fr. A, col. 16-23). Стесненная запретами и условностями природа при каждом удобном случае разрывает «оковы»: если бы закопанная в землю деревянная кровать проросла, то выросло бы дерево, а не кровать (B 15). Примат «природы» над «законом» приводит Антифонта к идее равенства всех людей и неистинности сословных и расовых привилегий (B 44, fr. B, col. 2). Фрагментарностью текста объясняется то, что одни исследователи видят в Антифонте адепта радикального индивидуалистического аморализма, другие – космополита-анархиста, третьи – бесстрастного социолога, анализирующего современное ему общество (действительно, текст «Истины» содержит скорее описания, чем предписания).

Фрагм. и свидетельства: DK II, 334-370; Untersteiner M., Sofisti, v. 1-2. Mil., 1967; *Decleva Caizzi F., Bastianini G.* Antipho. – Corpus dei papiri filosofici greci e latini I, 1. Firenze – Olschki, 1989, p. 173-236; рус. пер.: *Маковельский А. О.* Софисты, вып. 2. Баку, 1941, с. 33-55.

Лит.: *Лурье С. Я.* Антифонт – творец древнейшей анархической системы. М., 1925; *Moulton D. C.* The Argument of Antiphon's Truth and its late fifth-century analogues. Yale, 1971 (Diss.); *Martano D. G.* Il rapporto physis-logos in Antifonte. – Contrarietà e dialettica nel pensiero, t. 1. Napoli, 1972, p. 313-68; *Avery H. C.* One Antiphon or two? «Hermes», 1982, Bd. 110, Hft. 2, S. 145-158. См. также лит. к ст. ***Софисты***.

А. В. Лебедев

АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ (anti-foundationalism), также антидуализм – ориентация, направленная против традиционно-платоновских оппозиций европейской философии, прежде всего оппозиций абсолютного и относительного, объективного и субъективного. Критики именуют ее «релятивистской». Эпитет «релятивист» прилагается к философам, которые вместе с Ницше думают, что «Истина» - это стремление к власти над множеством ощущений». Этот эпитет прилагается также к тем, кто вместе с У. Джеймсом думает, что «истинное» - это всего лишь орудие, которое мы используем в процессе нашего мышления», и еще к тем, кто вместе с Т. Куном думает, что не следует считать науку неуклонным движением к верному представлению о мире как он есть сам по себе. В более общем смысле философов называют «релятивистами», если они не принимают идущего от древних греков различения между вещами, как они есть сами по себе, и их отношениями к другим вещам, особенно к человеческим потребностям и интересам. Философы, которые избегают такого различения, должны отказаться и от традиционного философского проекта – найти нечто столь прочное и неизменное, что могло бы служить критерием для суждений о преходящих плодах наших преходящих потребностей и интересов. Это означает, что мы не можем использовать Кантово различение «категорического» и «гипотетического» императивов. Мы должны также отказаться от мысли, что существуют некие безусловные, транскультурные моральные ценности, моральные нормы, коренящиеся в неизменной, внеисторической человеческой природе. Это стремление «снять» и Платона и Канта объединяет постницшеанскую традицию в европейской философии с прагматической традицией в американской философии. Д. Дьюи, который в течение шестидесяти лет старался освободить нас от чар Платона и Канта, часто обзывали релятивистом. Тем же эпитетом часто клеймят и меня. Разумеется, мы, прагматисты, никогда сами себя не называем релятивистами. Обычно мы определяем себя путем отрицания. Мы называем себя «антиплатониками», или «антиметафизиками», или «антифундаменталистами» (anti-foundationalists). Подобным же образом, разумеется, наши оппоненты почти никогда не называют себя «платониками», или «метафизиками», или «фундаменталистами» (foundationalists). Обычно они именуют себя защитниками здравого смысла или разума.

Как и следовало ожидать, каждая из сторон в этом споре стремится определить термины спора с выгодой для себя. Никто не хочет называться «платоником», равно как «релятивистом» или «иррационалистом». Мы, т. н. «релятивисты», конечно же, не согласны считать себя врагами разума и здравого смысла. Мы говорим, что мы всего лишь критикуем некоторые устаревшие философские – именно философские догмы. Но, конечно, то, что мы называем «догмами», - это именно то, что наши оппоненты называют «здравым смыслом». Именно приверженность этим догмам они называют «рациональностью». И дискуссии между нами и нашими оппонентами увязывают, напр., в вопросе о том, является ли известный лозунг «истина – это соответствие реальности» выражением здравого смысла или это всего лишь обрывок устаревшего жаргона платоников. Наши оппоненты говорят, что этот лозунг воплощает в себе очевидную истину, которую философия должна уважать и защищать. А мы говорим, что он всего лишь формулирует один из возможных философских взглядов. И что эта «корреспондентная» теория истины едва ли вообще понятна, да к тому же не имеет какого-либо особого значения. Здесь речь идет не столько о теории, сколько именно о лозунге, который бездумно скандировался на протяжении столетий. И мы, прагматисты, полагаем, что можно уже отказаться от этого лозунга, не опасаясь каких-либо вредных последствий.

Эту проблемную ситуацию можно описать еще и иначе. Наши оппоненты называют научные и моральные истины «объективными», подразумевая под этим, что данные истины в некотором смысле существуют независимо от нас и только ждут, чтобы мы, люди, их познали и признали. Когда нашим оппонентам, платоникам или кантианцам, надоедает называть нас «релятивистами», они называют нас «субъективистами» или «социал-конструкционистами». По их мнению, мы утверждаем, будто мы обнаружили: то, что прежде считалось исходящим из внешнего мира, на самом деле исходит из нашего мира внутреннего. По их представлениям, мы будто бы говорим: то, что прежде считалось объективным, оказалось всего лишь субъективным. Но мы, антиплатоники, не должны соглашаться с такими формулировками этих проблем. Если мы примем такие формулировки, то окажемся в очень сложной ситуации. Если мы наивно согласимся с различением «сделанного» и «найденного», наши оппоненты смогут задать нам весьма ехидные вопросы: «А как насчет самого этого удивительного факта, что прежде считавшееся объективным оказалось на самом деле субъективным? Вы нашли, открыли этот факт или сделали, выдумали его?» Если мы станем утверждать, что мы открыли этот факт, т.е. если мы скажем: «То, что истина субъективна, – это объективный факт», мы окажемся в противоречии сами с собой. Если же мы скажем, что мы выдумали этот факт, то мы будем выглядеть довольно странно. Кто воспримет эту нашу выдумку всерьез? Если истины – всего лишь удобные фикции, то как обстоит дело с истинностью самого этого утверждения? Есть ли оно тоже всего лишь удобная фикция? Удобная для чего? Для кого?

Мы, обвиняемые в релятивизме, должны перестать пользоваться такими различениями (оппозициями), как «найденное» и «сделанное», «обнаружение» и «выдумка», «объективное» и «субъективное». Мы не должны допускать, чтобы нас называли «субъективистами» или «социал-конструкционистами». Мы не можем формулировать наши взгляды, прибегая к различению внешнего и внутреннего, т.е. того, что существует вне нас, и того, что – внутри нас. Мы должны отвергнуть словарь, которым пользуются наши оппоненты, и не позволить им навязывать этот словарь нам. Это и значит отстраниться от платонизма и метафизики – метафизики в том широком смысле, в каком Хайдеггер говорил, что метафизика и есть платонизм. На то же самое указывал Уайтхед, когда говорил, что вся западная философия – это ряд примечаний к Платону. Уайтхед имел в виду, что мы называем некое рассуждение «философским», только если в нем присутствуют хотя бы некоторые из различений, введенных Платоном. Оппозиция «найденного» и «сделанного» («выдуманного») – это вариант оппозиции «абсолютного» и «относительного», вариант различения между тем, что есть то, что оно есть, вне зависимости от каких-либо отношений к другим вещам, и тем, чья природа зависит от таких отношений. В резуль-

тате многовекового развития это различение стало центром того, что Деррида называет «метафизикой присутствия» – поиском «полного присутствия без какой-либо примеси игры», поиском абсолюта без какой-либо примеси относительности. Если мы хотим отказаться от такой метафизики, мы должны перестать проводить различие между абсолютным и относительным. Мы, антиплатоники, не можем позволить себе называться «релятивистами», поскольку такое название выдает за решенный отнюдь еще не решенный – и очень важный – вопрос: вопрос о пригодности того словаря, который мы унаследовали от Платона и Аристотеля. Наши оппоненты склонны утверждать, что отказаться от этого словаря – значит отказаться от рациональности, что быть рациональным это именно и значит уважать различения абсолютного и относительного, найденного и сделанного, объекта и субъекта, безусловного и условного, реального и кажущегося. Мы, прагматисты, отвечаем, что если именно это и только это называть рациональностью, тогда мы, несомненно, иррационалисты. Но, конечно, мы тут же добавляем, что быть иррационалистом в этом смысле совсем не значит быть неспособным к какой-либо разумной аргументации. Мы, иррационалисты, не ведем себя как животные. Мы просто отказываемся вести разговор определенным образом, отказываемся вести разговор по-платоновски. Наши взгляды, которые, мы надеемся, будут со временем приняты и другими людьми, не могут быть сформулированы в платоновских терминах. Поэтому наши усилия по распространению наших взглядов должны состоять в постепенном внедрении новых способов говорить, а не в прямых спорах со старыми способами говорения.

Мы, прагматисты, отвергаем обвинения в том, что мы якобы «релятивисты» или «иррационалисты», - отвергаем, говоря, что эти обвинения исходят из дистинкций, которые мы как раз и не признаем. Если уж мы должны както описать, определить себя, то, может быть, лучше всего было бы называть себя антидуалистами. Это не значит, конечно, что мы вообще против того, что Деррида называет «бинарными оппозициями». Мы вполне готовы согласиться, что такие оппозиции всегда будут полезны. Напр., деление мира на «хороших Х» и «плохих не-Х» всегда будет необходимым инструментом исследования. Но мы против некоего конкретного набора оппозиций, платоновских оппозиций. Мы не можем не признать, что эти оппозиции стали частью западного здравого смысла, но не считаем данный факт достаточным основанием для их сохранения.

Р. Рорти

(перевод *С. Серебряного*)

АНТИЦИПАЦИИ ВОСПРИЯТИЯ (нем. Antizipationen der Wahmehmung) — термин кантовской философии, обозначающий одну из разновидностей априорных синтетических основоположений чистого рассудка. Общая формулировка всех антиципаций восприятия по первому изданию «Критики чистого разума» (А 166): «Во всех явлениях ощущение и реальное, соответствующее ему в предмете (realitas phaenomenon), имеет интенсивную величину, т.е. степень». Во втором издании «Критики» Кант дает сходное определение «принципа» всех антиципаций (В 208): «Во всех явлениях реальное, составляющее предмет ощущения, имеет интенсивную величину, т.е. некоторую степень». Антиципации восприятия генетически связаны с категориями качества (реальность, отрицание, ограничение) и относятся к классу «математических» основоположений рассудка, которым присуща интуитивная достоверность. Доказательство схематизированного (т. е. представленного в темпоральной форме) принципа антиципации восприятия основано на экспликации Кантом структурных особенностей ощущения предметов во времени, в частности, феномена «наполненности» времени.

В. В. Васильев

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ – исторически первая форма европейской теоретической мысли, ставшая основой развития и культурным горизонтом для всех последующих форм мышления, возникавших в рамках интеллектуального пространства средневековой, новой и современной Европы. Хронологически история античной философии охватывает период св. 1200 лет, с 6 в до н. э. по 6 в. н. э. Географически перед нами – восточная половина Средиземноморья, где в течение указанного периода времени успели смениться полисная демократия Древней Греции времен независимости, эллинистические монархии, возникшие после распада империи Александра Македонского, Рим республиканский и Рим императорский. Все это время языком античной философии был греческий, хотя безусловно важно постепенное оформление латыни как философского языка (Лукреций, Цицерон, Сенека). Кроме того, для позднего периода, когда античная философия сосуществовала с христианским вероучением, принципиальной особенностью был ее «языческий» характер – соответственно, христианские мыслители 2-6 вв. оказываются за рамками курса истории античной философии (см. ***Патристика***).

Условная дата начала античной философии – 585 до н.э., когда греческий ученый и мудрец Фалес из Милета предсказал солнечное затмение, условная заключительная дата – 529 н. э., когда эдиктом христианского императора Юстиниана была закрыта Платоновская Академия в Афинах – последняя философская школа античности. Условность этих дат заключается в том, что в первом случае Фалес оказывается «родоначальником философии» (впервые так его назвал Аристотель в «Метафизике», 983b20) задолго до появления слова «философия», а во втором случае история античной философии считается завершенной, хотя несколько выдающихся ее представителей (Дамасский, Симпликий, Олимпиодор) продолжали свою научную работу. Тем не менее эти даты позволяют определить то пространство, внутри которого возможно схематичное изложение разнообразного и разнородного наследия, объединяемого в понятии «античная философия».

Источники изучения. 1. Корпус философских текстов античности, сохранившийся в средневековых рукописях на греческом языке. Лучше всего сохранились тексты Платона, Аристотеля и неоплатоников – философов, представлявших наибольший интерес для христианской культуры. 2. Тексты, ставшие известными ученым только в Новое время благодаря археологическим раскопкам; наиболее важные находки – эпикурейская библиотека папирусных свитков из Геркуланума (см. ***Филодем из Гадары***), каменная стела с высеченным на ней эпикурейским текстом (см. ***Диоген из Эноанды***), папирусы с «Афинской политией» Аристотеля, найденные в Египте, анонимный комментарий 2 в. н. э. к платоновскому «Теэтету», папирус

из Дервени 5 в. с толкованием Гомера. 3. Античные тексты, сохранившиеся только в переводе на другие языки: латынь, сирийский, арабский и еврейский. Отдельно можно упомянуть античные историко-философские тексты, которые одновременно являются и перво- и второисточниками по античной философии. Наиболее распространенные жанры античной историко-философской литературы: философские биографии, компендии мнений, в которых учения философов группировались тематически, и школьные «преемства», совмещавшие первые два метода в рамках строгой схемы «от учителя к ученику» (см. ***Доксографы***). В целом от античности до нас дошла сравнительно небольшая часть текстов, и та выборка, которая сохранилась в силу исторических обстоятельств, может быть признана репрезентативной с оговорками. Исследователям часто приходится обращаться к методам реконструкции источников для восстановления более полной картины философской мысли древности.

Для удобства первоначального обозрения историю античной философии можно разделить на следующие периоды: ранняя греческая философия; софисты и Сократ; Платон и Аристотель; эллинистическая философия; философские школы в эпоху Римской империи; неоплатонизм.

РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, ИЛИ «ДОСОКРАТИКИ» (6-5 вв. до н. э.). Основные философские центры: Иония (западное побережье Малой Азии), Сицилия, Южная Италия.

Содержательно для этого периода характерен интерес к космологии и натурфилософии: размышление о начале, причине и составляющих элементах видимого ***космоса***, об источнике его движения и жизни, т.е. о его ***природе*** (ср. традиционное название всех сочинений периода: «О природе»). Представления о человеке уже осознаются как собственно философская проблематика, однако включаются в контекст учения о космосе как его дополнительный раздел; учение о человеке постепенно обретает черты самостоятельности и развивается от физиологии (человек как элемент космоса) и психологии (псюхе человека как одушевленный элемент космоса) к рационалистической этике, обосновывающей правила поведения в обществе в связи с некоторым идеалом (благом, счастьем).

Главнейшие философы 6 в.: ***Фалес***, ***Анаксимандр*** и ***Анаксимен*** (т. н. ***Милетская школа***), ***Пифагор***, ***Ксенофан***, ***Гераклит***. Философской поэмой ***Парменида*** и позже учением ***Зенона*** Элейского и ***Мелисса***, объединяемых вместе в ***Элейскую школу***, подводится первый итог и дается первая критика ранних космологий; как обосновать учение о космосе и его начале (будь то вода, как у Фалеса, или огонь, как у Гераклита)? Как можно мыслить множество и движение? Что значит «быть»? После монистической онтологии элеатов, представляющей собой экспликацию понятия бытия и положившей начало метафизической традиции в античной философии (основная линия преемства: Парменид–Платон–Аристотель–Плотин), собственно натурфилософская традиция была возобновлена уже в плюралистических системах 5 в. В них множество и движение были уже исходными постулатами: ***Эмпедокл*** учил о четырех «корнях»-первоначалах, ***Анаксагор***, ***Архелай*** и атомисты – о бесконечном их множестве, причем движущее начало в одних системах представлялось отдельным от материальных элементов (Эмпедокл, Анаксагор), в других, как в ***атомизме*** Левкиппа–Демокрита, самим первоэлементам-атомам приписывалось вечное движение. Уже в этот ранний период греческая философия вполне сформулировала два универсальных тезиса, которые позволяют говорить о ней как о своеобразной школе мысли: «из ничего ничего не бывает» (т. н. «закон сохранения бытия») и «подобное познается подобным». Первый образует фундамент классической античной онтологии и космологии, которая в противоположность христианскому учению не является креационистской (креационизм «Тимея», давший основание Нумению во 2 в. н. э. назвать Платона «греческим Моисеем», не допускает творения из ничего). Второй тезис образует фундамент классической теории истины и служит критерием для согласования учения о душе (познающем субъекте) и учения о бытии (познаваемом объекте). Независимо от понимания природы души, истинное познание возможно лишь при условии «подобной» природы познающего и познаваемого (напр., Демокрит считает познание возможным потому, что и предметы, и душа состоят из атомов).

Для этого периода принят также термин ***Досократики*** (предложен ***Дильсом***), хотя его условность очевидна: Демокрит, виднейший из досократиков, пережил Сократа на 40 лет. См. также ***Орфизм***, ***Пифагореизм***.

СОФИСТЫ И СОКРАТ: ЭЛЛИНСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ (2-я пол. 5 в. до н.э.). С этого времени основным философским центром Греции становятся Афины. Для данного периода характерен перенос внимания с натурфилософских проблем познания мира на этико-социальные проблемы воспитания человека. ***Софисты*** не составляли единой «школы», но вместе их позволяет объединить общее для них стремление к публичным диспутам, профессиональной педагогике, особое внимание к риторике как форме выражения любых идей. Частным образом и по официальному приглашению они посещали различные города (полисы) Греции и за плату давали уроки по различным дисциплинам, которые ныне принято называть «гуманитарными». Воспитание (***пайдейа***) как вторая природа человека и как основа человеческого общежития – направляющая идея софистики. Среди их излюбленных приемов была демонстрация зависимости норм морали и законов общежития от волевого решения человека (терминологически закреплено оппозицией «природа–закон»), отчего в историко-философском отношении их взгляды считают релятивистскими. Релятивизм софистов был произведен от общериторических установок и не был формой теоретизирования (ср. упражнение Горгия «О небытии», пародирующее трактат Мелисса «О бытии»). Противопоставление природы и закона (номос–фюсис), отражая одну из наиболее ярких особенностей периода, послужило основой для социального реформаторства софистов. Наиболее известные софисты: ***Протагор***, ***Горгий***, ***Гиппий***, ***Антифонт***, ***Продик***.

Современник софистов ***Сократ*** близок к ним своим интересом к «социальной философии» и педагогике, но отличался иным пониманием своего учительства. Он говорил, что «ничего не знает» и потому не может никого учить, больше любил не отвечать на вопросы, а задавать их (см. ***майевтика***), призывал не добиваться успеха и не искать выгоды, но заботиться прежде всего о своей душе, он не судил о вопросах религии (ср. зачин книги Протагора «О богах», где говорится, что вопрос о существовании богов слишком темен), но говорил, что бог («демоний»)

есть в каждом и что сам он иногда слышит его голос. Сократ полагал, что проверить, нашли мы истину или нет, можно, если посмотреть после всех рассуждений на себя самих: если мы рассуждали о том, что такое добро, но сами добрее не стали, значит, мы не узнали главного; если же мы стали лучше и добрее (ср. ***Колокагатия***), значит, мы достоверно узнали истину. В Афинах Сократ собрал вокруг себя кружок постоянных слушателей, которые не составляли школы; однако некоторые из них (***Антисфен***, ***Евклид***, ***Аристипп***, ***Федон***) основали собственные школы после его трагической смерти (см. ***Сократические школы***, ***киники***, ***Мегарская школа***, ***Киренская школа***, ***Элидо-эретрийская школа***). Для всей последующей истории Сократ стал философом как таковым, одиноко противостоящим «софистам» в своем стремлении к истинной мудрости.

ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ: КЛАССИКА АНТИЧНОЙ МЫСЛИ (4 в. до н. э.). Самый выдающийся из многочисленных слушателей Сократа – ***Платон*** стал родоначальником тысячелетней традиции ***платонизма***, самого влиятельного философского учения античности. В 387 им была основана философская школа (***Академия***), история существования которой завершится вместе с историей самой античной философии. Среди учеников, а впоследствии сотрудников Академии – ***Евдокс Книдский***, ***Гераклид Понтийский***, ***Ксенократ***, ***Филипп Опунтский***, ***Спевсипп***, ***Аристотель***. После смерти Платона (347) Академию возглавил Спевсипп, после Спевсиппа – Ксенократ. Самым знаменитым учеником Платона был Аристотель, пришедший в Академию в 366 в возрасте 18 лет и оставшийся в ней до смерти учителя. В 335 Аристотель основывает в Афинах свою школу – Ликей, или «Перипат» (последователи Аристотеля – перипатетики, см. ***Перипатетическая школа***). Среди сотрудников Ликея – ***Теофраст***, ***Евдем Родосский***, ***Дикеарх***, ***Аристоксен***. После смерти Аристотеля в 322 Ликей возглавил Теофраст. Аристотелизм стал вторым важнейшим духовным течением античности, оказавшим существенное влияние на последующую философию Востока (арабская философия) и Запада (схоластика). В случае с Платоном и Аристотелем мы впервые в истории античной философии можем говорить и о значительном корпусе сохранившихся текстов, и о масштабных философских системах, охватывающих широкий круг вопросов космологии, физики, логики, онтологии, этики. При этом ни у Платона, ни даже у Аристотеля мы не находим изложения учения в систематическом виде, однако система в смысле устойчивых понятийных координат имманентно присутствует во всех их главных сочинениях. По жанру основная часть произведений Платона представляет собой диалоги (см. ***Диалог философский***), основная часть наследия Аристотеля – исследовательские трактаты («прагматии») и записи к лекциям.

Созданный Платоном и Аристотелем образ философа и философии оставался значимым и привлекательным в течение всего периода античности, а их философский язык – понятным не только ученикам и экзегетам, но и оппонентам. Сама терминологизация понятия философии как «стремления к мудрости» произошла именно в платоновской Академии. Платон в «Теэтете» дал одно из самых известных в античности определений философии как «уподобления богу» и сам же истолковал его: «Уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым» (Theaet. 176b2-3); «здесь-то и проявляются истинные возможности человека, а также ничтожество его и бессилие. Ибо знание этого есть мудрость и подлинная добродетель, а незнание – невежество и явное зло. Прочие же мнимые возможности и премудрости оборачиваются грубостью в делах государственного правления и пошлостью в искусствах» (176c2-d1). Аристотель в «Метафизике» заметил, что философия начинается с удивления: «И теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, малопомалу таким образом продвигаясь далее, они задавались вопросом о более значительном» (Met. 982b12). В «Никомаховой этике» сказано, что философия «несет с собой удивительные наслаждения» (1177a25). Самую постоянную и удивительную радость (удовольствие) по сравнению с возможными другими доставляет созерцательная философская жизнь, похожая на ту, которой живет бог, мыслящий вечно: «Если богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же еще лучше, то это достойно еще большего удивления» (1072b14). И Платон, и Аристотель уделяли много внимания педагогической теме «обращения» к философии, у Аристотеля было сочинение «Протрептик», ставшее образцом для последующих произведений этого популярного впоследствии жанра.

В 7-м письме Платон предложил «совершенно ясное и безопасное» испытание для распознания подлинного философа: нужно описать, что из себя представляет «философия в целом, какие сложности она с собой несет и каких требует трудов», и тогда те, «кто ведет праздный образ жизни и не имеет сил упорно трудиться», «увидав, как много нужно изучить наук, как огромен труд, каким размеренным должен быть образ жизни и каким высоконравственным, они, решив, что это трудно и для них невозможно, оказываются неспособными ревностно заниматься философией, некоторые же убеждают самих себя, что они уже довольно наслушались и впредь им вообще нет никакой нужды в философских занятиях» (Epist. 340d8-341a3). Подлинный же философ, услышав о предстоящих трудностях, «считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить» (340c3-4).

Лексикон классической греческой философии. Платон в диалогах обсуждает комплекс проблем, связанных с его представлением о мировом целом как разделенном на две сферы – умопостигаемую (идеи) и чувственную (вещи): добродетель, справедливость, ***идея***, ***бытие***, ***душа***, ***природа***, имя, знание, философия, любовь-***эрос***, красота, ***благо***, закон (этот ряд в сокращении воспроизводит закрепившиеся со времен издания ***Трасилла*** вторые тематические названия платоновских диалогов: «Федон, или О душе», «Тимей, или О природе» и т. д.). Платоновский мир идей, или эйдосов, – самая знаменитая черта его философского учения. Этот вечно тождественный, умный, неделимый, статичный мир противостоит вечно становящемуся, но никогда не сущему телесно-чувственному и всегда изменчивому во времени миру становления, в который люди погружены в силу того, что их бессмертные души заключены в бренные тела. Можно ли быть подлинным философом в далеком от совершенства мире, почему люди должны искать в себе силы стремиться к этому, несмотря на все

сопряженные с удаленностью идеала трудности? К этим вопросам Платон возвращается вновь и вновь.

Если схема философских метафор платоновского учения указывает на три уровня реальности: трансцендентное ***Единое***-благо подобно солнцу освещает мир идей; идеи распространяют свет бытия на чувственный телесный космос и выступают как образцы («парадигмы») для вещей; вещи «подражают» идеям и лишь отображают истинные виды, представляя собой их «тени» (ср. «миф о пещере» из «***Государства***»), то для Аристотеля подобный схематичный образ выглядит иначе: «подлунный» мир природы и «надлунный» мир небесных божеств, венчаемый неподвижным перводвигателем, который движет все сущее как предмет желания. Перводвигатель-бог-***нус*** выступает как чистая форма и конечная цель для всего, что соединено из ***формы и материи***. Телеологизм, устремленность к совершенной цели – наиболее характерная черта философского мировоззрения Аристотеля. Словарь важнейших терминов его философии в основной своей части может быть извлечен из 5-й книги «Метафизики», в которой собраны тридцать значимых для его «первой философии» понятий, среди них: начало (***архее***), ***причина***, ***элемент***, ***природа***, необходимое, ***единое***, ***бытие***, ***сущность***, тождество, возможное и способное, количество, качество, предел, часть, целое, род. Для физической («второй») философии такими понятиями являются: движение и покой, изменение, время, элемент, качество, рост; в психологии – ***душа***, ***энтелехия***, чувственное восприятие, фантасия, логос, ум-***нус***; в этике – добродетель-***арете***, благо, ***счастье***; в политике – справедливость. Примечательно, что только два сочинения Платона и Аристотеля по-гречески называются одинаково – «Политика» и посвящены проблеме оптимального государственного устройства, центральной для их философских учений. Эллинская философия классического периода видела в человеке прежде всего гражданина своего государства, счастье которого (цель нравственной философии) неразрывно связано со счастьем его сограждан. Социальная тема звучит в самом определении человека, который, по Аристотелю, «по своей природе есть существо общественное («политическое»)» (Polit. 1253a2-3). В этом одна из существенных особенностей классики по сравнению с эллинистическим периодом.

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (2-я пол. 4 в. – 30-е гг. 1 в. до н. э.). Название периода связано с социально-политическими обстоятельствами: формированием эллинистических монархий после распада империи Александра Македонского (323) и смертью последнего эллинистического монарха – царицы Египта Клеопатры (31 до н. э.). Главнейшие философские центры: Афины и Александрия (с Мусейном и грандиозной Библиотекой). Важнейшие философские школы: Стоя (основана ***Зеноном*** из Китая; см. ***Стоицизм***), Сад (основана ***Эпикуром***; см. также ***Эпикуреизм***), Академия (с 3 в. – скептическая, см. ***Скептицизм***), Перипат, а также сократические школы: киническая, мегарская, киренская. Основные акценты в философских учениях: схематизация всего философского поля, четкое деление философии на три части: логику, физику и этику – с перенесением центра тяжести на этику, интересам которой были подчинены остальные дисциплины (ср. замечания эпикурейцев и скептиков о том, что они занимаются науками о природе для достижения невозмутимости духа – ***атараксии***). Этику всех трех основных эллинистических школ традиционно характеризуют как эвдемонистическую и индивидуалистическую, главные понятия ее – ***арете***-добродетель и эвдаймония-счастье, центральный вопрос и интерес – счастье отдельного человека, теоретически (или даже практически, как у киников) поставленного вне рамок государства. Все школы этого периода ищут индивидуальные рецепты счастья, представляя его как некоторое состояние спокойствия и крепости духа (ср. ***апатию*** стоиков и атараксию скептиков и эпикурейцев). Несмотря на некоторые общие схемы, эллинистический период античной философии отличается большим разнообразием школ и течений, которые культивировали не одни только моральные дисциплины, и в первую очередь это относится к стоицизму – самому заметному течению эллинизма, ставшему наряду с платонизмом и аристотелизмом одним из тех учений, которые определили облик философской античности для последующей традиции. В частности, учение стоиков о мировом уме-логосе и о промысле оказало влияние на становление христианской философии.

Особенности античной философской школы. В отличие от непостоянных групп слушателей, собиравшихся вокруг софистов, четыре главные школы античной философии (первой из которых была Академия) – постоянно действующие учебные заведения, в которых осуществлялась преемственность руководства. Как правило, новые схолархи избирались путем голосования, реже назначались предыдущим схолархом. Свои названия школы получали от места, где собирались члены школы, - как правило, это были гимнасии (Академия, Ликей) или другие общественные места (Стоя), где можно было слушать лекции или вести беседы. В 4-1 вв. до н. э. обнаруживается совпадение трех понятий: школы как идейного течения, школы как места преподавания и школы как постоянно действующего учреждения с определенным образом жизни его членов. При этом каждая из названных школ была открыта для широкой публики, за преподавание плата обычно не взималась. Школы содержались либо на личные средства схоларха, либо на дары «меценатов». Среди тех, кто посещал школу, различались просто слушатели и группа учеников (называемых «друзьями», «приверженцами»), которые жили поблизости или даже в доме учителя. И в Академии, и в Лике, и в Саду Эпикура было принято собираться на общие трапезы. В Академии Платона и Лике Аристотеля читались разные курсы лекций: более сложные для учеников (внутренний кружок адептов школы, «эзотерические» курсы) и популярные курсы для широкой публики («экзотерические» курсы). Наиболее распространенные ***жанры философской литературы*** периода – диалоги, диатрибы, протрептики, парафразы, рассуждения на заданную тему.

ПОЗДНЕАНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ В ЭПОХУ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ (1–3 вв. н. э.). Основные философские центры периода – Александрия, Рим, Афины. Основное содержание – возрождение философских школ древности. После призыва схоларха Академии ***Антиоха Аскалонского*** «следовать древним» оформляется разрыв между академиками-скептиками (эллинистическая Академия) и платониками-догматиками (начало традиции ***среднего платонизма***), возобновившими разработку проблемной стороны учения Платона; после возвращения в научный обиход библиотеки Аристотеля ***Андроником Родосским*** формируется новая перипатетичес-

кая традиция; в трудах Нигидия Фигула, Евдора Александрийского и Модерата развивается новая версия пифагореизма (см. ***Неопифагореизм***).

Существенно изменился характер философского преподавания: вместо школы как общины единомышленников, с единым укладом жизни и постоянной близостью учителя и ученика, ведущих устный диалог, школа становится профессиональным институтом, а философию начинают преподавать профессиональные педагоги, получающие жалованье от государства (императора). В 76 н. э. император ***Марк Аврелий*** учреждает (выделяет государственные субсидии) в Афинах четыре философские кафедры: платоническую, перипатетическую, стоическую и эпикурейскую, что четко ограничивает главные философские течения периода. Основное внимание в разных школах уделялось одному – восстановлению авторитетного корпуса текстов для той или иной традиции (ср. издание Андроником текстов Аристотеля, ***Трасиллом*** – текстов Платона). Начало эпохи систематического комментирования: если предыдущий период можно обозначить как эпоху диалога, то этот и следующий этап в истории античной философии – период ***комментария***, т.е. текста, созданного по поводу и в соотнесении с другим, авторитетным, текстом. Платоники комментируют Платона, перипатетики – Аристотеля, стоики – Хрисиппа (ср. Эпиктет, «Руководство» § 49; «Беседы» I 10, 8 – о стоической школьной экзегезе, в отличие от платонической и перипатетической, представленной сохранившимися текстами, мы можем судить только по намекам). По замечанию перипатетика Александра Афродисийского (2 в. н. э.) обсуждение «тезисов» было в обычае у древних философов, «они давали уроки свои именно таким образом – не комментируя книги, как это делают ныне (тогда еще не было книг такого рода), а выставляя тезис и приводя доводы за и против, тем самым они упражняли свою способность находить доказательства, основанные на посылках, принимаемых всеми» (Alex. Aphrod. In Top., 27, 13 Wallies).

Разумеется, устные упражнения не могли быть отброшены, – но теперь это упражнения по объяснению письменных текстов. Разница хорошо видна в новой школьной постановке вопроса исследования (не о предмете, а о том, как понимали предмет Платон и Аристотель): напр., не «вечен ли мир?», а «можно ли считать, что по Платону мир вечен, если в «Тиме» он признает демиурга мира?» (ср. «Платоновские вопросы» Плутарха из Херонеи).

Стремление к систематизации и упорядочиванию наследия прошлого проявилось также и в огромном количестве доксографических компендиев и биографических историй, созданных как раз в этот период с 1 в. до н. э. (наиболее известный – компендий Ария Дидима) до нач. 3 в. (наиболее известные – ***Диогена Лаэртия*** и ***Секста Эмпирика***), и в широком распространении школьных учебников, предназначенных корректно и доходчиво посвящать как учащихся, так и широкую публику в учение великих философов (ср. особенно платонические учебники ***Апулея*** и ***Алкиноя***).

ПОЗДНЕАНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ: НЕОПЛАТОНИЗМ (3-6 вв. н. э.). Завершающий период истории античной философии характеризуется доминированием ***неоплатонизма***, синтетически усвоившего элементы аристотелизма, неопифагореизма и стоицизма при сохранении традиционной платонической догматики (***средний платонизм***). Новый синтез имел существенные отличия от предшествующей традиции платонизма, что дало основание ученым в 19 в. ввести в обиход термин «неоплатонизм». Сами неоплатоники называли себя платониками и полагали, что находятся в русле единой традиции, идущей от «божественного Платона». Основные философские центры поздней античности связаны с деятельностью школ неоплатонизма: Рим (Плотин, Порфирий), Апамея в Сирии (где учили Амелий, ученик Плотина, и Ямвлих, возглавивший школу после Амелия, – Сирийская школа), Пергам (Пергамская школа, основанная учеником Ямвлиха Эдесием), Александрия (***Александрийская школа:*** Гипатия, Гиерокл, Гермий, Аммоний, Иоанн Филопон, Олимпиодор), Афины (***Афинская школа:*** Плутарх, Сириан, Прокл, Дамасский, Симпликий).

Плотин считается основателем неоплатонизма, потому что в корпусе его сочинений (***«Эннеады»***) содержатся все основные понятия неоплатонической философии, которые выстроены им в стройную онтологическую иерархию: сверхбытийное начало – ***Единое***-благо, вторая ипостась – Ум-***нус***, третья – Мировая ***Душа*** и чувственный ***Космос***. Единое недоступно мысли и постигаемо только в сверхумном экстатическом единении с ним, выразимом не обычными языковыми средствами, а негативно, через отрицание (ср. апофатическая теология). Переход от единого к другим уровням бытия описывается в терминах «излучение», «раскрытие», позднее основной термин – «исхождение» (проодос), см. ***Эманация***. Каждая нижняя ступень существует благодаря обращенности к высшему началу и подражает высшему тем, что творит следующее за собой (так ум выступает как начало для души, а душа – для космоса). В дальнейшем эта схема будет подвергнута уточнению и тщательной разработке. В целом для позднего (пост-ямвлиховского) неоплатонизма чрезвычайно характерны систематизм, схоластизм, мистицизм и магия (теургия). Примечательно отсутствие социально-политической проблематики, так важной для самого Платона; неоплатонизм – это всецело метафизика и теология.

Среди авторитетных для неоплатоников текстов помимо текстов Платона (комментарии на платоновские диалоги составляют основную часть наследия этой традиции) были сочинения Аристотеля, Гомер и «Халдейские оракулы». Комментарии на Аристотеля – вторая по объему часть сохранившегося наследия неоплатонизма; ключевой для комментаторов-неоплатоников стала проблема согласования учений Платона и Аристотеля (см. подробнее ***Аристотеля комментаторы***). В целом курс философии Аристотеля рассматривался как пропедевтика («малые мистерии») к изучению Платона («большим мистериям»).

В 529 эдиктом императора Юстиниана Афинская Академия была закрыта, и философы вынуждены были прекратить преподавание. Эта дата принимается как символическое завершение истории античной философии, хотя изгнанные из Афин философы продолжали работать на окраинах империи (напр., комментарии ***Симпликия***, ставшие для нас одним из главнейших источников по истории античной философии, были написаны ими уже в изгнании).

ФИЛОСОФИЯ – ΦΙΛΙΑ ΣΟΦΙΑΣ. О том, что такое философия, сами античные философы говорили столь же часто, сколь часто им приходилось приступать к начальному философскому курсу. Подобный курс в неоплатонических школах открывался чтением Аристотеля,

Аристотель начинался с логики, логика – с «Категорий». Сохранилось несколько «введений в философию» и «введений к Аристотелю», предваряющих школьные комментарии к «Категориям». Порфирий, впервые предложивший рассматривать сочинения Аристотеля как пропедевтику к платоновским, в свое время написал специальное «Введение к Категориям» («Исагог»), которое стало базовым учебником для неоплатоников. Комментируя Порфирия, неоплатоник Аммоний перечисляет несколько традиционных определений, в которых можно различить платоновские, аристотелевские и стоические темы: 1) «познание сущего поскольку оно сущее»; 2) «знание дел божественных и человеческих»; 3) «уподобление Богу, насколько это возможно для человека»; 4) «подготовка к смерти»; 5) «искусство искусств и наука наук»; 6) «любовь к мудрости» (*Ammonius.* In Poroph. Isagogen, 2, 22-9, 24). Наилучшим образом прояснить смысл этих поздних школьных определений, в которых продемонстрированы устойчивость и вместительность традиции, скрепившей собой разнообразные учения более чем тысячелетнего периода в одну «историю античной философии», могли бы все имеющиеся в нашем распоряжении античные философские тексты.

Прекратив свое существование, античная философия стала значимым фактором развития европейской философской мысли (ближайшим образом повлияв на формирование христианского богословия и средневековой схоластики) и остается таковым вплоть до сегодняшних дней. Язык античной философии не утратил живости звучания. В то время как одни термины навсегда остались техническими терминами только философии греков (***арете***, ***атараксия***, ***майевтика***, ***демиург***, ***диэреза***, ***калокагатия***, ***анамнесис***, ***гомеомерия***, ***нус***), другие пополнили словарь философов позднейших эпох и приобрели дополнительно содержание (ср. ***автаркия***, ***пневма***, ***логос***, ***энтелехия***, ***эпохе***, ***эйдос***, ***эфир***). В названиях ряда современных научных дисциплин слышны греческие корни – это не просто присутствие греческого языка в научном лексиконе, это также указание на истоки формирования этих наук, имевших свою особую историю в рамках античности (среди них – логика, физика, этика, психология).

Энциклопедии и словари: *Pauly A., Wissowa G., Kroll W.* (hrsg.). Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, 83 Bände. Stuttg., 1894-1980; Der Neue Pauly. Enzyklopaedie der Antike. Das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte in 15 Bänden, hrsg. v. H. Cancik und H. Schneider. Stuttg., 1996–99; *Goulet R.* (ed.). Dictionnaire des philosophes antiques, v. 1–2. P., 1989–94; *Zeyl D. J.* (ed.). Encyclopedia of Classical Philosophy. Westport, 1997.

Подробные изложения истории античной философии: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики в 8 т. М., 1963–93; *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy in 6 vols. Cambr., 1962–81; *Algra K., Barnes J., Mansfeld J., Schofield M.* (eds.). The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Cambr., 1999; *Armstrong A. H.* (ed.). The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambr., 1967; Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. v. Fr. Ueberweg: Die Philosophie des Altertums, hrsg. v. K. Prächter, völlig neubearbeitete Ausgabe: Die Philosophie der Antike, hrsg. v. H. Flaschar, Bd. 3–4. Basel – Stuttg., 1983–94 (тома 1–2 готовятся к печати); *Reale G.* Storia della filosofia antica, v. 1–5. Mil., 1975–87 (англ. пер.: A History of Ancient Philosophy. Albany, 1985); *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3 Teile in 6 Bänden. Lpz., 1879–1922 (3-6 Aufl.; Neudruck Hudesheim, 1963).

Учебные пособия: *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. СПб., 1912 (переизд. 1996); *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981; *Он же.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991; *Богомолов А. С.* Античная философия. М., 1985; *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. 1. Античность (пер. с итал.). СПб., 1994; *Лосев А. Ф.* Словарь античной философии. М., 1995; История философии: Запад – Россия – Восток, кн. 1: Философия древности и средневековья, под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 1995; *Адо Пьер.* Что такое античная философия? (пер. с франц.). М., 1999; *Canto-Sperber M., Barnes J., Brisson L., Brunschwig J., Vlastos G.* (eds.). Philosophie grecque. P., 1997.

Хрестоматии: *Переверзенцев С. В.* Практикум по истории западноевропейской философии (Античность, Средневековье, Эпоха Возрождения). М., 1997; *Vogel C. de* (ed.). Greek Philosophy. A collection of texts selected and supplied with some notes and explanations, vol. 1-3. Leiden, 1963-67; *Long A. A., Sedley D. N.* (eds. and trs.). The Hellenistic Philosophers, 2 v. Cambr., 1987.

Пособия по истории греческой культуры и образования: *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей, 3-е изд. Пг., 1916; *Он же.* Религия эллинизма. Пг. 1922; *Маруу А.-И.* История воспитания в античности (Греция), пер. с франц.. М., 1998; *Йегер В.* Пайдейа. Воспитание античного грека, пер. с нем. М., 1997.

Лит.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927 (переизд. 1993); *Он же.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930 (переизд. 1993); *Он же.* Эллинистически-римская эстетика I –II вв. н. э. М., 1979; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Богомолов А. С.* Диалектический логос. Становление античной диалектики. М., 1982; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980; *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII – VI вв. до н. э., Л., 1985; *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986; *Anton J. P., Kustas G. L.* (eds.). Essays in Ancient Greek Philosophy. Albany, 1971; *Haase W., Temporini H.* (eds.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II, Bd. 36, 1–7. B.–N. Y., 1987–98; *Mansfeld J.* Questions to be settled before the study of an author or a text. Leiden–N.Y.–Köln, 1994; *Irwin T.* (ed.). Classical Philosophy: Collected Papers, vol. 1–8. N. Y., 1995; The Cambridge Companoin to early Greek philosophy, ed. by A. A. Long. N. Y., 1999.

Продолжающиеся издания: Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 1–43. Vandoevres–Gen., 1952–97; Oxford Studies in Ancient Philosophy, ed. J. Annas et al., v. 1-17. Oxf., 1983–99.

Библиографии: *Marouzeau J.* (ed.), L'Année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquite gréco-latine. P., 1924–99; *Bell A. A.* Resources in Ancient Philosophy: An Annotated Bibliography of Scholarship in English. 1965–1989. Metuchen – N. J., 1991.

Средства Internet: http://callimac.vjf.cnrs.fr (разнообразная информация по классической античности, в т. ч. последние выпуски Марузо); http://www.perseus.tufts.edu (классические тексты в оригинале и переводе на англ.); http://www.gnomon.kueichstaett. de/Gnomon (библиографии работ по античной культуре и философии); http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr (Bryn Mawr Classical Review – обзоры литературы по античности).

М. А. Солопова

АНТОНИЙ (в миру Алексей Павлович Храповицкий), митрополит [17 (29) марта 1863, Новгородская губ. – 10 августа 1936, Белград] – русский православный богослов, философ, церковный деятель. В 1885 окончил Петербургскую духовную академию. В 1887 защитил магистерскую диссертацию «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности», для которой характерен не только богословский, но и философский интерес к проблеме человека. Сделал стремительную церковную карьеру: ректор Московской духовной академии (1890-94), ректор Казанской духовной академии (1894-1900), епископ Чебоксарский (с 1899), епископ Уфимский

(с 1900), архиепископ Волынский (с 1902), архиепископ Харьковский (с 1914), митрополит Киевский и Галицкий (с 1918). В 1906-07 член Государственного совета. Один из кандидатов на патриарший престол на Всероссийском поместном Соборе 1917-18. В 1919 эмигрировал. В 1921 возглавил Русскую православную церковь за границей. Философское миросозерцание сложилось под влиянием философско-религиозных идей славянофилов и Ф. М. Достоевского. Персоналистическая антропология Антония, называемая им «нравственным монизмом», построена на «динамической гносеологии». Только в Церкви снимается напряженность противостояния «я» с другими «не-я» и свобода каждой личности совмещается с метафизическим единством их бытия. Таким образом, «закон нашей личной обособленности есть закон не безусловный, не первозданный, но закон сознания падшего» существа, включающего в себя и «естество», и «личность».

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1-3. СПб., 1911; Догмат искупления. Сергиев Посад, 1917; Словарь к творениям Достоевского. София, 1921; Церковное учение о Св. Духе. Париж, 1926; Нравственные идеи важнейших христианских православных догматов. Нью-Йорк, 1963; Ф. М. Достоевский как проповедник возрождения. Нью-Йорк, 1965; Нравственное учение Православной Церкви при критическом разборе учений гр. Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева, Римско-католической церкви и Э. Ренана. Нью-Йорк, 1967.

Лит.: *Никон (Рклицкий), архиепископ.* Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого, т. 1-10. Нью-Йорк, 1956-60.

А. И. Абрамов

АНТОНОВИЧ Максим Алексеевич [27 апреля (9 мая), 1835, Белополье Харьковской губ. – 14 ноября 1918, Петроград] – русский публицист, литературный критик, философ-материалист. Сын дьячка. Окончил Ахтырское духовное училище, Харьковскую семинарию (1855) и Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия (1859). Познакомившись с Н. А. Добролюбовым и Н. Г. Чернышевским, с которым Антоновича связывала личная дружба, начал с 1859 публицистическую деятельность в журнале «Современник». В 1862 вышел из духовного звания. После смерти Добролюбова (1861) – ведущий литературный критик журнала; после ареста Чернышевского (1862) – один из его руководителей. Когда «Современник» был закрыт, занимался переводами книг по истории и естествознанию, выступал в ряде изданий, до конца жизни оставаясь верным идеалам 60-х гг. 19 в. Антонович – один из немногих соратников Чернышевского, занимавшийся специально философской проблематикой. Полагая, что идеалы жизни были выработаны в 18 в., тогда как 19-й еще не стал «эпоходелающим», сознательно разрабатывал философскую концепцию, типологически сходную с философией классического французского Просвещения 18 в. В ее основе – материалистически истолкованный антропологический принцип, идея всесилия разума, отрицание теологии и метафизики, танцендентализма, мистицизма, супранатурализма. Философия природы, вселенная, космос интересуют Антоновича лишь постольку, поскольку они служат основой существования человека. В сфере гносеологии он – сторонник сенсуализма, опирающийся на идеи И. М. Сеченова и Д. Льюиса. Выступал с критикой идей славянофилов и почвенников, ратовал за «европеизацию» России и приобщение ее к общечеловеческим началам цивилизации и культуры. Свои эстетические взгляды, близкие принципам Чернышевского и Добролюбова, Антонович отстаивал излишне прямолинейно, давая крайне одностороннюю оценку художественных произведений (в частности, И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского). Исходя из антропологического принципа, считал эстетическое наслаждение нормальной потребностью человеческой природы; отвергал теорию «искусства для искусства», критикуя вместе с тем сугубо утилитарные взгляды на искусство публицистов «Русского слова» (Д. И. Писарева и др.). Выступил с резкой критикой религиозно-философских идей сб. «Вехи».

Соч.: Избр. филос. соч. М., 1945; Литературно-критические статьи. М.-Л., 1961.

Лит.: *Пеунова М. Н.* Мировоззрение М. А. Антоновича. М., 1960; *Чубинский В. В.* М. А. Антонович. Очерк жизни и публицистической деятельности. Л., 1961.

В. Ф. Пустарнаков

АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП – один из фундаментальных принципов современной космологии, который фиксирует связь между крупномасштабными свойствами нашей Вселенной (Метагалактики) и существованием в ней человека, наблюдателя. Термин «антропный принцип» предложил английский математик Б. Картер (1973); «то, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей». Наряду с общей формулировкой антропного принципа известны также его модификации: «слабый антропный принцип», «сильный антропный принцип», «принцип участия» («соучастника») Дж. Уиллера и «финалистский антропный принцип» Ф. Типлера. Формулировка сильного антропного принципа, по Картеру, гласит: «Вселенная (и следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей». Перефразируя Декарта (cogito ergo mundus talis est – я мыслю, поэтому мир таков, каков он есть), Уиллер афористически выразил суть антропного принципа словами: «Вот человек: какой должна быть Вселенная?» Вместе с тем антропный принцип пока не получил общепринятой формулировки. Среди формулировок антропного принципа встречаются и явно эпатирующие, тавтологические (типа «Вселенная, в которой мы живем, - это Вселенная, в которой живем мы», и т. п.).

Антропный принцип претендует ответить на вопрос: почему Вселенная такова, какой мы ее наблюдаем? Мировоззренческая острота этого вопроса обусловлена тем, что наблюдаемые свойства Вселенной жестко связаны с численными значениями ряда фундаментальных физических констант. Если бы значения этих констант были хотя бы немного другими, то было бы невозможным существование во Вселенной ни атомов, ни звезд, ни галактик, ни возникновения условий, которые сделали возможным появление человека, наблюдателя. Как выражаются космологи, Вселенная «взрывным образом неустойчива» к численным значениям определенного набора фундаментальных констант, с необычайной точностью «подогнанных» друг к другу таким образом, что во Вселенной могли возникнуть высокоорганизованные структуры, включая человека. Иными словами, человек мог появиться отнюдь не в любой по своим свойствам Вселенной. Соответствующие

условия, выделяемые набором фундаментальных констант, ограничены узкими пределами.

В развитии антропного принципа как научного принципа можно выделить несколько этапов: дорелятивистский, релятивистский, квантовый релятивистский. Так, дорелятивистский этап охватывает рубеж 19-20 вв. Английский эволюционист А. Уоллес сделал попытку переосмыслить коперниканское понимание места человека во Вселенной на основе альтернативных, т.е. антикоперниканских, идей. Этот подход был развит и Картером, который считает, что, вопреки Копернику, хотя положение человека во Вселенной не является центральным, оно неизбежно в некотором смысле привилегированное. В каком именно смысле человек, т.е. земной наблюдатель, занимает во Вселенной выделенное положение, разъясняют модификации антропного принципа – слабый антропный принцип и сильный антропный принцип. Согласно слабому антропному принципу, возникновение человека в расширяющейся Вселенной должно быть связано с определенной эпохой эволюции. Сильный антропный принцип считает, что человек мог появиться лишь во Вселенной с определенными свойствами, т.е. наша Вселенная выделена фактом нашего существования среди других вселенных.

Обычно антропный принцип обсуждается в плане дилеммы: физический ли это принцип или философский. Такое противопоставление неосновательно. То, что обычно подразумевают под антропным принципом, несмотря на простоту и краткость формулировок, на самом деле имеет гетерогенную структуру. Напр., в структуре сильного антропного принципа можно выделить три уровня: а) уровень физической картины мира («Вселенная взрывным образом неустойчива к изменениям фундаментальных физических констант»); б) уровень научной картины мира («Вселенная должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось появление человека»); в) уровень философско-мировоззренческих интерпретаций, т.е. различных типов объяснения смысла антропного принципа, среди которых – *теологические объяснения* («аргумент от замысла»), телеологические объяснения (человек – цель эволюции Вселенной, задаваемая трансцендентным фактором), объяснения в рамках концепций самоорганизации.

На философском уровне противостоят друг другу два типа интерпретации антропного принципа. Его понимают, с одной стороны, следующим образом: объективные свойства нашей Вселенной таковы, что они на определенном этапе ее эволюции привели (или должны были привести) к возникновению познающего субъекта; если бы свойства Вселенной были иными, их просто некому было бы изучать (А. Л. Зельманов, Г. М. Идлис, И. Л. Розенталь, И. С. Шкловский). С другой стороны, при анализе смысла антропного принципа может быть поставлен обратный акцент: объективные свойства Вселенной таковы, какими мы их наблюдаем, потому что существует познающий субъект, наблюдатель (принцип соучастника исключительно к этому сводит смысл антропного принципа).

Антропный принцип является предметом дискуссии в науке и философии. Одни авторы считают, что антропный принцип содержит объяснение структуры нашей Вселенной, тонкой подгонки физических констант и космологических параметров. По мнению других авторов, никакого объяснения в собственном смысле слова антропный принцип не содержит, а иногда он рассматривается даже как пример ошибочного научного объяснения. Эвристическую роль антропного принципа иногда рассматривают, подчеркивая лишь его физическое содержание и лишая каких-либо социокультурных измерений. Вселенная, с этой точки зрения, - обычный релятивистский объект, при изучении которого антропные аргументы выглядят в значительной степени метафизически. Другая точка зрения состоит в том, что «человеческое измерение» не может быть исключено из антропного принципа.

Лит.: *Barrow J. D., Tipler F. J.* The Anthropic Cosmological Principle. Oxf., 1986; Астрономия и современная картина мира. М., 1996.

В. В. Казютинский

«АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ФИЛОСОФИИ» – одно из главных произведений Н. Г. Чернышевского, в котором обосновывается его философский материализм. Написано по поводу изданной в 1860 книги П. Л. Лаврова «Очерки вопросов практической философии» и впервые напечатано в журнале «Современник» за 1860 (№ 4 и 5). В работе сделана попытка преодолеть абстрактный антропологизм прежней, в частности фейербахианской, философии, человек рассматривается в ней как целостное существо, выдвигается принцип «разумного эгоизма», обосновывающий единство личных и общественных интересов. Жизнь индивида ставится в связь с теми социальными условиями, при которых она осуществляется. Подчеркивается зависимость философских учений от общественной и политической ориентации их создателей. Сочинение Чернышевского вызвало полемику в русской философии и явилось стимулом дальнейшего развития материалистического направления в ней (***Антонович***, ***Шелгунов*** и др.).

Лит.: *Емельянов Б. В.* Из истории идейной борьбы вокруг «Антропологического принципа в философии» Чернышевского. Свердловск, 1976.

А. Д. Сухов

АНТРОПОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНАЯ (КУЛЬТУРНАЯ) – область знания, объединяющая ряд полуавтономных дисциплин, которая занималась в первую очередь обществами, изолированными от письменной исторической традиции. Излюбленные объекты такого рода исследований – первобытные общества, племенные культуры, традиционные крестьянские общины, т.е. те социоисторические объединения людей, при анализе которых культурное и социальное трудно дифференцировать, ибо реально они выступают как нераздельное целое. Это обусловило различные обозначения одного и того же исследовательского поля, которые могут рассматриваться как различные дисциплины: социальная антропология, культурная антропология, этнология, этнография и т. д. Такое разделение достаточно условно. Часто различение проводится не столько теоретически, сколько практически, с целью и в процессе обучения.

Антропологические общества и кафедры антропологии в университетах появились в Англии, Франции, Германии в нач. 19 в.

В 20 в. многие объекты социальной антропологии исчезли. Это обусловило обращение социальных антропологов к жизни «больших» городских обществ. Зрение антропологов

было натренировано на исследовании людей, живущих в наблюдаемых общностях («глаз ювелира»). Антропологи всегда изучали общности на локальном уровне, а человека вместе с конкретными формами его существования – на уровне общества. При переходе к анализу обществ современного типа антропология сохранила свою специфику, обращаясь к исследованиям систем родства, ритуальной стороны социальной жизни, «экономики дара», неформальных статусных структур, социальных классификаций и др.

Большой интерес представляет методологическое взаимодействие социальной антропологии и др. социогуманитарных дисциплин и философии. С одной стороны, практика социально-антропологических исследований находилась под влиянием общей познавательно-методологической ситуации в ее динамике. Если первоначально в антропологической традиции господствовал позитивистский «стандартный идеал научности» (позитивистский эволюционизм Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, ***Л. Г. Моргана***), то в нач. 20 в. в качестве познавательной нормы выступил неокантианский антисциентизм (Р. Лоуи и др.). В дальнейшем, имели распространение универсалистские теории, авторы которых стремились выявить глубинные структуры, семантические инварианты и пр. универсалии (функциональный анализ ***Б. Малиновского***, структурная антропология К. Леви-Стросса). В 50-60-е гг. в неоэволюционизме были реанимированы идеи социокультурной эволюции (Л. А. Уайт, М. Салинз, Дж. Стюарт). Затем «стандартный идеал научности» вновь был поставлен под сомнение в различных вариантах интерпретативной, понимающей, конструкционистской антропологии – поздние работы Э. Эванс-Причарда, «интерпретативная антропология» (К. Гирц), «сиволическая антропология» (В. Тернер), «когнитивная антропология» (Мери Дуглас, С. Тайлер).

С другой стороны, социальная антропология сама выступала источником методологических новаций. Достижения крупных антропологов органически входят в общенаучный арсенал. Ссылки на труды известных антропологов можно найти в учебниках, энциклопедиях, трудах по различным социальным и гуманитарным дисциплинам и философии. В качестве примера поля междисциплинарного взаимодействия можно привести то, что в США и Великобритании называют cultural studies (культурными исследованиями).

Основные понятия западной социальной теории были выработаны на материале истории западной ***цивилизации***. Они были связаны с исследованием «нас» (белых, европейцев и североамериканцев, живущих в урбанизированных и модернизированных обществах). Антропология изучала «их» (небелых, живущих в обществах традиционных, племенных). В современном антропологическом дискурсе осознается связь антропологии с колониализмом. Антропологическое знание не только способствует переосмыслению тех понятий и категорий мышления, которые выработаны на материале западных обществ, но выступает также как форма культурной критики (Дж. Маркус, М. Фишер).

Логика антропологического исследования не совпадает с логикой глобальных проектов преобразования мира, политической философии и политологии, истории великих личностей. В антропологических исследованиях человеческие масштабы всегда сохранены. В современной ситуации кризиса «глобальных» идеологий, «больших» теоретических систем, который можно характеризовать и как кризис репрезентации социальной реальности, интерес именно к антропологическим подходам неудивителен. Опыт социальной (культурной) антропологии диктует осторожность. Он предостерегает от впечатывания теоретической схемы в жизнь людей. Нельзя не отметить, что антропологические исследования всегда опирались на вероятные модели, что позволяло избегать жесткого детерминизма (см. ***Детерминизм в социальных науках***).

Если в социальной (культурной) антропологии говорится об универсалиях, то не иначе, как в локальных проявлениях. Недаром Леви-Стросс которого в первую очередь интересовали именно структуры, писал: «Всегда остается только одно – провести кропотливое изучение одного случая; единственное различие заключается в выборе «случая», составные элементы которого будут... относиться к шкале проектируемой модели или же к какой-то иной шкале» (*Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983, с. 256).

Проблема всемирной истории предстает в новом свете. В качестве ее ядра выступает не эволюция (или деградация) мировых систем, но напряженное взаимодействие сил, которые обеспечивают как глобальную интеграцию, так и локальную автономию. Происходящее в мире уже не воспринимается как предопределенное динамикой западной экспансии.

Традиционно в социальной антропологии проводился анализ человеческого опыта, отличного от опыта исследователя. При переносе в область исследования больших городских обществ это позволяет внимательно отнестись к тому, что в этих обществах кажется самоочевидным, а потому не замечаемым. Интерес ряда отраслей социологии к «зоопарку повседневных практик» порою делает невозможным демаркацию между социологией и антропологией (см., напр., работы И. Гофмана).

Социальная антропология сыграла определенную роль в становлении такой области знания, как гендерные исследования (Маргарет Мид). И для социологической теории, и для антропологии основные вопросы – как конструируется социальная связь, которая объединяет людей в общность или общество, какие используются средства ориентации в обществе и мире в целом, каковы культурные формы и социальные практики в различных обществах, как отдельный человек становится носителем определенного типа социальности и культуры.

Для социальной антропологии в силу специфики объекта исследования всегда был характерен ***холизм*** как принцип целостного восприятия человека, общества, культуры. Материальные и символические практики рассматриваются на равных. Антропологические подходы избегают резкого противопоставления позиции и отношения, социальной функции и социального явления. Они создают поле исследования, в котором индивидуальные и групповые интенции вписываются в систему коллективных принуждений. Это позволяет найти новые пути понимания того, как люди в процессе совместной жизни изобретают «правила», по которым живут. Социальная антропология повлияла на выработку нового языка социальной теории, который «снимает» привычную оппозицию индивида и общества.

Антропологические подходы дают возможность уйти от представлений о человеке как бестелесном субъекте, равном чистому сознанию. Современная социальная теория проявляет большой интерес к связи телесности и социальности.

Напр., ***Н. Элиас***, П. Бурдье активно занимались процессами встраивания социальности и истории в живое тело человека и выстраивания социума из тел.

Предмет социальной антропологии – не структуры и механизмы, которые вне всякой субъективности и телесности упорядочивают социальные отношения, но логика и стратегия действий индивидов и социальных групп. В социальной антропологии опыт не сводится к дискурсу, к объясняющей теории, к речевым практикам. Имеет место интерпретация социальных связей через поведенческие отношения, анализ функциональных отношений в наблюдаемых общностях.

Для эволюционистов «иная» культура, «другие» люди выступали лишь моментом прогрессивного развития, а для универсалистов лишь методологической условностью. Социальная антропология внесла огромный вклад в понимание равноценности в несоизмеримости каждой культуры и каждого общества, в складывание представлений о плюрализме социокультурной реальности, на которых во многом основывается современная картина мира.

Лит.: Антология исследований культуры, т. 1, Интерпретация культуры. СПб., 1997; *Клакхон К. К. М.* Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб., 1998; *Marcus G. E., Fischer M. J.* Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chi., 1986.

Н. Н. Козлова

«АНТРОПОЛОГИЯ С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ» (Antropologie in pragmatischer Hirsicht) – последняя подготовленная и изданная Кантом книга (вышла в 1798 в Кенигсберге; 2-е, переработанное издание – в 1800). Создана на основе курсов лекций по антропологии, которые Кант читал студентам Кенигсбергского университета более 20 раз (впервые в 1772-73, последний курс – зимний семестр 1795-96). Рус. перевод Н. М. Соколова (1900), М. И. Левиной (1994). Взгляды исследователей философии И. Канта на эту работу различны: одни видят в ней свидетельство стареющего мышления Канта, другие, наоборот, - результат философского пути и развернутый ответ на четвертый, сформулированный самим Кантом вопрос: «Что такое человек?» Книга, изобилующая эмпирическим материалом, состоит из двух частей – «Антропологическая дидактика» и «Антропологическая характеристика». Первая часть заключает в себе три книги – «О познавательной способности», «Чувство удовольствия и неудовольствия», «О способности желания» - в соответствии с общей структурой кантовской философии, опирающейся на представление о трех основных способностях души: познании, чувстве удовольствия и способности желания (их анализу посвящены «Критика чистого разума», «Критика способности суждения» и «Критика практического разума»). Во второй части, меньшей по объему, последовательно анализируется характер личности, пола, народа, расы, рода.

Антропология, считает Кант, должна быть систематическим изложением учения о человеке, которое может быть представлено с двух разных точек зрения – физиологической и прагматической. «Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека природа, а прагматическое – исследование того, что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» (Соч., т. 6. М., 1966, с. 351). Канта интересует второй подход – практический аспект знания о человеке. Он полагает, что необходимо не просто понимать игру сил природы, свидетелем которой мы оказываемся, но и участвовать в этой игре.

Разнообразие материала и тем обсуждения, представленное в данной работе, позволяет выявить те ограничения, которые трансцендентальная парадигма философии накладывает на исследования о человеке. Кант постоянно подчеркивает трудность построения антропологии как априорной науки; можно даже сказать, что вся эта книга – размышление о том, почему так трудно изучать человека, «какой он есть на самом деле». В центре внимания «Антропологии» оказываются такие актуальные темы, как «смутные представления» и их отношения к сознанию, внутренний опыт и его объективируемость, чувственный опыт и механизм работы Я-сознания, темперамент и характер. Семидесятичетырехлетний Кант формулирует свою «апологию чувственности», он признает ее выразительное богатство и отказывает рассудку в обоснованности его жалоб на затемняющую роль чувственности в человеческом опыте. Он подробно анализирует аффекты и страсти, стремясь прояснить при этом их конечное воздействие на «общественное благо». Различая темперамент (основанный на природных задатках) и характер (отражающий моральный выбор), он видит в достоинстве обладания характером высшую общественную добродетель, более высокую, чем самый большой талант. В основании кантовской антропологии лежит постулат о необходимости для человека быть членом какого-либо гражданского общества. Фигура «гражданина мира» - то искомое, в виду которого строится кантовская прагматическая антропология. См. лит. к ст. ***Кант***.

Е. В. Ознобкина

АНТРОПОЛОГИЯ ТЕЛА – одна из дисциплин социальной и культурной антропологии. Исследует все области социальной жизни (предельно широко понимаемой), где так или иначе проявляются значимые функции тела, поскольку оно включено в производство многих сложнейших социокультурных – перцептивных, коммуникативных, символических, познавательных и т. п. – процессов и влияет или подчас определяет развитие того или иного феномена или поведения. Обретает свой объект исследования на пересечении двух дополняющих типов анализа (Д. Блэкинг) – микроскопического анализа человеческого движения (представленного, напр., физиологией движения Н. А. Бернштейна, кинезикой Р.-Л. Бердвистеля и проксимикой Хала) и макроскопического анализа, имеющего дело с поведением больших групп (напр., в демографии и популяционной генетике).

Лит.: The anthropology of Body, ed. J. Blacking. – L.-N. Y. – San Francisco, 1977.

В. А. Подорога

АНТРОПОЛОГИЯ ФИЛОСОФСКАЯ – см. ***Философская антропология***.

АНТРОПОЛОГИЯ ХРИСТИАНСКАЯ (от греч. ἄνθρωπος – человек и λόγος – учение) – учение христианства о человеке. Христианство как таковое антропологично в самой сути: ***Евангелие*** Христа есть откровение о человеке, говорящее о природе, судьбе и пути ***спасения*** человека. Но вопреки это-

му в составе христианского учения, обширном и разветвленном, антропология, казалось, не была на первом плане, а, скорее, в ряду второстепенных разделов, с довольно бедным содержанием. В современном кризисе христианства, широком отходе от церкви немалую роль сыграло именно убеждение в том, что христианство «не занимается человеком»; так, в известных религиозно-философских собраниях в Петербурге нач. 20 в., критика церкви строилась вокруг утверждений, что «в христианстве не раскрыто, что такое человек». Разрешение парадокса в том, что антропологическое содержание христианства лишь малой и менее важной частью заключено в форму стандартно понимаемой антропологии как дескриптивно-научного знания об эмпирическом человеке. В более существенной части оно имплицитно, облечено в понятия и форму, отвечающие другим дискурсам – именно, богословию и аскетике. Эти два дискурса рождены самим христианством и выражают аутентичную суть, тогда как научно-дескриптивный дискурс неорганичен христианскому содержанию. В итоге состав антропологии христианства предстает трояким: антропология в узком смысле; антропология (под формой) богословия; антропология (в форме) аскетики, причем главными служат две последние составляющие.

Под формой богословия закодированы прежде всего онтологические аспекты антропологии, здесь закрепляется связь антропологии и онтологии, раскрывается бытийное существо феномена человека и ситуации человека. Соответственно двоякой структуре богословской основы христианства сущая в ней антропология распределяется между тринитарным и христологическим богословием. Первое утверждает христианскую концепцию бытия как «личного бытия-общения», бытия Св. ***Троицы***, единосущного Бога в трех Лицах (***Ипостасях***); второе устанавливает отношение и связь человека с этим бытием. Антропология аскетики представлена в радикально ином, практическом дискурсе, но прямо продолжает антропологию ***христологии***, раскрывая, каким образом человек реализует указанные отношение и связь. Вкупе же оба криптоантропологических дискурса определяют облик христианской антропологии, конституируя ее главные отличительные черты: 1) онтологическая структурированность: в христианской антропологии не идет речь о единственной природе (способе бытия). Человек определяется не только заданной природой, в которой он пребывает, но также отношением к иной природе (Божественной). Наряду с этим, однако, имеет место: 2) онтологическая цельность, холизм: человек, будучи сложен в своем составе, в бытийной судьбе и отношении к Богу есть единое целое; 3) онтологический телеологизм и динамизм (процессуальность): христианская антропология говорит о бытийном назначении человека, которое должно достигаться; 4) онтологическая свобода: человек имеет выбор принять или отвергнуть, исполнять или не исполнять бытийное назначение; 5) открытость в метаантропологический (эсхатологический) горизонт: исполнение бытийного назначения влечет онтологическую трансформацию, преодоление границ наличной («падшей») человеческой природы. Антропология православия передает это преодоление концепцией обóжения; однако конкретный образ его характеризуется лишь в особом эсхатологическом дискурсе, норма которого обозначена в Новом Завете: «...еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему [Христу]» (1 Ин 3: 2).

Третья компонента, антропология в узком смысле, типологически восходит к дуалистической антропологии греков (в которой ум, духовное начало в человеке, признавался Божественным и выделялся из человеческого состава), конституируя отдельный дискурс, не считаемый частью антропологии, - так что последняя оставалась усеченной. Этот усеченный тип антропологии затем утвердился в новоевропейской философии, ибо возврат к античности, бывший магистралью развития западной мысли, сочетал в себе две нераздельные стороны: реконструкция эллинского разума одновременно и необходимо была деконструкцией христианского антропологизма. Для такого понимания антропологии, антропологическое содержание христианства оставалось скрытым и потому объявлялось скудным.

Вместе со веем вероучением ключевые позиции христианства в антропологии заложены в Новом Завета (во многом воспринятые из Ветхого); в частности, перечисленные особенности (1-5) коренятся и прослеживаются в посланиях ап. Павла. Однако систематического выражения они достигли только в эпоху Соборов и патристики, начиная с 4 в. До этого периода и масштаб, и суть расхождений между античностью и христианством и понимании человека не были достаточно осознаны, не было в том числе ясной границы между холистическим (христианским) и дуалистическим (языческим) типами антропологии. Поэтому у всех авторов доникейской антропологии развитие христианских концепций сочетается с трактовкой многих тем в русле языческой мысли, прежде всего платонизма и стоицизма, реже – гностиков. Одно из важных продвижений ранней эпохи – отчетливый тезис об обожении человека у св. ***Иринея Лионского*** (2 в.): «Христос Иисус стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим» (Против ересей, III, X, 2, в: Творения. М., 1996, с. 240). Но у того же Иринея в его учении о «рекапитуляции» путь человеческой природы, искупленной Христом, рисуется в присущей платонизму циклической парадигме: как путь возврата к изначальному неущербному состоянию. Наиболее ярко это переплетение эллинских и христианских мотивов выступает у ***Оригена*** (3 в.). Христианская антропология впервые получает у него очертания систематического учения, включающего все основные разделы: о творении и падении человека: о душе и теле, об образе и подобии Божием: об Искуплении и Спасении, о Воскресении. Состав и структура учения, его главные направляющие ясно определяются ветхозаветными и новозаветными представлениями; но в конкретных решениях обильно присутствуют спиритуалистические, интеллектуалистские, дуалистические тенденции, родственные ***неоплатонизму***, который в те же годы развивал Плотин, соученик Оригена по александрийской школе философии Аммония Саккоса. Ряд теорий Оригена – в т. ч. в антропологии, платонические доктрины предсуществования и переселения душ – был осужден на V Вселенском Соборе (553), но работа над его наследием продолжалась в церкви, хотя полное отделение православных положений от ложных было недостижимо: неоднозначным было понимание основных догматических вопросов в древней церкви. Так, в учении о воскресении Ориген следует циклической парадигме, заявляя, что

«конец всегда подобен началу»; но одновременно он говорит и о «духовных» или «прославленных» телах, принимаемых по воскресении, что явно противоречит совпадению конца с началом.

ВОСТОЧНО-ПАТРИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ. Патристика и Вселенские Соборы создали двуединую основу христианской мысли. В учении о Св. Троице Ключевую роль играет выработанный отцами-***каппадокийцами***, св. ***Василием Великим***, ***Григорием Богословом*** и ***Григорием Нисским*** (4 в.), концепт Лица, или Ипостаси (ὑπόστασις). Он должен был передать специфический род бытия в Троице Отца, Сына и Духа. Предикатом такого бытия виделась прежде всего самодостаточная отдельность и конкретная выраженность, индивидуальная отличность, чему отвечало бы понятие индивидуальности, индивида, особи – как носителя определенной роли, обличья, маски (πρόσωπον лат. persona). Однако для бытия Божественного (совершенного, абсолютного) каппадокийцы усмотрели и утвердили необходимость еще другого предиката: все и всякое содержание данного бытия обладает совершенной полнотой выраженности, явленности, открытости, оно всецело явлено. Определенно-обособленное, окачествованное бытие во всецелой полноте выявленности (невозможной в здешнем, эмпирическом бытии) и есть, по определению, Лицо, Ипостась. Следовательно, онтологический тезис утверждает, что ипостасное бытие имманентно сопряжено с троичной структурой: сопоставляемая ему сущность, усия (ου'σία) едина для всех трех Ипостасей – Отца, Сына и Духа. Ипостаси связаны между собой различающими их отношениями порождения (Сына Отцом) и исхождения (Духа от Отца через Сына), но, кроме того, в силу ***единосущия***, также и некоторой общей соединенностью специфического характера: они «соединяются, не сливаясь, но совокупно друг с другом сопребывая и друг друга проникая (τήν ἔν ἀλληάις περιχωρήσιν ἔχουσι) без свякого смещения и слияния» (Св. *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры 1,8. - В кн.: *Лосский В. Н.* Мистическое богословие Восточной Церкви. М., 1991, с. 44). Возникающее здесь важное понятие взаимопроникновения, «перихорисиса» (лат. circumincessio), происходит от глагола περιχωρέω – «обходить по кругу» и носит особый характер, не статичный, но и не динамический, выводящий к представлениям об энергии и общении. Две материальные среды, проникая друг друга, неизбежно образуют смешение или слияние; но (совершенное) взаимопроникновение, сочетаемое с (совершенным) сохранением собственной идентичности – (совершенная) взаимопрозрачность, взаимооткрытость – есть специфическая особенность и способность личного бытия. Именно такая особенность присуща (совершенному) общению. Трактуя перихорисис как совершенное взаимообщение Ипостасей, мы приходим к онтологической характеризации Св. Троицы как горизонта личного бытия-общения. Развитие данного аспекта триадологии приводит к понятию Божественной энергии, принадлежащей Сущности и общей всем Ипостасям. Введенный уже у каппадокийцев концепт Божественной энергии был развит св. Григорием Паламой (14 в.) в обширное богословие энергией, которое, тесно соединяясь с исихастской аскетикой, заняло центральное место в православном учении об обожении человека.

Бытие человека характеризуется христианством как тварное (сотворенное) бытие: Божиим актом творения возникшее из ничто («...все сотворил Бог из ничего...» - 2 Мак 7: 28). Этим актом Бог полагает тварному бытию начало, но Он не полагает ему конца, так что тварное бытие может априори иметь два модуса, соответственно наделенный и не наделенный предикатом конечности. Хотя пребывание в конечном (оконеченном) модусе необязательно для твари, но эмпирическое бытие конечно, что в сфере живого выражается прежде всего в форме смертности. Этот факт пребывания мира и человека в нетребуемой Богом конечности Библия представляет посредством мифологемы падения и первородного ***греха***. Библейское учение глубоко антропоцентрично: в отличие от античной картины мира здесь человек не часть, а средоточие тварного бытия, и вся речь о судьбе последнего есть речь о человеке, так что онтологически тварное бытие отождествляется с бытием человека. Деяние Алама конституирует мир как бытие падшее, греховное, смертное («Бог не сотворил смерти» (Прем 1:13), «...смерть через человека...» (1 Кор 15:21)). Ясно, однако, что при такой остро негативной квалификации здешнего бытия не может не ставиться вопрос о возможности изменения его: преодоления падения и греха. В христианстве ответ на этот вопрос есть, собственно, Сам Христос: событие Боговоплощения и Жертвы Крестной, в котором совершаются искупление и спасение человека, и в нем – всей твари. Содействующими спасению оказываются два фактора в конституции твари: наличие непадшего модуса тварного бытия, который мог бы служить бытием твари спасенной, а также одно из главных выражений библейского антропоцентризма – положение об образе и подобии Божием в человеке (Быт 1:26). Толкование и развитие последнего положения – постоянная тема христианской антропологии, выросшая в особое «богословие образа». Патристическая трактовка темы видит в Богочеловеческом соответствии «по образу» и «по подобию» различный онтологический характер. Образ Божий в человеке рассматривается как более статичное, сущностное понятие: его обычно усматривают в тех или иных имманентных признаках, чертах природы и состава человека – элементах троичного строения, разуме, бессмертии души и т. п., причем соответствие полагают символическим. Подобие же рассматривается как динамический принцип: способность и призванность человека уподобляться Богу, которые человек, в отличие от образа, может и не осуществлять, утрачивать. Впервые намеченная у Оригена, детализированная Григорием Нисским эта трактовка проходит через все этапы православной мысли, порой возникая и на Западе – вплоть до современных систем «эволюционной теологии» (о. Сергий Булгаков, П. Тейяр де Шарден и др.). Прямым развитием концепции «уподобления Богу» в восточно-христианской мысли явилось учение об обожении. Общепризнано. что это учение «определило всю антропологию Православия» (*Киприан (Керн)*, *архим.* Антропология св. Григория Паламы, 2-е изд. М., 1996, с. 143), и основание к столь сильной оценке состоит в том, что данное учение не просто дополняет антропологию, но изменяет сам ее тип. Это значение его выявилось не сразу. У Иринея Лионского, затем систематичнее у Афанасия Александрийского и каппадокийцев идея обожения предстает в христологических аспектах: событие Боговоплощения выступает как указание и призыв к соединению человека с Богом во Христе, утверждаемому как бытийное назначение человека; а догматы о природе Христа, о соединенности

в Нем природы, а также воли Божественной и человеческой выступают как предпосылки, создающие онтологические условия для такого соединения. (Отсюда уже видно, что идея обожения подводит к выводу о прямом характере связи и общения человека и Бога, вразрез идущим от античности представлениям об опосредованной, иерархической связи). Но наряду с этим по мере становления восточно-христианской аскезы обожения утверждается как цель, телос исихастской аскетической практики – духовное состояние, к которому направляются и которого актуально (хотя и не в эсхатологической полноте) достигают подвижнические труды. Оно оказывается соединительным звеном, в котором смыкаются воедино, ставятся в нераздельную взаимосвязь патристическое богословие и аскетическая практика. Эта двунаправленная природа обожения раскрывается у преп. Максима Исповедника (7 в.), в трудах которого восточно-христианское учение о Боге и человеке оформляется как особый дискурс, синтез патристики и аскетики, иногда именуемый «мистическим богословием».

АСКЕТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ входит в православную как необходимое продолжение и завершение. Исихастская традиция (см. ***Исихазм***) складывалась с первых шагов христианского монашества, как одно из двух его русл, развивающее отшельническую, «пустынножительную» аскезу (в отличие от общежительной). Мы выделяем это русло, поскольку именно в нем аскеза конституируется как феномен, в котором реализуется особый тип антропологии, ее стратегия или модель, имеющая обожение своим телосом. Аскетическая практика должна здесь носить особый характер, поскольку ее цель и смысл онтологичны: устремляясь к обожению, она должна затрагивать фундаментальные предикаты человеческого существования, сам род бытия человека. Иными словами, она направляется к границе человеческого существования: является практикой антропологической границы. Как таковая она входит в сферу мистического опыта, является мистико-аскетической практикой. Эти определяющие черты присущи, однако не одному исихазму: они характеризуют класс явлений, именуемых духовными практиками. Духовная практика – методически выстроенный процесс аутотрансформации сознания и всего существа человека, направляемый к антропологической границе. Такой процесс обычно членится на стадии-ступени, в строгом порядке восходящие от вводных этапов приуготовляющего очищения к некоторому «высшему духовному состоянию», несущему в себе телос всего процесса и отражающему специфику данной практики. Продвижение процесса осуществляется с помощью методик, выполняющих две задачи, концентрацию внимания (вспомогательная задача) и фокусирование энергии, подчинение активности человека достижению «высшего духовного состояния» (главная задача). Но выход к антропологической границе не осуществим чисто управляемым путем, как последовательность заданных операций; ключевую роль на высших ступенях процесса играют факторы спонтанности, лежащие вне контроля сознания.

Описанная парадигма охватывает древние школы Дальнего Востока (классическая ***йога***, тибетский буддизм, дзен и др.), исламский ***суфизм***, православный исихазм; к ней тесно примыкают некоторые направления мистики, напр., неоплатонизм; с ней отчасти граничат древние и современные психотехники, методики продуцирования экстатических и иных измененных состояний сознания. Для традиционной антропологии духовные практики были явлением маргинальным, сродни аномалии и патологии; но адекватное понимание их требует иной антропологии, ибо в них изначально заложен оригинальный антропологический подход. Человек здесь рассматривается прежде всего как энергийное образование (конфигурация, «тело»), совокупность разнообразных энергий – нравственно-волевых движений, умственных помыслов, телесных импульсов... - и по отношению к такому подвижному, пластичному образованию оправдана стратегия онтологической трансформации, достижения антропологической границы путем некой особой перестройки энергийных конфигураций. Итак, для энергийной антропологии духовная практика – центральное понятие, но такая антропология пока не развита: анализ энергийных конфигураций в антропологии требует нового понятия энергии, которое соответствовало бы «энергиям» исихазма, ***«дхармам»*** йоги и т. п.

В рамках общей парадигмы исихазм выделен многими принципиальными чертами. Укажем две: 1) строгая методология, наличие развитого «органона», системы принципов проверки и истолкования опыта; 2) бытие-общение, предполагающее сохранение индивидуально-личной идентичности, уникальное в качестве «высшего духовного состояния». Во всех восточных практиках, языческой мистике и т. п. таким состоянием служит растворение и утрата идентичности, достигнутость имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия (***нирвана***, Великая Пустота и др.). Ядро исихастской практики – школа молитвенного делания: непрестанное творение молитвы Иисусовой («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»), исключающее всякую образную медитацию, активность воображения, но предполагающее активность претворенных эмоций. Характер молитвы меняется с углублением практики; в целом же вся «лествица» аскезы включает следующие основные ступени: ***покаяние***, или «врата духовные», борьба со страстями – исихия, «сведение ума в сердце», т.е. объединение, связывание в одну структуру умственных и аффективных энергий, – бесстрастие, «чистая молитва», не нуждающаяся в темпоральной развертке, созерцание нетварного света, преображение и обожение. Важная черта практики – ее холистичность: ею захватываются все уровни организации и, в частности, соматика человека; «тело обоживается вместе с душою» (*Григорий Палама, св.* Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995, с. 99). Другая существенная черта – утверждение равноценности и стремление к синтезу ума и сердца как центров и верховных начал в человеке, в отличие от эллинской традиции, ставящей выше ум, и исламской, возвышающей сердце.

На высших ступенях делается все более значительным и явным присутствие и решающее действие в духовном процессе спонтанной энергии, которая воспринимается человеком не принадлежащей ему и рассматривается вероучением как Божественная энергия, ***благодать***; специальное понятие синергии описывает постепенно складывающееся согласное сообразование свободной человеческой энергии с Божественной энергией. Зрелая форма, которую принимает учение об обожении в Византии 14 в., в трудах св. Григория Паламы, характеризует обожение как полноту синергии, совершенную энергийную соединенность Бога и человека, прообразом которой служит соединенность двух

энергий во Христе, по определению VI Вселенского Собора. Это совершенство и полнота преодоления антропологической границы достигаются догматом Воскресения. Однако в подвиге достигается приближение к границе, отмеченное реальными эффектами трансформации наличной человеческой природы. Примером их служит феномен «умных чувств» - возникновение на высших ступенях новых перцептивных модальностей, прежде всего «духовного зрения», активность которого составляют световые созерцания, признаваемые в православии сверхприродными созерцаниями света, тождественного Свету Фаворскому, что осиял апостолов в Преображении Христа.

Лит.: *Немесий Эмесский.* О природе человека. М., 1994; *Григорий Нисский, св.* Об устроении человека. СПб., 1995; *Хоружий С. С.* Аналитический словарь исихастской антропологии. – В кн.: *Он же.* К феноменологии аскезы. М., 1998; Théologie de l'homme. Essais d'anthropologie orthodoxe. – «Contacts» (Paris), 1973, v. 25, N 84.

С. С. Хоружий

АНТРОПОЛОГИЯ КАТОЛИЧЕСКАЯ – совокупность представлений и учений о человеке, возникших в рамках католической теологии и философии. В своем классическом варианте католическая антропология восходит к ***Августину***, учение о человеке которого стало основополагающим для традиции ***августинианства***. Человек предстает существом, обретающим смысл своего существования в созерцании божественного Абсолюта с его ликами Единства, Блага, Истины и Красоты, сопричастным вечности и одновременно распростертым во времени, несущим в себе момент ускользающего настоящего, сопряженного с прошлым и будущим. Острое ощущение динамики человеческого существования делает Августина мыслителем созвучным исканиям не только его последователей в границах заложенной им религиозно-антропологической традиции, но и теоретиков ***экзистенциализма*** в 20 столетии. Антропология Августина предполагает озарение души божественным светом, она составила то тематическое поле, в котором им была оригинально поставлена проблема взаимосвязи веры и знания, авторитета и разума. Свободное волеизъявление человека, несущее возможность появления зла, и исходящая от Бога благодать, спасающая избранных, помогающая идти по пути добродетелей, – еще один важный сюжет размышлений Августина и его последователей. Человек мыслится Августином как одновременно сопричастный погрязшему в греховности и зле «граду земному» и церковному сообществу – «Граду Божьему», в этой конфронтации вершится становление земной истории. Августинианский вариант антропологии доминирует в средневековой философии вплоть до 12 в. Его положения разделяют такие деятели схоластической мысли, как Ансельм Кентерберийский, Гуго и Ришар Сен-Викторские и др. Одновременно августинианский тип антропологии становится основой построений у видных представителей мистики – ***Бернарда Клервоского***, ***Бонавентуры***, Иоганна ***Экхарта***, Генриха ***Сузо***, Иоганна ***Таулера*** и др. Августинианская антропология воплотилась в доктрине и духовной практике францисканского и августинского монашеских орденов.

В 13 в. на лидирующие позиции выдвигается вариант антропологии, созданный Фомой Аквинским, его учение о человеке начинает успешно конкурировать с различными версиями августинианства. Божественное бытие, согласно Аквинату, составляет основу возможности гармоничного бытия человека, ибо его основными определениями, трансценденталиями являются Единство, Благо, Истина и Красота. Трансценденталии как бы «пропитывают» все ступени иерархии сотворенного бытия и могут в конечной инстанции сознательно воспроизводиться человеком в его мире. В учении св. Фомы человек предстает как сложная субстанция, состоящая из двух простых – души и тела. При этом именно душа как форма тела делает человека личностью. Категория «индивидуальность» используется в томистской традиции для характеристики субстанций, возникающих из единения духовной формы и материи. В отличие от Аристотеля, Аквинат полагал, что интеллектуальная часть души как бы ассимилирует растительную и животную ее составляющие и таким образом создает возможность их нетленности. Томистский вариант антропологии нацеливает человека на постижение форм реально существующих вещей, которые изначально присутствуют в разуме Бога и должны стать достоянием интеллекта в виде понятий путем обработки эмпирического материала чувственности. Аквинат утверждает, что интеллект первичен по отношению к волевым решениям человека. Финальной целью человеческого существования в томистском варианте антропологии является созерцание Божественного абсолюта, и на этом пути личность должна обрести совокупность интеллектуальных, нравственных и теологических добродетелей. В отличие от блж. Августина св. Фома верил в возможность мирного сосуществования «Града земного» и «Града Божия». И если в индивидуально-личностном существовании человеку предписывается следование «естественному закону», призывающему его вторить благо и избегать зла, то в совместном бытии с другими людьми ему надлежит стремиться к общему благу. Оплотом томизма и развиваемых в его границах антропологических взглядов стал доминиканский орден. Большое влияние на современный ***неотомизм*** имеют сочинения последователей Аквината – Томаса де Виа Гаэтанского и ***Ф. Суареса***.

В полемике с томизмом возникло антропологическое учение жившего на рубеже 13-14 вв. францисканца Дунса Скота, опирающееся на воззрения Августина, Аристотеля и мусульманского мыслителя Авиценны. Противопоставляя свою позицию томистскому интеллектуализму, Дунс Скот утверждал всемогущество Бога, исходящее из полной свободы его воли. Хотя он и выступил как критик августинианской антропологии, но одновременно не принял и томистского интеллектуализма в трактовке взаимосвязи разума и воли. Воля как базисная способность души выглядит в его интерпретации совершенно свободной и ничем не обусловленной, в то время как разум не может не согласиться с истинностью высказывания. Воля первична по отношению к разуму и есть область локализации любви к Богу. В полемике с Аристотелем он акцентирует примат в человеке эмоционально-волевого начала над рациональным и провозглашает любовь к Богу средством нравственного совершенствования, постижения высшего блага. Разделив сферы компетенции теологии и метафизики, пользуясь рафинированными интеллектуальными процедурами, принесшими ему репутацию «тонкого доктора», Дунс Скот пришел к созданию окрашенной в иррационалистические тона картины человеческого существования.

В полемике с рационалистической философией Нового времени, идеями Просвещения в 18-20 вв. появляется ро-

мантический католицизм, в сфере антропологии идут споры между сторонниками обновленческой августинианской и ортодоксальной томистской линий. Опираясь на наследие Августина и Паскаля, М. Мен де Биран развил спиритуалистическую доктрину, базирующуюся на примате внутреннего духовного опыта, нашедшую продолжение в сочинениях Ф. Равессона, ***Ш. Ренувье***, О. Амлена. Ряд оригинальных антропологических идей сформулировал ***Д. Ньюмен***, в целом следовавший августинианской традиции; его наследие обрело популярность в 20 в. в эпоху католического «обновления». Антропология Фомы Аквинского становится в центре внимания возникшего во 2-й пол. 19 в. неотомизма.

Антропоцентрическая установка, принятая в 1-й пол. 20 в. различными направлениями католической антропологии обусловила их интерес к феномену культурно-исторической деятельности субъекта. Отправляясь в своих построениях от анализа специфики человеческого существования, представители разнородных школ антропологии католицизма не отказались от традиционных установок христианского мировоззрения, но реализовали их радикально иным способом: сама динамика внутреннего мира субъекта, созидающего культуру и историю, с их точки зрения, призвана привести к Божественному абсолюту. Личность рисуется ими как изначально теономичная, немыслимая вне связи с Богом.

Создание образа человека, творящего свой культурно-исторический мир, составляет отличительную черту таких близких к августинианской парадигме философствования учений, как католический ***спиритуализм***, ***персонализм***, ***экзистенциализм***, тейярдизм. Это очевидно уже в направлениях католического спиритуализма – философии духа и философии действия. Создатели философии духа Р. Ле Сенн и Л. Лавель усматривают источник способности человека к созиданию в сопричастности божественному духу. Философия действия М. Блонделя трактует феномен человеческого действия как сопряженный с самореализацией божественной мысли в сфере культуры. Католический персонализм предстает одной из версий экзистенциального теоретизирования. Э. Мунье, М. Недонсель, П. Рикер, Ж. Лакруа, Ж. М. Доменак и др. теоретики этого направления претендуют на создание философии целостного человека. Духовно-личностное начало, считают они, призывает человека к постоянному самопревосхождению, и в этой способности коренится возможность культурного творчества. «Человек-странник», исходное понятие «интегрального гуманизма» Г. Марсел, пребывает в состоянии «схватывания Богом», и именно это обстоятельство задает его непрерывное самопревосхождение – трансценденцию. Пантеистический эволюционизм П. Тайяра де Шардена во многом связан с концепциями А. Бергсона, К. Л. Моргана, С. Александера: все большая концентрация имеющей сверхъестественный источник радиальной энергии приводит к появлению человека и мысли, ведет людей к стадии духовного сплочения – сверхжизни в свете торжества Христа как объединяющего и движущего начала космической эволюции.

В построениях теоретиков экзистенциального неотомизма Ж. Маритена и Э. Жильсона также присутствует взгляд на человека как творца культуры. Так, напр., Маритен, полемизируя с антропоцентризмом философии Нового времени и с экзистенциализмом, называет свое учение «палеотомистским» и связывает культуру с самосовершенствованием человека, раскрытием его внутренних ресурсов. В его концепции сохраняется альтернативный взгляд на человека как пассивного субъекта познания и активного нравственно-практического существа, творца произведений искусства. Преодоление этой альтернативы наблюдается у представителей трансцендентального неотомизма. Применение трансцендентального метода И. Канта к раскрытию априорных структур человеческого существования связано с деятельностью Э. Пшивары. Наиболее видными представителями трансцендентальной антропологии неотомизма являются К. Войтыла, Э. Корет, И. Б. Лотц, П. Оверхаге, К. Ранер и др. В их работах прослеживается тенденция обращения неотомистов к современной западной философской антропологии. II Ватиканский Собор (1962-65), наметивший курс «обновления» (аджорнаменто), стимулировал процесс антропоцентрической переориентации католической теологии и философии. Антропология стала полем свободных дискуссий и творчества. Прежде осуждаемые модернистские антропологические концепции перестали быть предметом критики и даже одобрительно цитируются в официальных документах церкви. Возникли и нетрадиционные антропологические идеи: «христология снизу» (Г. Кюнг, В. Каспер, Э. Шиллебекс), «теология труда» (В. А. Льюпен, Р. Квант, Р. Кост и др.), «теология освобождения» (У. Ассман, Г. Гутьеррес, С. Кроатто, Ж. Миранда, Х. Л. Сегундо и др.). Однако трансцендентальный неотомизм остается определяющим направлением католической антропологии.

Лит.: *Неретина С. С.* Верующий Разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1997; *Guardini R.* Welt und Person. 1939; *Lavelle L.* L'erreur de Narcisse. P., 1939; *Maritain J.* Humanisme integral. P., 1936; *Idem.* Court traite de l'existence et de l'existant. P., 1964; *Marcel G.* Homo viator. P., 1944; *Gilson E.* Geschicbte der christlichen Philosophic Paderbom, 1952; *Brunning W.* Philosophische Anthropologie. Smug., 1960; *Blondel M.* L'Action. P., 1963, v. 1-2; *Teilhard de Chardin P.* Le milieu divin. P., 1964; *Mounier E.* Le personnalisme. P., 1971; *Rahner K.* Hörer des Wortes. Freiburg im Breisgau, 1971; *Coreth & E.* Was ist der Mensch? Innsbruck, 1973. См. также ***Протестантизм, Диалектическая теология, К. Барт, Р. Гвардини, Д. Бонхёффер.***

Б. Л. Губман

АНТРОПОСОФИЯ (от ἀνθρώπος – человек и σοφία – мудрость) – наука о духе, мыслящая себя как индивидуальный путь познания, но идентифицирующая при этом познание не с субъективным как таковым, а с первоосновой мирового свершения, так что миропознание оказывается в строгом смысле тождественным самопознанию. Хотя возникновение антропософии падает на первое десятилетие 20 в., корни ее следует искать в философских трудах ее создателя Штайнера, написанных в 80-90-е гг. 19 в. и посвященных выработке мировоззрения, цель которого «оправдание познания сферы духа до вступления в духовный опыт» (*Steiner R.* Die Philosophie der Freiheit (1894). B., 1921, S. 8). Поэтому обозначать антропософию как оккультизм допустимо лишь с учетом следующей специфики: она есть оккультизм, который можно (а в некотором смысле даже нужно) понять без Блаватской, но который никак нельзя понять без Э. Геккеля. Это значит: в основе антропософии лежит не традиция и авторитет, а естествознание, домысливающее себя до своих

начал и органически перерастающее в тайноведение (ср.: «Дух есть не что иное, как цветение и плод природы. Природа есть в некотором отношении корень духа». – *Steiner R.* Anthroposophie und akademische Wissenschaften. Z., 1950, S. 98). Здесь коренится отличие антропософии от всех прежних и нынешних форм оккультной традиции с их практиками транса, экстатики и саморастворения в космическом. Хотя сущностное ядро антропософской науки о духе составляет медитативная самоуглубленность мышления, ей чуждо умозрение самодовлеюще-теоретического характера. Антропософия не доктринальна, а импульсивна; ее абсолютная ориентированность на познание не покоится в себе, а имеет целью деятельную регенерацию омертвелых зон культуры. Сама культура в этом понимании всегда современна. Сводить ее к традиции, видеть в традиции гарантию ее бытия недопустимо уже хотя бы потому, что не культура живет в традиции, а традиция существует милостью культуры. Реальность антропософски мыслимого (скажем, на материале истории) духа дана не в автоматизме воспроизведения, а исключительно продуктивно; дух есть всегда только присутствие духа, некая непрекращающаяся «эврика» духа; поэтому, в строго антропософском смысле, и традиции можно следовать не иначе, как заведомо творя ее, т.е. беря ее не в посмертных масках былого, а в осовременивании ее энергией. Это достигается, по Штайнеру, путем выработки сверхчувственных органов восприятия и через перенесение в жизненную практику познаний, почерпнутых из духовно-научных исследований. Существует целый ряд инициированных Штайнером научно-прикладных дисциплин, от антропософской педагогики, фармакологии и медицины до биодинамического сельского хозяйства и новых форм искусства (эвритмия). Впечатляют также импульсы, данные им представителям различных традиционных специальностей (от физики и архитектуры до политической экономии и актерского мастерства). Подобная практика познания, возникающего каждый раз наново из сиюминутности случая (и обозначенного однажды Штайнером как «творение из ничего»), чрезвычайно затрудняет восприятие антропософии со стороны как традиционного оккультизма, так и традиционной науки.

Специфика антропософского познания означена стадиями выхождения за чувственную оболочку явлений (что, по Штайнеру, равно переживаемой мысли, которая и составляет объективное содержание духовного мира) и обратного вхождения в явления путем их одновременного переосмысления в свете приобретенного сверхчувственного опыта. В этом смысле антропософия конституирует не только понятие научности, но и собственно «вечные истины» эзотерической традиции, придавая новый смысл оккультным представлениям о карме, реинкарнации, жизни после смерти, семичленном составе человека и т. д. Переосмыслению подвергается прежде всего история человечества, центральным событием которой Штайнер считает событие Христа и мистерию Голгофы. Антропософская христология выходит за рамки всех конфессиональных представлений и есть результат самостоятельных духовных исследований Штайнера; нельзя назвать ее и мистикой, так как характер лежащих в ее основе переживаний определяется не экстатической раскачкой бессознательных душевных энергий, а расширением логического сознания до сознания Логоса, которое формирует высшие познавательные способности. Они включают: 1) имагинацию (стадия образного восприятия сверхчувственного, некое подобие сверхчувственного представления, которое в отличие от обычного опирается не на чувственное восприятие, а на некую точную фантазию в гетевском смысле слова); 2) инспирацию (стадия безобразного – адекватного – восприятия сверхчувственного, бессознательным эквивалентом которой можно считать «наитие»; 3) интуицию (стадия единения со сверхчувственным; если цель естественной науки в объяснении мирового свершения через знание, то цель духовной науки, или интуиции, есть само мировое свершение, сознающее себя в познающем и как познающего).

Имманентное понимание антропософии не исчерпывается ее сугубо теоретическим изучением, а имеет предпосылкой самоотнесенность собственной «философской судьбы» с ее становлением в личности ее творца. Можно условно разделить это становление на три этапа: философский (1882-1900), теософский (1900-09) и собственно антропософский (после 1909), беря, разумеется, перечисленные этапы не просто в их последовательности, но и симультанно. Первое, философское, самооформление антропософии предстает как ее первофеномен, задающий тон всем последующим ее метаморфозам. На этой стадии становления антропософия выступает в форме «теории познания гетевского мировоззрения», стоящей к естествоиспытателю Гёте в таком же отношении, в каком теория познания Канта стоит к Ньютону. Аналогия отнюдь не случайная, особенно в свете последующих судеб науки: развитие естествознания во 2-й пол. 19 в. протекало под знаком антигетевского, английски ориентированного типа познания, что в немаловажной степени было определено отсутствием альтернативной кантианству теории познания. Очевидно, что эмпирическое естествознание, нуждающееся в некоем трансцендентальном оправдании, не могло равняться ни на духоведение немецкого идеализма, который скорее сговорился бы со Сведенборгом, чем с Ньютоном, ни на эмпирическую науку Гёте, которая, при всей ее продуктивности и экспериментальной неоспоримости, оценивалась всего лишь как гениальная довеска к его поэзии. Теория познания Гёте, единственно смогшая бы стать противовесом кантовского критицизма, осталась в Гёте нереализованной возможностью. Возможность реализована Штайнером в вводных статьях и обширных комментариях к пяти томам естественно-научных сочинений Гёте (1884-97) и в «Очерке теории познания гетевского мировоззрения» (1886, рус. пер. 1993).

Философия антропософии, потенцирующая познавательный праксис Гёте до уровня некой универсальной теории познания, есть требование радикального эмпиризма на почве последовательно регулируемого в своих познавательных предпосылках естествознания (эту тему позднее, в гораздо более слабой и по существу тупиковой форме и при полном умолчании штайнеровских трудов, будет разрабатывать феноменологическая философия, которая перспективам гетевских начинаний предпочтет связанный традицией картезианский дискурс). В свете этой теории познания традиционный эмпиризм страдает тем же недостатком, что и традиционный рационализм, когда он принципиально отмежевывает восприятия от понятий и кладет во главу угла субъект/объектный дуализм. Радикальный эмпиризм Штайнера начинается с преднахождения в области фактического наряду с чувственными восприятиями и мышления как такового: «Если мы хотим иметь в мышлении средство

глубже проникнуть в мир, тогда... мы должны найти мышление среди фактов опыта как один из таковых фактов» (Очерк теории познания гетевского мировоззрения. М., 1993, с. 23). Только философский догматизм способен постулировать гетерогенность природы и мышления о природе, чтобы биться потом над неразрешимым ребусом познаваемости природы в мышлении и пугать сознание призраком «вещи самой по себе». В теории познания гетевского мировоззрения мысль, мыслящая эволюцию, мыслит себя не вне эволюции, а в ней самой, притом на самой ее вершине, т.е. она сознает себя не просто единосущной любому объекту природы, но как «высшую природу внутри природы». «Мышление есть последнее звено в последовательном ряду образующих природу процессов», а человек «как дух достигает высшей формы бытия и создает в мышлении самый совершенный мировой процесс» (там же, с. 82, 90). Если дарвиновско-геккелевская теория развития останавливается на биологически понятом человеке, то здесь эволюция мыслится как продолжение природы в человеческой духовности, т.е. не звеном во внешней цепи дальнейших трансформаций физико-биологического вида, а как самопознание, представляющее собой самоодухотворение тварного фюзиса. «Человек по отношению к мировому процессу является не праздным зрителем, повторяющим в пределах своего духа образно то, что совершается в космосе без его содействия; он является деятельным сотворцом мирового процесса; и познание является самым совершенным членом в организме вселенной» (*Штайнер Р.* Истина и наука. М., 1992, с. 7).

На рубеже веков это философское мировоззрение выступило в теософском облачении, что выглядело необъяснимым парадоксом как для единомышленников Штайнера, никак не ожидавших от автора «Философии свободы» погружения в оккультизм, так и для теософов, равным образом не ожидавших от друга и почитателя Эрнста Геккеля «оккультного просветления». Метаморфоз антропософии из философии в теософию не был внутренней теоретической необходимостью, как, скажем, перерастание философии тождества в философию откровения у Шеллинга, но определялся обстоятельствами околоакадемического порядка, чтобы не сказать случаем и судьбой. Нежелание философского сообщества Германии считаться с философией Штайнера и интерес к нему со стороны немецких теософов (пробным камнем послужило при этом его толкование известной «Сказки» Гёте из «Разговоров немецких эмигрантов») привели к тому, что с 1900 начинается лекционная деятельность Штайнера в Теософском обществе, которая приобретает систематический характер и продолжается уже до последних месяцев жизни (опубликованные тексты лекций насчитывают свыше 350 т.). По словам самого Штайнера, теософия, как и философия, были лишь формой выражения некоего абсолютного гетеродоксного и самодостаточного опыта: «Мысли другого человека следует рассматривать не сами по себе, а должно видеть в них вестников его индивидуальности. Философия никогда не выражает общезначимых истин, она описывает внутренний опыт философа, посредством которого последний толкует явления» (Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. von R. Steiner. Dornach, 1982, Bd. 5, S. 344); «Никто не пребывал в неясности относительно того, что в Теософском обществе я буду излагать лишь результаты моего собственного исследовательского созерцания» (Mein Lebensgahg, S. 280). Речь скорее шла не об «обращении» в теософию, а о чисто педагогической задаче перевода личного духовного опыта с оставшегося невостребованным философского языка на язык, доступный заинтересованной в этом опыте теософской аудитории. (Ср. пояснение Штайнера в лекции от 9 февраля 1905: «Изложенное мною здесь Вы найдете там (в «Философии свободы». – *К. С.*) выраженным в терминах западной философии. Вы найдете там развитие от Камы до жизни в Манасе, Ахамкара обозначена там мною как Я, [М]анас как «более высокое мышление», чистое мышление, а Будхи как «моральная фантазия». Все это разные названия одного и того же» (Ursprung und Ziel des Menschen. Grundbegriffe der Geisteswissenschaft. Dornach, 1985, S. 214f).

Если философское оформление антропософии стоит под знаком потенцированного до своих теоретико-познавательных возможностей Гёте, то за теософским облачением скрывалось потенцирование гетевского типа познания до исконно оккультной топики как восточного, так и западного типа. Нужно представить себе Гёте-естествоиспытателя в тематическом круге Упанишад, Беме или Сен Мартена, т.е. исследующего проблемы, скажем, ангелогии, или сотериологии с такой же трезвостью и посюсторонностью, с какой он прослеживал метаморфозу листа или наблюдал атмосферическое свечение, чтобы стало ясно, что теософия Гёте ни при каких обстоятельствах не могла ужиться с буддистски ориентированной теософией. Конфликт, зревший с самого начала, с 1909 перешел в стадию разрыва отношений – отделения от Теософского общества и основания в 1913 Антропософского общества. К этому времени центр движения перемещается из Германии в Дорнах (Швейцария), где по архитектурному проекту Штайнера воздвигается Иоанново здание, позже названное Гетеанум и сожженное (предположительно иезуитами) в новогоднюю ночь с 1922 на 1923. После смерти Штайнера (1925) отстроенный по новой модели Гетеанум стал центром Всемирного Антропософского общества с Высшей школой духовной науки. В различных странах действуют многочисленные антропософские организации: больницы, поликлиники, фармацевтические предприятия, школы, детские сады, эвритмеумы, крестьянские фермы и т. п.

Академическая философия предпочла предметному разговору враждебное молчание, что свидетельствует не только об академических нравах, но и косвенно сигнализирует беспрецедентность замалчиваемого. Ибо речь идет не о (пусть сколь угодно остроумной) философии, а о единственной в своем роде субстанции мышления, имманентно и эмпирически осмысливающей исконно запретные философские зоны. Последнее, до чего поднимается философия, - есть признание теоретической непротиворечивости названной субстанции (на манер кантовского intellctus archetypus). Это «последнее» философии есть «первое» антропософии, условие которой не теоретическая допустимость познания сверхчувственного, а его фактическая, т.е. личностная, данность: argumentum ad veritatem впервые во всем объеме приравнивается здесь к argumentum ad hominem, что прямо указует основополагающая формула: «Весь мир, кроме человека, есть загадка, доподлинная мировая загадка, сам человек есть ее разрешение» (*Steiner R.* Mein Lebensgang, S. 225). В этой формуле при условии, что она понимается не априорно, а эмпирически, лежит возможность и действительность антропософии. То, что после Гёте и Фихте западная философия находилась в повышенной зоне риска, с этим можно было

еще кое-как справиться. Хотя познание и способно было (по-гетевски) осознать себя как «самый совершенный член в организме вселенной», хотя оно (по-фихтевски) и заставляло мир обращаться к себе на Я, эта опасная комбинация могла быть все же нейтрализована через идентификацию Я с «трансцендентальным Субъектом» (этим философским инкогнито Бога теизма). Следующая реплика Штайнера из одного программного сочинения 1899 (она настолько ужаснула даже антропософских издателей, что была опущена в издании 1939) дает понять, как переходятся философские Рубиконы: «После сказанного представляется почти излишним напомнить о том, что под Я может подразумеваться воплощенное, реальное Я единичного человека, а не какое-то общее и извлеченное из него Я» (*Steiner R.* Der Egoismus in der Philosophhie. Gesamtausgabe, Bd. 30. Dornach, 1961, S. 151). Реплика эта проливает свет на вопрос, резонирующий во всем пространстве западной философии, от Парменида до Сартра, вопрос о совместимости эссенции и экзистенции. Выясняется, что этот вопрос оттого и застревал в апоретике, что ставился однобоко эссенциально: с учетом мыслей мыслителя и за вычетом его как человека. Наличие человека (не понятия «человек», а его физически-духовно единичной самоданности) никогда по существу не тревожило философов и сводилось в их мысленных конструкциях как бы к коэффициенту логического сопротивления. Когда к сер. 19 в. Макс Штирнер («самый свободный мыслитель, какого только породило современное человечество». – *Steiner R.* Friedrich Nietzche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit. Dornach, 1926, S. 122) предпринял скандальную попытку заставить весь языческо-христианский тезаурус кружиться вокруг не фихтовски-трансцендентального, а своего личного Я, он был аттестован как сумасшедший, а книга его так и осталась некой черной дырой в дискурсивно пересыщенной атмосфере философской истории Запада. Штайнер, по выходе в свет «Философии свободы» казус Штирнера оценивает иначе: «Первая часть моей книги образует философский фундамент для штирнеровского жизневоззрения» (*Steirner R.* Briefe, Bd. 2. Dornach, 1953, S. 143). Это значит: центральное философское произведение Штайнера не замыкается на теории познания Гёте, но ставит ее перед необходимостью выдержать экзамен по специальности «Штирнер» (особенно после недавно провалившегося на этом экзамене Ницше, а ранее, впрочем, и самого Штирнера). В этой черной дыре философии («ничто» Штирнера, «нигилизм» Ницше, «бессознательное» Э. фон Гартмана), а вовсе не в каком-то оккультном прошлом, сформировалась упомянутая выше мыслительная субстанция автора «Философии свободы», избравшего своей биографией последующих десятилетий ее практическую реализацию под названием «Антропософия».

Лит.: *Штейнер Р.* Из области духовного знания, или антропософии. М., 1997; *Унгер Р.* Что такое антропософия? М., 1991; *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. М., 1917; *Stein W. J.* Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart und die Weltanschauung Goethes, wie sie Rudolf Steiner vertritt, Stuttg., 1921; *Unger C.* Aus der Sprache der Bewußtseinsseele. Dornach, 1930; *Idem.* Die Grundlehren der Anthroposophie. Stuttg., 1964; *Ballmer K.* Briefwechsel über die motorischen Nerven. Besazio, 1953; *Idem.* Deutschtum und Christentum in der Theosophie des Goetheanismus. Besazio, 1995. См. также лит. к ст. ***Штайнер***.

К. А. Свасьян

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ – (от греч. ἄνθρωπος – человек и лат. centrum – центр) – крайняя форма антропоморфизма, познавательной установки, выражающей человеческую размерность любого знания о природе, обществе и самом познании. Классическую формулировку антропоцентризм обретает в знаменитой формуле ***Протагора*** «человек есть мера всех вещей». В отличие от античного уподобления микро- и макрокосма и объективизма классической рациональности, в современном естествознании антропоцентризм выражает зависимость научного результата не только от положения субъекта-наблюдателя и характеристик его инструментальной и целеполагающей деятельности, но и от самого факта его присутствия во вселенной (см. ***Антропный принцип***).

В социальном познании антропоцентризм противоположен социоцентризму, или социологизму. В концепциях антропоцентристского направления подчеркивается самостоятельность индивида как субъекта свободного выбора и ответственного поступка. В политике принцип антропоцентризма реализован в либерализме, признающем приоритет интересов личности перед интересами любых сообществ и неотчуждаемость ее естественных прав. Методологически антропоцентризм противостоит натуралистическому ***детерминизму*** и историцизму, означая приоритет целеполагающей человеческой деятельности перед социальными структурами и «законами исторической необходимости». Антропоцентристской установке чуждо масштабное социальное проектирование и жесткие социальные технологии (см. ***Технологии социальные***), подчиняющие интересы личности логике проекта и превращающие человека в «винтик» государственной машины. Антропоцентризм содержит в себе требование соразмерности социальных преобразований человеку и очерчивает пределы вмешательства власти в человеческую повседневность. Что касается марксизма, то он унаследовал просветительский взгляд на человека как на продукт обстоятельств и воспитания и определял сущность человека как комплекс социальных отношений. И хотя деятельностный подход, реализованный в понятии общественной практики, и претендует на снятие диллемы антропоцентризма и социоцентризма, марксизм в целом явно тяготеет к последнему. Отход ***К. Маркса*** от антропоцентризма, заявленного в ***«Экономическо-философских рукописях 844 г.»*** и «Манифесте коммунистической партии» («свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех»), отчетливо виден в его концепции формационного развития общества как естественно-исторического процесса, в рамках которого человек представляет собой «личный элемент производительных сил». Русские марксисты, напр., ***Г. В. Плеханов***, явно тяготели к социоцентризму в решении вопроса о роли личности в истории. В классической социологии основная позиция антропоцентризма отчетливо выражена ***Г. Спенсером***, полагавшим, что «каждое социальное явление должно иметь своим источником известные свойства индивидов», а потому «тип общества определяется природой составляющих его единиц». Развернутую социологическую интерпретацию антропоцентризм обрел в «понимающей социологии» ***М. Вебера***. Веберовский постулат субъективной интерпретации гласит, что ничто не может быть понято лучше, чем индивидуальное осмысленное действие. Понять социальное явление значит свести его к субъективным смыслам действующих инди-

видов – конечному пункту теоретического анализа любых общественных процессов. В поствеберовской социологии антропоцентризм противостоит структурному функционализму, сторонники которого акцентируют внимание на детерминирующем воздействии социальных структур. Наследующая же веберовские традиции феноменологическая социология выступает против реификации (овеществления) социальных структур и интерпретирует их как набор социально одобренных образцов человеческого поведения. Не отрицая структурирующего воздействия социальных институтов на человеческую деятельность, она исследует систему высокосложных типизаций, аккумулирующих опыт индивидуального «усвоения» подобных образцов в исполнении социальных ролей (интериоризация). Социологический постмодернизм ликвидирует противопоставление человека и продуктов его творческой активности, радикализируя структуралистские идеи «смерти субъекта» (*М. Фуко*), растворения автора в тексте (*Р. Барт*). Современной социологии свойственны попытки снятия дилеммы антропо- и социоцентризма с помощью понятия габитуса как инкорпорированной социальности (П. Бурдье). Но в отличие от традиционных обществ, габитус современного человека, вовлеченного во множество изменчивых личных и анонимных социальных связей, не может считаться социальным инвариантом, а концепция габитуса – окончательным снятием дилеммы антропоцентризма и социоцентризма.

Н. М. Смирнова

АНУ («АТОМ») – см. ***Атомизм***.

АНУМАНА (санскр. anumāna, anu-mā – измерять вслед за чем-то или в соответствии с чем-то) – термин индийской логики и эпистемологии, обозначающий логический вывод, считавшийся вторым после восприятия источником достоверного познания (***прамана***).

Концепция ануманы развивается прежде всего в рамках искусства ведения публичного диспута, что было связано с существованием в древней Индии чрезвычайного многообразия соперничающих школ и направлений. Однако с появлением систематического философствования ануманa рассматривается еще и как источник получения нового знания. Хотя лидером «ортодоксальной», т.е. связанной с признанием авторитета Вед (астика), индийской логики считалась ***ньяя***, на ранних этапах ее развития концепция логического вывода была ориентирована исключительно на диспут (отсюда огромная роль примера как средства опровержения оппонента), чем объясняется ее сугубо индуктивный и эмпирический характер. Ватсьяяна, комментатор ***«Ньяя-сутр»***, пытается установить соответствие между частями аргументации (***аваява***) и праманами (тезис – словесное свидетельство, основание — логический вывод, пример — чувственное восприятие, приложение — сравнение, а заключение — суждение, доказанное всеми четырьмя праманами). Такая корреляция знаменательна как попытка «поддержать» логику теми нелогическими средствами, которые могли бы придать ей вес прежде всего в диспуте.

Становление логической и эпистемологической концепции ануманы связано с именем буддиста ***Дигнаги***, который формулирует трехаспектное правило выводного признака (***трайрупья***) и делает акцент на неизменном сопутствии выводного знака и предмета вывода, что придает всему выводному процессу более дедуктивый характер. Достижения Дигнаги развивают не только буддийские (***Дхармакирти***, Дхармоттара и др.), но и брахманистские философы, например, ***Прашастапада***, ***Уддйотакара*** и др. Вайшешик Прашастапада отказывается от чисто натуралистического толкования отношения выводного знака и выводимого предмета, обобщая их по формальному принципу ***анваявьятирека*** (неизменного сопутствия-несопутствия). Такое обобщение способствует становлению классической индийской концепции ануманы, построенной на идее отношений (неизменное сопутствие, проникновение) между реальным фактом, служащим выводным знаком, и другим реальным фактом, являющимся предметом вывода (например, дымом и огнем). Этим индийская логика принципиально отличалась от европейской, никогда не исследовавшей реальные отношения между предметами, обозначенными основными терминами силлогизма.

В период с 6 по 11 в. исследование ануманы концентрируется вокруг проблемы неизменного сопутствия (***вьяпти***), по которой ведут оживленные дискуссии мимансак ***Кумарила Бхатта***, найяики ***Джаянта Бхатта*** и ***Вачаспати Мишра***, буддисты Дхармакирти, Шантаракшита и др. Разница между ортодоксальными мыслителями и буддистами заключалась прежде всего в том, что первые видели в анумане рассуждение о реальных вещах, вторые же — только о словах. Попытки усовершенствовать ануману как с формальной, так и с содержательной стороны, предпринимались логиками ***навья-ньяи***.

Буддийские и некоторые брахманистские логики делили ануману на «вывод для другого» (parārthānumāna) и «вывод для себя» (svārthānumāna). Если первый включал пять ступеней — аваява (тезис, основание, пример, применение и заключение), то второй только три (тезис, припоминание связи выводного знака и основания и вывод). Наряду с пятичастной аргументацией (одно из первых упоминаний которой встречается в ***«Махабхашье»*** Патанджали), говорится о семичастной (Чарака-самхита 1-2 вв.) и десятичастной (комментарии джайнского автора Бхадрабаху — 1 в. н. э. «Нирьюкти»). Буддисты, начиная с Дигнаги, сводили весь процесс вывода к трем частям: тезису, основанию и заключению. Позднее под их влиянием последователи мимансы и адвайты также признали, что для вывода достаточно либо трех первых, либо трех последних частей.

Разновидности ануманы: 1) пурвават — следствие выводится из причины (например, из присутствия облаков делают вывод о том, что пойдет дождь); 2) шешават — причина выводится из следствия (по прибавлению воды в реке заключают о том, что прошел дождь). Иногда названные разновидности объединяются категорией саманьятодришта «усмотренное из общего», которая противопоставляется выводам дришта – «усмотренное [из частного]» (напр., на основе прошлого наблюдения частного случая связи дыма и огня, увидев такой же дым, приходят к выводу, что причиной его является такой же огонь).

Ввиду того, что логические системы в Индии были всегда нагружены доктринальным смыслом, индийская логика интересовалась чисто формальным аспектом мышления существенно меньше европейской. Для индийских мыслителей первостепенной была не формальная правильность высказываний, а их содержательная истинность. Оттого они оперировали не формальными элементами рассуждения, а скорее «знаниями» (выражение Д. Инголлса).

В этом смысле проблемы, которые решала классическая индийская логика эпохи расцвета ***даршан***, сопоставимы скорее с задачами современных направлений, типа эпистемической логики, теории аргументации или немонотонных логик, чем с классической западной логикой. См. также ***Хету***, ***Хетвабхаса***

Лит.: *Oberhammer G.* Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Band 1. W. 1991; *Keith A. B.* Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeşika Systems. Oxf., 1920; *Vidyabhusana S. C.* A History of Indian Logic (Ancient, Medieval and Modern Schools). Calcutta, 1922; *Randle H. N.* Indian Logic in the Early Schools. Oxf., 1930;

В. Г. Лысенко

АНФАНТЕН (Enfantin) Барталеми-Проспер (8 февраля 1796, Париж — 31 мая 1864, там же) — французский социалист, ученик и последователь ***Сен-Симона***. В 1825 после смерти Сен-Симона вместе с другим его учеником ***Базаром*** издавал журнал «Производитель» («Le Producteur», т. 1-5, 1825-26), эпиграфом к которому были выбраны слова: «Золотой век, который традиция всегда помещала в прошлое, перед нами». В отличие от Базара, стремился развивать доктрину Сен-Симона в плане изучения и гармонизации межличностных отношений и отношений между полами; настаивал на том, что только после полного освобождения женщины наступит подлинная эра сен-симонизма. В 1830 вокруг периодического издания «Le Globe» попытался создать своего рода общину, построенную по образцу религиозной секты, с требованием обобществления благ, отмены права наследования и освобождения женщины.

Соч.: La vie éternelle, passée, présente, future. P., 1867; La Science de l'homme, P., 1858; Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, v. 1-13, 16-17, 24-34. P., 1865-74.

М. М. Федорова

АНЭКАНТА-ВАДА (санскр. anekāntavāda — учение о неоднозначности) — основная доктрина диалектической методологии в ***джайнской философии***, суть которой в признании объективной многоаспектности сущего, несовместимой с абсолютизацией отдельных ее аспектов в рациональном познании мира. Пафос творцов анэканта-вады — в критике односторонних способов параметризации и вербализации действительности, предлагаемых другими философскими направлениями и в акцентировке определенного «срединного пути» как гаранта против «идолов познания». Анэканта-вада материализовалась прежде всего в систематизации возможных подходов к описанию действительности (naya), каждый из которых чреват, при некорректной его экстраполяции за границы рационального, той или иной абсолютизацией. Эти подходы были исчислены уже в «Таттватхигамасутре» Умасвати (I. 34-35), а затем истолкованы и систематизированы в «Сьядвадаманджари» ***Маллишены*** и в «Прамананайятаттварахасье» Гунаратны.

Хотя Умасвати предлагал исчислять найи в количестве 8, средневековые авторы предпочитали считать, что их 7. В их число включались: 1) naigamya-naya — нестрогая атрибуция качеств субстанциям (положение: «В душе есть бытие и сознание», тогда как в данном случае бытие следовало бы отделять от сознания); 2) saṃgraha-naya — обращение к роду без уточнения видовых различий (душу, начала движения и покоя, а также пространство и материя относят к «субстанциям», не проводя различений между ними); 3) vyavahāra-naya — разложение целого на части (напр., «то, что есть, может быть либо субстанцией, либо атрибутом»); 4) ṛjusūtra-naya — выделение того состояния вещи, которое обнаруживается только в данный момент; 5) śabda-naya — буквалистская интерпретация слов и выражений (когда говорят, напр., «Гора Сумеру была, есть и будет», то можно подумать, что указанные временные характеристики присущи горе как таковой); 6) samabhirūḍha-naya — специальное рассмотрение синонимов (можно подумать, что Индра, Шакра и Пурандара — разные божества, а не имена одного); 7) evaṃbhūta-naya — изолированное рассмотрение этимологии. Первые четыре найи соотносятся средневековыми джайнами с вещами самими по себе, три последних — с их вербализацией; первые три — с субстанциями, четыре последних — с их состояниями. Маллишена уточняет, что 1-я найя представлена в ньяя-вайшешике, 2-я абсолютизируется в монизме веданты (отчасти и в санкхье), 3-я у материалистов-локаятиков, 4-я — у буддистов, 5—7-я — у грамматистов. Трактовки 2-я и 4-я представляют две взаимодополняющие крайние позиции индийской мысли, в которых реально абсолютизируются, соответственно единство и неизменность Бытия и плюральность и изменчивость мира становления.

В. К. Шохин

АПАРАНТАКАППИКИ (пали apparantakappika — рассуждающие о будущем, эсхатологисты) — в буддийских палийских текстах обозначение шраманов и брахманов, строивших концепции, в отличие от ***пуббантакаппиков***, не о том, что есть, но о том, что будет и должно быть (Дигха-никая I. 30-38). Среди рассуждающих о будущей судьбе индивида буддисты различают прежде всего тех, кто придерживаются учения о его бессмертии и тех материалистов, которые настаивают на его смертности. Среди первых различаются 16 позиций придерживающихся мнения о том, что Атман существует после распада тела в сознательном и «безболезненном состоянии», по тетралеммной раскладке: 4 позиции в связи с его «оформленностью» (что он наделен формой, что не наделен, и то и другое и ни то, ни другое), 4 – в связи с его «размерами» (что он конечен, бесконечен, и то и другое и ни то, ни другое), 4 – в связи с самим его ведением (что он осознает единство всех вещей, множественность, ограниченное, безграничное), 4 – в связи с его состоянием (что он счастлив, несчастлив, и то и другое и ни то, ни другое). Им противостоят 8 «тетралеммных» позиций тех, кто считают, что Атман существует посмертно в бессознательном состоянии (по 4 в связи с его «оформленностью» и «размерами» — см. выше). Обеим группам оппонируют те, кто считают, что Атман после смерти ни сознателен, ни бессознателен, рассуждающие в тех же 8 «тетралеммных» позициях. Те, кто учат о полном разрушении Атмана после смерти, представлены в 7 позициях, строящихся, однако, не по «тетралеммному», но по иерархическому принципу. Одни считают разрушающимся только тело, другие — еще и душу, третьи — также и ум, остальные — также и «продвинутые» состояния сознания (соответствующие высшим ступеням медитации в созерцании пространства, сознания, «ничто» и отсутствия сознания и не-сознания). Наконец, к апарантакаппикам относятся и те, кто считают возможным достижение блаженного состояния (nibbāna) в этой жизни. Они представлены в 5 позициях: первые связывают это

блаженство лишь с чувственными удовольствиями, другие — с четырьмя основными ступенями медитации: 1) сопровождаемой «энергичным» мышлением и обдумыванием, порождаемая различением и сопровождаемая удовольствием и радостью; 2) приносящей внутренний мир и «собирание ума» без размышления и обдумывания; 3) результирующей в равнодушии, собранности и счастье; 4) лишенной как радости, так и страдания и выражающейся в очищении ума через бесстрастие и собранность.

Предложенная раскладка позиций апарантакаппиков обнаруживает явные признаки схематичности. Так число 44 имеет очевидные нумерологические оттенки: «тетралеммные» позиции призваны исчерпать все логические возможности решения проблемы и вряд ли, несмотря на популярность ***чатушкотики***, были представлены отдельными течениями в указанном буддистами виде, а предложенная иерархия уровней разрушаемости Атмана (она соответствует классической иерархии медитаций) вряд ли была освоена гораздо более просто мыслившими материалистами. Однако сама эсхатологическая и сотериологическая проблематика апарантакаппиков совершенно реалистична, как и то, что их разномыслия в связи с посмертной судьбой индивида составляли очень значительный предмет дискуссии первых философов Индии.

В. К. Шохин

АПАТИЯ (греч. ἀπάθεια: ἀ отрицательная частица + πάθος, аффект, лат. tranquillitas animi) — термин античной этики, означающий бесстрастие как отсутствие аффекта или невосприимчивость к нему (функциональный аналог — «безмятежность», атараксия). Первоначальное значение апатии — неаффицируемость в широком смысле (Arist. De an. 429 a 29; Phys. 217 b 26 cf. Plat. Phileb. 33 de; Phaedr. 250 c). Этическое понятие апатии, восходящее к Платону (Phileb. 21 e; 33 b), начало оформляться у ***киников*** (***Антисфен*** —Diog. L. VI 2; 15) и в ***Мегарской школе*** (***Стильпон*** — Sen. Ep. 9,1); упоминается Аристотелем (Eth. Nic. 1104 b 24; Eth. Eud. 1222 a 3 cf. II An. 97 b 23). Особое значение апатия приобрела в этике стоицизма, где понималась как существенное свойство добродетельного состояния (мудрости), изоморфного конечной цели. Но если мегарики (и, вероятно, скептики — Diog. L. IX 108) трактовали апатию как почти полное «бесчувствие» (ср. ***Крантор*** у Cic. Tusc. III 12; Ps.-Plat. Def. 413 a), то стоики — как позитивную способность преодолевать аффекты (прежде всего четыре главные «страсти»: печаль, страх, вожделение и наслаждение), возникающие в результате ошибочной оценки «внешних» вещей. У Хрисиппа понятие апатии приобрело особый интеллектуалистический оттенок: «несогласие» на аффект есть проявление общей «невосприимчивости» разумного начала к ошибочным суждениям, верного понимания «природы» и мировой необходимости, т.е. устойчивого интеллектуально-нравственного состояния, позволяющего быть выше превратностей (Epict. Diss. I 4,27; Diog. L. VII 110 sq.; SVF III 378 sq.); вместе с тем, апатия имеет эмоциональный эквивалент в т. н. «благих (т. е. разумных) душевных состояниях» (εὐ'πάθεια — Diog. L. VII 116). В Средней Стое апатия временно сблизилась с перипатетической метриопатией (Panaet. frg. 111). У поздних стоиков — Сенеки (трактат De tranquillitate animi), Эпиктета (Diss. I 4,3; III 15,12; 26,13) и Марка Аврелия (XI 18 cf. 1 9) апатия выступает (иногда наряду с атараксией) преимущественно в традиционном значении (с некоторой акцептацией волевого момента) как умение властвовать над собой. Через Филона Александрийского (Leg. alleg. II 101; III 129; De plant. 98) термин апатия усваивается раннехристианской этикой и используется для характеристики святости (Clem. Alex. Strom. IV 7,55,4; VI 9,74,1; VII 2,10,7). У Плотина апатия вновь приобретает неэтическое значение (неаффицируемость умопостигаемого — Enn. III 6,6; V 8,3; 9,4; VI 5,3).В Новое время этическое понятие апатии используется Спинозой (Ч. 4, 5 «Этики»), а затем — Кантом («Антропология» § 73—75; «Метафизика нравов», ч. II, введение, § 16—17).

Лит.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *Rieth O.* Grundbegriffe der Stoischen Ethik. B., 1933; *Rist J. M.* The Stoic concept of detachment. — The Stoics, ed. J. M. Rist. Berkeley — Los Angeles, 1978, p. 259-272.

А. А. Столяров

АПЕЙРОН (греч. ἄπειρον , от ἀ — отрицательная частица и πέρας — конец, предел) — термин древнегреческой философии, означающий «бесконечное»; в пифагорейско-платоновском словоупотреблении означает также «неопределенное, неоформленное» (отсутствие внутренних границ).

Как космогонический принцип бесконечное занимает существенное место в древнейших мифологических картинах мира. Уже в «Огдоаде» (Восьмерице) — древнеегипетской Гермопольской теогонии (2-е тысячелетие до н. э.) — в качестве одной из четырех космогонических прапотенций выступает олицетворение бесконечного (Хух и Хаухет). Древнеиндийская ведическая традиция учит об Адити (персонифицированная бесконечность) как о матери богов Адитьев — охранителей космического закона «рта». В древнегреческой орфической (см. ***Орфизм***) теогонии мировое яйцо зарождается в «бесконечном хаосе» (пространстве). Проблема апейрона, в частности бесконечности Вселенной и праматерии, обсуждалась в научно-философской традиции, начиная с ***Милетской школы***, и по свидетельству Аристотеля («О небе» I 5, 271b2—8), оказалась едва ли не основным источником всех противоречий между теориями Вселенной, выдвигавшимися его предшественниками. Предметом последовательного осмысления апейрон впервые стал в элейской школе, прежде всего в апориях ***Зенона Элейского***, причем негативное отношение к апейрону у Парменида и Зенона (регресс в бесконечность, как впоследствии и у Аристотеля, здесь принимается за доказательство абсурдности и, следовательно, нереальности соответствующего объекта) сменяется признанием апейрона атрибутом «бытия» у Мелисса.

Аристотель дал в «Физике» (III, 4—8) классический анализ понятия «апейрон» как возможного лишь акцидентально и потенциально, но не субстанциально и актуально. Разбирая воззрения своих философских предшественников, Аристотель замечает, что «все они полагают апейрон неким онтологическим принципом» («Физика» 203a3, b4), но при этом одни (большинство досократических натурфилософов) рассматривают его лишь как «атрибут другой субстанции», тогда как Платон и пифагорейцы гипостазируют апейрон и рассматривают его само по себе. Это наблюдение Аристотеля подтверждается текстами милетских философов (Анаксимандр, Анаксимен), Диогена Аполлонийского и Анаксагора. Апейрон выступает как атрибут (на грамматическом

уровне — прилагательное) космогонической праматерии, объемлющей извне оформленный космос и поглощающей его после гибели: отсюда утверждение Аристотеля, согласно которому большинство натурфилософов, включая Анаксимандра, принимали апейрон за первоначало (***архе***).

Существенно иным было понимание апейрона в лифагорейско-платоновской традиции: здесь апейрон (беспредельное) рассматривается только как член оппозиции предел — беспредельное, но и в то же время гипостазируется и потому грамматически выражается субстантивированным прилагательным среднего рода (τὸ ἄπειρον, ср. нем. Das Unendliche). В пифагорейской таблице основных онтологических противоположностей у Аристотеля («Метафизика» I 5, 986a23 сл.) оппозиция предел — беспредельное (апейрон) занимает первое место, причем апейрон оказывается в одном понятийном ряду с четным, множеством, левым, женским, движущимся, кривым, тьмой, злом и неправильным прямоугольником — см. «пределополагающие» (активные) и «беспредельные» (пассивные) элементы в подлинных фрагментах ***Филолая***. Платон включил эту оппозицию в систему четырех онтологических принципов ***«Филеба»*** (23c) наряду с «причиной» и результатом их «смешения»; позднее, в «неписаном учении», она развилась в оппозицию одно — неопределенная двоица. Пифагорейско-платоновская оппозиция предел — апайрон (параллельная оппозиция эйдос — пространство «Тимея») — прямая предшественница ***формы и материи*** Аристотеля; показательно, что Аристотель сам осознавал понятийную близость платоновского апейрона — бесконечности, неопределенности и текучести — тому онтологическому принципу, которому он впервые дал имя «материала, материи» («Физика» 207b35). Плотин («Эннеады» II 4,15) принимает отождествление апейрона и «материи», но последовательный монизм заставляет его подчинить апейрон ***Единому*** в качестве момента его ***эманации***.

Лит.: *Лебедев А. В.* ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель. — «Вестник древней истории», 1978, 1, с. 39—54; 2, с. 43—58; *Edel A.* Aristotle's theory of the infinite. N. Y., 1934; *Mondolfo R.* L'infinito nel pensiero dell' antichità classica. Firenze, 1956; *Sinnige Th. G.* Matter and infinity in the presocratic schools and Plato. Assen, 1968; *Sweeney L.* Infinity in the Presocratics, The Hague, 1972.

А. В. Лебедев

АПЕЛЬ (Apel) Карл-Отто (род. 15 марта 1922, Дюссельдорф) — немецкий философ. Изучал философию во Франкфурте-на-Майне (1945—50), после чего защитил диссертацию «Существование и познание: теоретико-познавательная интерпретация философии М. Хайдеггера». В работе «Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико» (1963) Апель осуществляет «лингвистический поворот» к анализу языка, который, по его мнению, составляет средоточие философских анализов. В 1962—69 — ординатор в Кильском университете. В этот период он начинает исследования по трансцендентальной прагматике, которые завершаются построением оригинального варианта трансцендентальной философии, тематизирующей прежде всего проблемы философии языка и интерсубъективности. Большое влияние на Апеля оказали идеи М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна и Ч. Пирса. В противовес классической философии, которая абстрагировалась от проблематики языка, Апель связывает трансформацию философии с осмыслением проблематики языка, рассматривая ее в трех взаимосвязанных аспектах – как условие возможности естественных наук, как условие эмпирической и теоретической науки о языке, и как условие самой трансцендентальной философии. При этом кардинально изменяется структура семиотической конструкции (объект знак интерпретатор) поскольку каждое из семиотических отношений (синтаксическое, семантическое и прагматическое) предполагает коммуникативное сообщество. Большое влияние на трансцендентальную прагматику Апеля оказала концепция речевых актов Дж. Остина и Дж. Серля.

Важнейшей составной частью трансцендентальной философии Апеля является метод герменевтической реконструкции, которая включает в себя интерпретацию, освоение, критику различных философских теорий. Трансцендентальная философия Канта составляет важнейший исток для философии Апеля, поскольку в ней обращено внимание на доэмпирические условия познания, отождествляемые Кантом с чистыми понятиями рассудка. По словам Апеля, трансцендентальная философия Канта не доводит свой радикализм до конца, поскольку упустила из виду конститутивное значение языка для познания и не осознала связь между рефлексией и коммуникацией. Апель единодушен с Кантом в трансценденталистском обосновании познания, однако роль «трансцендентальной апперцепции» у него играет идеальное сообщество коммуникации. Другое изменение, которое Апель вносит в трансцендентальную философию, связано с его учением о «трансцендентальной прагматике». Под влиянием прагматизма Ч. Пирса он понимает истину как консенсус сообщества исследователей, вытекающий из вполне рациональной аргументации. Согласно Апелю, преодоление М. Хайдеггером Х.-Г. Гадамером сциентистского отождествления теории познания и герменевтики, недостаточно, поскольку не было проведено различия между возможностью понимания и вопросом об оправданности результатов понимания.

С трансцендентальной прагматикой связана и попытка Апеля объединить теоретическую и практическую философии – прагматическая ориентация адекватна потребностям техногенной цивилизации, с одной стороны, а с другой, – расширяет поле политических решений и обоснования социальных норм. В основании человеческих действий лежат различные познавательные интересы, которые выражаются в различных формах познания. Естественно-научный интерес связан с манипуляцией и контролем над окружающей природой, социальное и гуманитарное знание – с интерсубъективным пониманием. Помимо этого он вводит «эманисипаторский интерес», который воплощается в специфической форме знания – критике идеологии.

Апель подчеркивает своеобразие «понимания» относительно «объяснения». Вместе с этим он стремится преодолеть разрыв «понимания» и «объяснения», характеризуя понимание как предварительное условие обобщения эмпирических данных. Его подход заключается в дополнительности методов герменевтики и научного опыта. Трактовка Апелем понятия истины неразрывно связана с ее интерсубъективным значением, которое является «априори идеального коммуникативного сообщества» и принимается каждым человеком, коль скоро он включен в исторический контекст коммуникации, воспримлет определенное «отношение

к истине», определенные принципы аргументации, будучи участником коммуникации. Апель предлагает возможность новой коммуникативной этики, которая выявляет априори коммуникативного сообщества как базисные нормы, которые, будучи освоены в ходе социализации, превращаются в коммуникативную компетентность.

Рефлексивная трансцендентальная философия интерсубъективности (как назвал философию Апеля немецкий философ В. Хесле) созвучна теории коммуникации Ю. Хабермаса, который, правда, в отличие от Апеля делает акцент на социально-научные методы, а не на методы философской аргументации. Критика Апеля претензий критического рационализма развернуть доказательство невозможности последнего обоснования встретила контркритику со стороны Х. Альберта, согласно которому идеальное коммуникативное сообщество выполняет те же функции, что и Бог в классической гносеологии. Проводя различие между реальным и идеальным коммуникативным сообществом, Апель видит в идеальном коммуникативном сообществе конструкт сообщества, в котором может быть адекватно осмыслена любая аргументация. Это он и называет априори коммуникации. Исследователь, живущий в реальном коммуникативном сообществе, признает рациональность аргументации и тем самым усматривает в участниках коммуникации лиц, соблюдающих правила рациональной аргументации. Апель различает четыре типа рациональности: 1) естественно-научная рациональность каузального типа, 2) технологическая рациональность целенаправленного действия, 3) герменевтическая рациональность понимания, 4) этическая рациональность. Трансцендентальная прагматика основывается на рефлексии, на рефлексивных принципах. Концепция Апеля оказала большое влияние на формирование «эмансипаторской педагогики» (В. Клафки, В. Лемперт, К. Молленхауэр), а также на исследование коммуникативных структур в системе образования.

Соч.: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico.—«Archiv fur Begriffsgeschichte», Bd. 8, 1963; Transformation der Philosophie, Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik; Bd. 2: Das Apriori der Kommunikati onswissenschaft. Fr/M., 1973; Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft. — Rehabilietierung der praktischen Philosophie, hrsg. M. Riedel, Bd. 2. Freiburg, 1974; Die Erklärung-Verstehen-Kontroverse in transcendental-pragmatischer Sicht. Fr/M., 1979; Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie, Bochum, 1984; Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понимание языка. — «ВФ», 1977, № 1, с. 76-93.

Лит.: *Назарчук А. В.* Язык в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля. – «ВФ», 1997, № 1, с. 69-76; *Albert H.* Transcendental Traumereien. K.-O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott. Hamb., 1975; *Kliebisch U.* Transzendent alphilosophie als Kommunikationslheorie. Bochum, 1981.

А. П. Огурцов

АПОДИКТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ – см. ***Суждение.***

АПОКАТАСТАСИС (греч. ἀποκατάστασις — возвращение в прежнее состояние, восстановление). Уже пифагорейцы считали, что должно осуществиться восстановление прежнего состояния (Simpl. ad Phyn. Ar. 732 Diclu). Гераклит говорил о периодичности круговорота огня, Стоики полагали, что возможно повторение событий и вещей в круговом движении мира. Марк Аврелий учил о периодическом возрождении души (On se ips. XI 1). В христианстве – учение об исполнении пророчества, о котором упоминает апостол Петр, говоря о рождении и крестной смерти Иисуса Христа; оно было впоследствии истолковано как пророчество о спасении и восстановлении человека: «...до времен совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков» (Деян 3:21). У ***Оригена*** апокатастасис означает конечное ***спасение*** всех тварей и, следовательно, временнность адских мук. Это учение, осужденное церковью на Константинопольском Соборе в 543, разделялось ***Григорием Нисским***, Дидимом Александрийским, Евагрием Понтийским, Диодором Тарсийским, Феодором Мопсуестийским, Исааком Сириным и некоторыми другими представителями ***патристики***. После Реформации оно было возрождено в ряде радикальных протестантских течений – у анабаптистов, моравских братьев, христодельфийцев, универсалистов. Является существенным элементом в теологии ***Ф. Шлейермахера***. Учение о вечном возвращении развито в 19 в. ***Ф. Ницше***.

Лит.: *Ориген.* О началах. Новосибирск, 1993; *Григорий Нисский.* Об устроении человека. СПб., 1995; *Исаак Сирин.* О божественных тайнах и духовной жизни: Новооткрытые тексты. М., 1998; *Иларион (Алфеев), иером.* Мир Исаака Сирина. М., 1998; *Mehat A.* Apocatastasis, Origene, Clement d'Alexandrie, Act. 3; *Riemann O.* Die Lehre von der Apokatastasis, 1889. 21. – «Vigiliae Christianae», 1956, N 10, November, p. 196-214; *Mueller G.* Origenes und die Apokatastasis. – «Theologische Zeitschrift», 1958, 14, S. 174-190; *Siniscalco P.* Apocatastasis nella letteratura cristiana fino a Ireneo. – «Studia Patristica», 1961, 3, p. 380-396; *Mehat A.* Apocatastasis chez Basilide. – Melanges d'histoire des religions offerts a Henri-Charles Puech. P., 1974, p. 365-373; *Crouzel H.* Differences entre les ressuscites selon Origene. – «Jahrbuch für Antike und Christentum» 9, supp. Gedenkschrift für A. Stuiber, 1982, S. 107-116.

Н. В. Шабуров

АПОЛЛОДОР (Ἀπολλόδωρος) из Селевкии (2-я пол. 2 в. до н. э.) – стоик, ученик ***Диогена Вавилонского*** (Index Stoic. Herc. col. 51). Вероятно, тождествен автору «Этики» и «Физики», которые цитируются Диогеном Лаэртием (VII 84; 102 etc.) при изложении важнейших догм ***стоицизма***, зафиксированных также в соч. «Введение в догмы» (ib. 39); специально интересовался логикой (ib. 64).

Фрагменты: SVF III 1-18.

Лит.: см. к ст. ***Стоицизм.***

А. А. Столяров

АПОЛЛОНИЙ (Ἀπολλώνιος) Тирский (1 в. до н. э.) – греческий философ-стоик, автор списка членов стоической школы и их сочинений, начиная с Зенона (Strab. XVI 2, 24), важный источник Диогена Лаэртия. См. лит. к ст. ***Стоицизм.***

А. А. Столяров

АПОЛЛОНИЙ ТИАНСКИЙ (Ἀπολλώνιος ὁ Τυανεύς) (1 в. н. э.) – легендарный философ-неопифагореец, живший во времена императоров Нерона и Домициана. Не дошедшее до наших дней «Жизнеописание Пифагора», написанное Аполлонием, послужило для ***Порфирия*** одним из источников и образцом жизнеописания Пифагора, а для ***Ямвлиха*** – сочинения «О пифагорейской жизни». Сохранилось 97 писем, авторство которых приписывается Аполлонию.

Благодаря усилиям и литературному таланту Флавия Филострата Младшего (ок. 170—244/49), который по поручению императрицы Юлии Домны сочинил пространное жизнеописание Аполлония в 8 книгах, странствующий любомудр из Тианы обрел вторую — литературную — жизнь, был обожествлен и даже помещен среди императорских кумиров. В ряду источников Флавий называет записки некоего Дамида из Ниневии, личного секретаря Аполлония, труд Максима Эгийского, некое «Завещание Аполлония», а также сочинение Мойрагена в 4 книгах, которому Флавий доверять не советует (Vita I 3). Сочинение Флавия было использовано впоследствии неоплатоником Гиероклом в целях полемики с христианством и заслужило ответный трактат Евсевия Кесарийского «Против сочинения Филострата об Аполлонии Тианском и по поводу проведенного Гиероклом сравнения между ним и Христом», где отмечаются многие несообразности этого жизнеописания и его неисторичность. Из достаточно заурядного философа-пифагорейца, каковым он, вероятнее всего, был при жизни, Аполлоний превращается у Флавия в реформатора учения Пифагора, вершителя судеб Римской империи, неустанного борца с тиранией, противостоящего Нерону, вдохновляющего Веспасиана, победившего в открытом судебном прении неправедного Домициана и спасшего тем самым будущего императора Нерву от неминуемой гибели. Легендарное происхождение Аполлония от бога Протея дополняется не менее удивительной историей о его загадочном исчезновении и посмертных деяниях (Vita 29—30). Божественное происхождение Аполлония подтверждается у Флавия его многочисленными пророчествами и исцелениями. Мир, согласно его учению, — это временное пристанище, в котором душа проходит испытание; высший Бог не нуждается ни в каких жертвоприношениях, путь к нему лежит через совершенную праведность, так что к нему и служащим ему низшим богам подобает обращаться только с одной молитвой: «Боги, воздайте каждому по заслугам» (Vita I 10; VI 40; V 28).

Лит.: *Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского (в т. ч. Письма Аполлония, приложения), изд. Е. Г. Рабинович. М., 1985; Philostratus, Life of Apollonius of Tyana, Greek text with an English transl. and notes by F. C. Conybeare, vol. 1, books I—V; vol. 2, books VI—VIII; Epistles of Apollonius, Treatise of Eusebius, 4 ed., Cambr. (Mass.), 1950.

Е. В. Афонасин

АПОЛЛОНИЧЕСКОЕ И ДИОНИСИЙСКОЕ (аполлоновское, аполлиническое, аполлонийское, аполлинийское и дионисическое) — главная терминологическая пара в бинарной герменевтической схеме, выдвинутой Ф. Ницше в его ранней книге «Рождение трагедии из духа музыки» (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, 1871). Художественное творчество и, шире, вообще отношение человека к миру, по Ницше, имеет две основные формы, которые удобно выразить аналогиями сна и опьянения. Оба этих состояния помогают индивидууму преодолеть раздробленность окружающей действительности, но разной ценой: если сон обманывает человека иллюзией красоты, порядка и совершенства («покрывало Майи»), навязывая ему восприятие мира в формах времени и пространства («принцип индивидуации» Шопенгауэра), то опьянение заставляет его сбросить оковы индивидуальной обособленности и непосредственно слиться с «первоединым», которое отождествляется с вечно становящейся и исполненной страдания жизнью. В первом случае человек испытывает блаженство от состоявшегося примирения с фактом индивидуального существования, во втором — от прикосновения к истинной сущности жизни и от самого страдания, вызванного прежде всего осознанием смертности и разрушимости индивидуума.

Полное выражение обоим художественным принципам нашли древние греки, давшие им названия своих богов соответственно Аполлона и Диониса. В литературе аполлоническое сознание воплощено прежде всего в гомеровском эпосе, в частности, в ярких и светлых образах Олимпийского пантеона. Дионисийское начало, постепенно переходившее из внелитературных форм во вполне канонические, в т.ч. в некоторые виды архаической греческой лирики, окончательно раскрывается в аттической трагедии, где устанавливается идеальный баланс между ним и аполлоническим началом, — чем и объясняется уникальная художественная сила этого жанра классической литературы. Только Сократ гл. о. через свое влияние на Еврипида вновь нарушает сложившееся равновесие в пользу аполлонического с пагубными последствиями как для культуры, так и для человеческого сознания в целом, и только миссия Р. Вагнера в искусстве, а самого Ницше — в нравственной области, призваны исправить положение. Т. о., теория, предложенная Ницше, может быть выражена в виде последовательных понятийных рядов: аполлоническое — сон — «принцип индивидуации» («покрывало Майи») — уравновешенность и порядок — эпос — рационализм — Сократ; дионисийское — опьянение — приобщение к первоединству — экстаз и анархия — трагедия — преодоление рационализма — Ницше («Рождение трагедии», гл. 1-5).

Идейные основания бинарной концепции Ницше складываются, очевидно, из двух предпосылок. Во-первых, это принятие шопенгауэровского взгляда на мир как на лишенную Бога и разумной цели непрестанную череду стремлений и страданий, но в то же время нежелание согласиться с выводом Шопенгауэра о том, что существование в таком мире не имеет ценности. Концепция «дионисийских греков» - первая попытка Ницше найти иное решение. Во-вторых, успех созданных ранее дуалистических эстетических теорий, особенно учения Шиллера о «наивной и сентиментальной поэзии» (Über naive und sentimentalische Dichtung, 1975). Уже первые рецензенты «Рождения трагедии», прежде всего выступивший с резкой критикой У. Виламовиц-Меллендорфф, обратили внимание на искусственность применения терминов «аполлоническое» и «дионисийское» к широкому кругу историко-культурных и духовных феноменов и на редукционистский характер ницшеанской схемы в целом. Современная наука во взгляде на историю греческой религии и на происхождение трагедии соглашается скорее с критиками Ницше. Тем не менее теория Ницше стимулировала более глубокое изучение многих вопросов классической греческой культуры.

«Рождение трагедии» оказало огромное влияние на последующую, особенно новейшую философскую традицию и на современное литературоведение. К наиболее примечательным примерам философской рецепции концепции «аполлонического и дионисийского» нужно отнести ее осмысление ***Ю. Хабермасом*** и П. Слотердейком. Хабермас («Философский дискурс современности» — Der

philosophische Diskurs der Moderne, 1985) обвинил Ницше в «романтической эстетической ностальгии», из-за которой Ницше отворачивается от современности в пользу позиции, подразумевающей невозможность построения разумных интерсубъективных отношений и, следовательно, бессмысленность разумной политической деятельности. Сам Ницше предвидел возможность подобной критики и отверг ее еще в «Опыте самокритики» (гл. 7), предпосланном «Рождению трагедии» в издании 1886. Слотердейк («Мыслитель на подмостках», 1986), напротив, опираясь на Ницше, выстраивает теорию философской интерпретации, понимаемой как драматическое самораскрытие реальности.

В России учение Ницше об аполлоническом и дионисийском нашло ближайший отклик среди литераторов-символистов, многие из которых были и профессиональными эллинистами, в частности, у В. В. Вересаева («Аполлон и Дионис. О Ницше», 1914), Ф. Ф. Зелинского (очерки «Vince, Sol!», «Трагедия веры») и, с несколько более критических позиций, у Вяч. Иванова («Дионис и прадионисийство», 1921).

Лит.: *Vogel M.*, Apollinisch und Dionysisch. Geschichle eines genialen Irrtums. Regensburg, 1966; *Silk M. S., Stern J. P.* Nietzsche on Tragedy. Cambr., 1981; *Calder III W. M.* The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal. — *Idem.* Studies in the Modern History of Classical Scholarship. Napoli, 1984, p. 183—225.

А. А. Россиус

АПОЛОГЕТЫ (ОТ греч. ἀπολογία — защита, оправдание) — в узком смысле слова — отцы Церкви 2 в., отстаивавшие ***христианство*** перед императорской властью и опровергавшие предрассудки образованного языческого общества; в более широком смысле — христианские авторы также и 3—5 вв., боровшиеся в своих сочинениях против язычества. Апологеты являются первыми богословами христианского мира, а апологетика может считаться первым жанром патриотической литературы, специфичность которого в том, что он имеет точно фиксируемое начало и не имеет определенного завершения.

В задачу апологетов входило: отвести обвинения от христиан; добиться терпимого отношения к христианской религии со стороны государства; в сопоставлении греческой философии с христианской мыслью доказать истинность и преимущество последней. Началом литературной деятельности апологетов был момент, когда христианство решилось выйти из замкнутости и представить себя как высшее осуществление культурных стремлений общества. В этом смысле апологетика не «эллинизация христианства», а полноценный диалог с языческой философией, в котором христианство осваивало ее понятийный язык и трансформировало его в религиозно-богословском ключе. Кроме того, апологетика предлагала осмыслить всю предшествовавшую мудрость как ступень на пути к истине, которая была открыта Христом и которую воплотило христианство.

Апологеты обращались не только к членам Церкви как мужи апостольские, но и к нехристианам. Апология писалась в форме речи или диалога, составленного по всем правилам классической риторики, и была изначально рассчитана на широкое распространение. Образцом для апологетов служила защита Сократа перед афинским судом; они стремились не только отвести враждебные обвинения в инцесте, детоубийстве и каннибализме, порождаемые слухами о тайных евхаристических собраниях, но и доказать нелепость и безнравственность языческих мифов, противопоставляя их истинному учению о ***монотеизме*** и воскресении. Аргументы в пользу истинности христианства были таковы: 1) высокая нравственность христиан (заповедь любви к ближнему); 2) предсказания пророков о Христе; 3) внутреннее единство между Ветхим и Новым Заветом: христианство древнее язычества, так как Моисей древнее греческих поэтов и философов; 4) чудеса Христа, противоположны чудесам магов, действовавших с помощью силы демонов. Помимо антиязыческого направления апологетики (Юстин, Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский, Мелитон Сардийский, Минуций Феликс, Тертуллиан) выделяют направление антииудейской критики, основанное на библейской экзегезе (Аристон, Юстин), а также антигностическое направление (Юстин, Феофил Антиохийский, Тертуллиан), связанное уже с внутрицерковными догматическими разграничениями.

В теоретическом плане у апологетов центральное место занимает проблема соотношения трансцендентного Бога и ***ипостасей***. Заимствуя свое понятие Бога из ***платонизма***, апологеты сближали его с библейским Богом. Их определения первоначала, как правило, апофатичны: непостижимость, несказанность, запредельность мира. Опираясь на пролог к Евангелию от Иоанна, апологеты разработали свою ***христологию***, стержнем которой явилась идея ***Логоса***, носящая в большей степени космологический, чем теологический характер. Логос (Ум, ***София***), вторая ипостась, как извечно присутствующая в первоначале потенция, становится энергией и являет себя только в акте творения мира. Согласно этому взгляду, обнаруживающему влияние Аристотеля, Логос оказывается субстанциально подчиненным Отцу (субординационизм), который производит Его из Себя в качестве посредника между Собой и миром. Перенося это отношение в антропологическую сферу, апологеты пытались прояснить его посредством стоического разделения «внутреннего» и «произнесенного слова». Апологеты учили также о «семенном Логосе» (еще один стоический термин) — разумном принципе, который присутствует во всех вещах и образует внутренний закон вселенной. В ***сотериологии*** апологетов как самое совершенное проявление Логоса рассматривается его воплощение в человеке, открывающее возможность ***спасения***.

В целом, греческие апологеты 2 в. определили развитие христианской догматики (христология и триадология), однако, начиная уже с Иринея Лионского, отцы Церкви искали пути преодоления тенденций рационализма и субординационализма, свойственных ранней апологетике. Corpus apologeticum открывается апологиями Кодрата и Аристида, адресованными императору Адриану в 125. Следующими в ряду стоят произведения Аристона Пелльского (несохранившийся «Диалог Иассона и Паписка», ок. 140), который устами иудео-христианина Иассона доказывал божественность Христа на основании Ветхого Завета, и Юстина Философа и Мученика, одного из самых значительных апологетов. Последний в двух своих «Апологиях», большой и малой, адресованных Антонину Пию (150/155) и Марку Аврелию (ок. 161), опровергает обвинения против христиан, излагает содержание христианской религии и доказывает на основании ветхозаветных пророчеств божественность Христа. Не противопоставляя веру и знание,

Юстин считает лучших греческих философов учениками Моисея и предшественниками христиан (традиция, идущая от Филона Александрийского до Климента Александрийского). В «Диалоге с Трифоном Иудеем» Юстин показывает, что еврейский закон имеет лишь временное значение и что почитание Христа не противоречит вере в единого Бога. Татиан в «Речи против эллинов» (до 161) занимает резко отрицательную позицию в отношении всей греческой культуры; в богословии он находится под сильным влиянием Юстина. Афинагор Афинянин, один из самых глубоких апологетов, автор «Прошения за христиан» (ок. 177) и трактата «О воскресении мертвых», в котором приводит рациональные доводы в пользу монотеизма и воскресения; избегает субординационизма, утверждая сущностное единство ипостасей. Феофил Антиохский в трех книгах «К Автолику» (после 180) говорит о познании Бога, о Троице, о Логосе (Слове внутреннем и слове произнесенном), о грехопадении и спасении, суеверии язычников и мудрости пророков. Мелитон Сардийский, написавший апологию «Слово о вере» (ок. 172), известен своим трактатом «О Пасхе», представившим малоазийскую традицию празднования Пасхи. В трактате поднимаются проблемы соотношения двух Заветов, христологии и сотериологии. Автор анонимного «Послания к Диогнету» с морально-практических позиций разъясняет язычнику основные положения христианства, отвечая на вопросы об отличии его от других культов, о смысле любви к ближнему, о возрасте своей религии. Написанное хорошим стилем и с большой тщательностью «Послание» принадлежит к числу лучших памятников раннехристианской литературы. Этот ряд замыкают менее значительные апологеты, писавшие в самом конце 2 в.: Ермий («Осмеяние внешних философов», ок. 200), Мильтиад и Аполлинарий Иерапольский. Африканская апологетика, являющаяся одновременно началом латинской ***патристики***, представлена именами Минуция Феликса и Тертуллиана. Диалог Минуция Феликса «Октавий» — это собрание обычных апологетических аргументов, однако его выделяют как образец риторического искусства. Тертуллиан написал несколько апологетических сочинений: две книги «Против язычников» (197), содержащие морально-религиозные возражения, «Апологетик» (кон. 197), рассматривающий исключительно политические обвинения против христиан, а также «О свидетельстве души», «К Скапуле» и «Против иудеев», в котором говорится о том, что даже язычники причастны милости Божьей и что Ветхий Завет возмездия должен уступить место Новому Завету любви.

На Востоке критическую линию апологетов в 3 в. продолжают Климент Александрийский и Ориген («Против Цельса»), в 4 в. — Евсевий Кесарийский, который дополняет ранних апологетов множеством фактов, заимствованных из античной литературы и истории, и Афанасий Александрийский («Против язычников»); в 5 в. ее завершает «Исцеление языческих болезней» Феодорита Кирского. На Западе продолжателями этой линии выступили в 4 в. Лактанций («Божественные наставления») и в 5 в. — Августин («О Граде Божием»).

Источ.: *Иустин Философ, св.* Соч. М., 1892; *Афиногор Афинянин.* Предстательство за христиан.— «Вестник Древней Истории», 1993, Приложение, с. 237—279; *Тертуллиан.* Избр. соч. М., 1994; *Ориген.* Против Цельса, пер. с греч. Л. Писарева. Б. м., 1996; Ранние отцы церкви: Антология. Брюссель, 1988; Отцы и учителя церкви III в. Антология, т. 1—2. М, 1996; Theophili episcopi Antiochensis, Libri tres ad Autolycum. A Diognète.— «Sources chrétiennes» (P.), 1971, N 172; *Hermias.* Satire des philosophies paiens, 1993. — Ibidem, N 398.

Лит.: *Реверсов И. П.* Защитники христианства (Апологеты). СПб., 1898; *Спасский А.* Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1914; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Сидоров А. И.* Курс патрологии. М., 1996, разд. 2: Греческие апологеты 2 в.; *Chadwick H.* Early Christian thought and the classical tradition. Oxf., 1966; *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I. Tüb., 1905; *Pepin J.* De la philosophie ancienne à la théologie patristique. L., 1986.

А. М. Михайловский

АПОРЕТИКА (от греч. ἀπορία — апории) — термин, встречающийся у Аристотеля и Ф. Брентано и ставший центральным в метафизике познания ***Н. Гартмана*** для характеристики своеобразия философии, которая исследует постановку и решение вечных проблем. В противовес трактовке истории философии как смены систем Гартман усматривает в истории философии постоянное обращение к неразрешимым философским проблемам, таким, как субстанция, свобода, возможность и действительность и др., по-разному осознаваемым в тех или иных метафизических концепциях, но никогда не получающим своего окончательного решения. Апоретика выдвигалась Гартманом как альтернатива феноменологическому методу. В историко-научных исследованиях метод апоретики широко использовал отечественный биолог ***А. А. Любищев***, выявляя, в частности, пять апорий в теории эволюции (эволюция и постоянство, эволюция и эпигенез, эволюция и революция, эволюция и эманация, эволюция и инволюция), различные апории в понимании гена и др.

А. П. Огурцов

АПОРИЯ (греч. ἀπορία — затруднение, безвыходное положение от ἀ — отрицательная частица и πορος — выход) — понятие древнегреческой философии для обозначения трудно- или неразрешимой проблемы. Досократики употребляли термин «апория» как синоним затруднения, однако отчетливый философский смысл апория приобретает у Платона как постановка трудноразрешимой проблемы, а также у Аристотеля как «равенство противоположных друг другу доводов» (Топика, VI, 6, 145 b 2). Согласно последнему, каждое исследование должно начинаться со своей апории.

В истории философии понятие «апория» оказалось неразрывно связано со знаменитыми рассуждениями ***Зенона Элейского*** (хотя сам он этот термин не употреблял), которыми он доказывал немыслимость движения — «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадион». Напр., согласно апории «Дихотомия» движение не может начаться, потому что движущийся предмет, прежде чем дойти до конца пути, должен будет дойти до половины, но чтобы дойти до половины, он должен дойти до половины половины пути и так до бесконечности. Т. о., если пространство бесконечно и непрерывно делимо, то движение не сможет начаться. Но если пространство прерывно, движение все равно невозможно, что доказывает апория. «Стрела»: летящая стрела покоится, поскольку движущийся предмет всегда занимает равное самому себе место, т.е. каждый данный момент в этом месте покоится, а потому и вообще неподвижен. Апории возникают на основе диалектического противоречия — прерывности и непрерывности пространства и времени.

Особенно активно апории использовались скептиками для доказательства невозможности какого-либо суждения. См. ст. ***Зенон Элейский*** и лит. к ней.

О. В. Суворов

АПОСТЕРИОРИ И АПРИОРИ (лат. a posteriori — из последующего, a priori — из предшествующего) в философии науки — понятия, обозначающие соответственно знание, получаемое из опыта, и знание, предшествующее опыту и независимое от него. Классический рационализм (Декарт, Лейбниц) был связан с ***априоризмом*** — учением о всеобщности и необходимости самоочевидных истин разума, противопоставлявшихся случайным (фактуальным) истинам опыта. Кант полагал априорной форму организации знания, которая наполняется апостериорным содержанием, что обеспечивает универсальность и необходимость научного знания. Кантовский априоризм сыграл существенную роль в преодолении одностороннего эмпиризма, указав на необходимую предпосылочность знания, на взаимосвязь условий опыта и его результатов. Последующее развитие философии науки объективно вело к освобождению от догматической поляризации апостериоризма и априоризма: априорность трактуется не как абсолютная независимость от опыта, а как методологическая и гносеологическая зависимость опытного познания от исходных теоретических принципов, «концептуального каркаса»; в то же время сами эти принципы формируются в широком контексте познавательной и практической деятельности, включающем и опытные элементы. Спор различных направлений в философии науки часто вызывается преувеличением или абсолютизацией роли отдельных элементов этого контекста (конвенций, прагматических факторов, традиций, «парадигм» и др.); позитивные тенденции в подобных дискуссиях связаны с системным анализом динамики научного знания, его социальной, исторической и логико-концептуальной детерминации.

В. Н. Порус

АПОФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (от греч. ἀποφατικός — отрицательный) — один из двух (наряду с ***катафатической теологией***) путей познания Бога, состоящий в последовательном восхождении от тварного мира к Творцу, которое предполагает, с одной стороны, рассмотрение все более совершенных творений и свойств, а с другой — констатацию несоизмеримости каждого из них с Богом, с божественной сущностью. Поскольку всякое знание является знанием о сотворенных вещах, обладание ими привязывает человека к миру; освобождение от власти тварного мира и его образов предполагает отстранение от всего, что не есть Бог, отказ от приложения к Богу понятий и представлений, почерпнутых из рассмотрения конечных вещей, так как с их помощью невозможно достичь положительного знания о Боге. При этом в апофатической теологии в целях Богопознания могут использоваться любые понятия и представления, но при условии осознания их радикального отличия по своему содержанию от божественной сущности. В этом случае доступные познанию образы конечных вещей как бы сами отсылают к тому, что находится за пределами тварного мира и недоступно рациональному познанию — к Богу. Апофатическая теология отрицает возможность приписывания каких-либо постижимых атрибутов Богу; последовательно раскрывая неадекватность не только чувственных образов, но и самых возвышенных понятий, таких как «благость», «любовь», «мудрость» для познания божественной сущности, апофатическая теология демонстрирует абсолютную трансцендентность Бога-Творца. Апофатический путь Богопознания предполагает, что человек обладает способностью как рационального познания, так и выхода за его пределы. Выход за границы рационального познания не может быть результатом чисто интеллектуальных усилий, для этого необходим духовный опыт; путь апофатики — путь аскезы. Четкое разграничение двух путей Богопознания — катафатического и апофатического — впервые введено ***Псевдо-Дионисием Ареопагитом***, хотя основные идеи апофатической теологии были сформулированы уже ***каппадокийцами***, а отдельные элементы содержатся у более ранних отцов Церкви. Путь отрицания описывается Дионисием как требующий очищения ума и сердца: необходимо оставить «как чувственную, так и умственную деятельность, и вообще все чувственное и умозрительное, все не сущее и сущее, и изо всех сил устремиться к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания» («О мистическом богословии». — см. ***Дионисий Ареопагит***. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994, с. 341—343). Это путь обретения мистического опыта, ведущего к тому, что превосходит всякое разумение. Бог, по утверждению Псевдо-Дионисия Ареопагита, познается во мраке неведения; он открывается тому, кто сам, «будучи за пределами всего», отказавшись от всякого знания, соединяется с Неведомым, «ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая» (там же, с. 349). В экстатическом и неизреченном единении с Божеством, как утверждают ***Григорий Нисский*** и ***Максим Исповедник***, Бог познается не по отдельным действиям, или энергиям, а по существу. При этом сущность Божия продолжает оставаться недоступной рациональному познанию; для рассудка мистический опыт Богопознания предстает как чисто отрицательный, апофатический в узком смысле слова.

Средневековая схоластика ищет способы рационального отображения апофатического опыта. Особое внимание в ней уделяется анализу логической структуры высказываний, в которых Богу приписываются те или иные признаки. Начиная с Боэция, теологи-схоласты указывают на принципиальное отличие суждений о Боге от суждений о сотворенных вещах: все предикаты, приписываемые Богу, совпадают, и потому ни один из них не приписывается ему в положительном смысле, как обладающий особым содержанием, отличным от содержания других предикатов. На понятийно-логическом уровне, т. о., воспроизводится апофатическое учение о неизреченности Бога. Рациональная апофатика в схоластике приобретает самостоятельное значение; она по существу рассматривается как начальная стадия обретения собственного мистического опыта. Прежде чем отрицать правомерность приписывания того или иного атрибута Богу, схоласты считают необходимым сначала как можно точнее сформулировать и логически обосновать то, что подлежит отрицанию. Наиболее яркий пример — апофатический вывод о непознаваемости Бога и его существования, к которому приходит ***Ансельм Кентерберийский*** после завершения онтологического доказательства в «Proslogion».

В отличие от католической традиции в православии рациональные элементы апофатической теологии выполняют

сугубо вспомогательные функции; православная апофатика всегда подчинена решению духовно-практических задач. Апофатическое отрицание является условием личной встречи человека с Богом. Бог в мистическом опыте познается не как Сущность, а как Личность, вернее, как три нераздельные Личности, непознаваемые по своей сущности. Бог одновременно есть Бог, которому каждый христианин говорит «Ты», который в рамках катафатической теологии открывается как обладающий положительными определениями.

Апофатический подход к реалиям мистического опыта присущ и другим религиям — запрет изображения Бога в иудаизме и исламе, концепция высшего духовного начала всего сущего (Брахмана) в индуизме и т. д. Так, Брахман вне времени, пространства и причинно-следственных отношений, свободный от качеств и действий и внеположный явленному (феноменальному) миру невыразим в положительных терминах и чаще всего определяется чисто отрицательно — как немыслимый, невидимый, неслышимый, непознаваемый, неизменяемый, непроявленный, нерожденный, лишенный образа, безначальный, бесконечный, «не это, не это» (na iti, na iti) и т. п. Не постигаемый обычным сознанием или различными рационально-умозрительными конструкциями, Брахман познается лишь высшей религиозной интуицией, лежащей в основе целостного опыта.

В. П. Гайденко

АПОХА-ВАДА (от санскр. apoha — исключение, отличение и vāda — учение, доктрина) — учение буддийского философа ***Дигнаги***, согласно которому смысл слова определяется не позитивно (смысл слова А есть объект В), а чисто негативно — исключением всех других возможных смыслов (смысл слова А есть исключение не-А). Напр., произнося слово «корова», мы обозначаем не корову, а то, что не является быком, лошадью и т. д. Задолго до Дигнаги близкие взгляды развивал брахманистский грамматик Вьяди, который утверждал, что значением слов являются не родовые свойства (акрити), а индивидуальные вещи (***дравья***). В связи с этим он подчеркивал, что функция слова заключается в дифференциации объекта познания (бхеда) от всех других объектов. Апоха-вада связана также с номиналистической позицией, занятой Дигнагой в его полемике с доктриной универсалий ***ньяи***. С его т. зр., язык, являющийся набором чисто условных этикеток, не способен сказать ничего позитивного о природе вещей как таковых и поэтому единственная его функция заключается в указании на то, что обозначаемая вещь не является другой вещью. Сторонники ньяи, в свою очередь, критиковали апоха-ваду за тавтологизм, поскольку, с их т. зр., исключение не-А сводится в конечном счете к утверждению А. Последователи Дигнаги продолжали развивать апоха-ваду с учетом этой критики. ***Дхармакирти*** отмечал, что утверждение и отрицание в апоха-ваде связаны настолько тесно, что их невозможно разделить, поэтому апоха-вада не является чисто негативной концепцией. Большой интерес к апоха-вада проявили и логики ***навья-ньяи***.

В. Г. Лысенко

АППЕРЦЕПЦИЯ (от лат. ad — к и perceptio — восприятие) — понятие, выражающее осознанность восприятия, а также зависимость восприятия от прошлого духовного опыта и запаса накопленных знаний и впечатлений. Термин «апперцепция» ввел ***Г. В. Лейбниц***, обозначив им сознание или рефлективные акты («которые дают нам мысль о том, что называется «Я»), в отличие от неосознаваемых восприятий (перцепций). «Т. о., следует делать различие между восприятием-перцепцией, которая есть внутреннее состояние монады, и апперцепцией-сознанием, или рефлективным познанием этого внутреннего состояния...» (*Лейбниц Г. В.* Соч. в 4 т., т. 1. М., 1982, с. 406). Это различие было проведено им в полемике с картезианцами, которые «считали за ничто» неосознаваемые восприятия и на основании этого даже «укрепились... во мнении о смертности душ».

И. Кант использовал понятие «апперцепция», чтобы обозначить им «самосознание, производящее представление «я мыслю», которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тождественным во всяком сознании» (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998, с. 149). В отличие от эмпирической апперцепции, которая представляет собой всего лишь «субъективное единство сознания», возникающее посредством ассоциации представлений и носящее случайный характер, трансцендентальная апперцепция является априорной, первоначальной, чистой и объективной. Именно благодаря трансцендентальному единству апперцепции возможно объединение всего данного в наглядном представлении многообразия в понятие объекта. Главное утверждение Канта, которое он сам называл «высшим основанием во всем человеческом знании», состоит в том, что единство чувственного опыта (наглядных представлений) заключено в единстве самосознания, но никак не наоборот. Именно для утверждения изначального единства сознания, навязывающего свои категории и законы миру явлений, Кант и вводит понятие трансцендентальной апперцепции: «...Единство сознания есть то непременное условие, которым создается отношение представлений к предмету... то есть превращение их в знание; на этом условии, следовательно, основывается возможность самого рассудка» (там же, с. 137—138). Другими словами, чтобы наглядные представления стали для субъекта знанием о предмете, он должен непременно осознать их как свои, т.е. объединить со своим «Я» посредством выражения «я мыслю».

В 19—20 вв. понятие апперцепции получило развитие в психологии как истолкование нового опыта путем использования старого и как центр или основное начало всей психической деятельности. В русле первого понимания ***И. Ф. Гербарт*** рассматривал апперцепцию как осознавание вновь воспринимаемого под влиянием уже накопленного запаса представлений («апперцепционной массы»), при этом новые представления пробуждают старые и смешиваются с ними, образуя некий синтез. В рамках второго толкования ***В. Вундт*** считал апперцепцию проявлением воли и видел в ней единственный акт, благодаря которому становится возможным отчетливое осознание психических явлений. При этом апперцепция может быть активной в случае, когда мы получаем новое знание благодаря сознательному и целенаправленному устремлению своей воли на объект, и пассивной, когда то же знание воспринимается нами без всяких волевых усилий. Как один из основателей экспериментальной психологии Вундт сделал даже попытку обнаружить физиологический субстрат апперцепции, выдвинув гипотезу о находящихся в мозгу «апперцепцион-

ных центрах». Подчеркивая волевой характер апперцепции, Вундт полемизировал с представителями ассоциативной психологии, утверждавшими, что все проявления психической деятельности можно объяснить с помощью закона ассоциации. Согласно последнему, появление при определенных условиях одного психического элемента вызывается в сознании только благодаря появлению другого, связанного с ним ассоциативной связью (подобно тому, как это происходит при последовательном воспроизведении алфавита).

В современной психологии апперцепция понимается как зависимость каждого нового восприятия от общего содержания психической жизни человека. Апперцепция толкуется как осмысленное восприятие, благодаря которому на основании жизненного опыта выдвигаются гипотезы об особенностях воспринимаемого объекта. Психология исходит из того, что психическое отражение какого-либо предмета не является отражением зеркальным. В результате овладения новыми знаниями человеческое восприятие непрерывно изменяется, приобретает содержательность, глубину и осмысленность.

Апперцепция может быть устойчивой и временной. В первом случае на восприятие влияют устойчивые характеристики личности (мировоззрение, образование, привычки и т. п.), во втором — психическое состояние непосредственно в момент восприятия (настроение, мимолетные чувства, надежды и т. д.). Физиологической основой апперцепции является сам системный характер высшей нервной деятельности, основанной на замыкании и сохранении нейронных связей в коре головного мозга. При этом большое влияние на апперцепцию оказывает доминанта — мозговой центр наибольшего возбуждения, подчиняющий себе работу остальных нервных центров.

Лит.: *Ивановский В.* К вопросу об апперцепции. — «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 36 (1); *Теплов Б. М.* Психология. М., 1951.

О. Б. Суворов

АППРОКСИМАЦИЯ (от лат. approximare — приближаться) — метод сознательного упрощения «слишком точного» теоретического знания с целью привести его в соответствие с потребностями и возможностями практики. Напр., использование числа π с точностью до пятого знака после запятой достаточно для решения поставленной практической задачи. Аппроксимация первоначально использовалась в математике и затем распространилась на все науки. Аппроксимация противоположна ***идеализации***.

Г. Д. Левин

АПРИОРИЗМ (от лат. a priori — из предшествующего) — философское учение, согласно которому существует знание, полученное человеком до опыта и независимо от него, причем эта первичность по отношению к опыту и независимость от него представляет собой преимущество такого знания, обеспечивая его несомненную достоверность по сравнению с обусловленным опытом знанием. Истоки самой идеи априоризма содержатся уже в античной философии. Так, в учении об анамнезисе (воспоминании) Платона утверждается, что некоторые знания (напр., математические теоремы, человеческое сознание, «душа») можно при определенном усилии вспомнить, т.е. воспроизвести, актуализировать независимо от восприятия каких-либо феноменов реального опыта. Т. о., и в своих истоках в античности, и в дальнейшей эволюции в новое время (в частности, у Декарта) априоризм тесно связан с учением о ***врожденных идеях***, хотя в последующем развитии, прежде всего у Канта, эта связь обрывается. Наиболее последовательное выражение как гносеологическая и логико-методологическая доктрина априоризма получает в классическом рационализме нового времени (Декарт, Лейбниц). Рационалисты формулируют понятие всеобщих и необходимых (аподиктических) истин разума, противопоставляемых «случайным истинам опыта», которые всегда могут быть опровергнуты в ходе последующего развития последнего. Априоризм как учение о независимости безусловно достоверных «истин разума» от опыта выступает гносеологическим обоснованием преимущества «истин разума» (термин, введенный Лейбницем) перед «истинами опыта».

Реальным основанием априоризма рационалистов является попытка истолкования особых свойств научно-теоретического знания как оно выступало в математике и в математическом естествознании в противопоставление эмпирическому знанию. Относительная независимость теоретических положений науки от эмпирического исследования, обусловленная тем, что они являются результатом движения мысли в теоретических идеализированных объектах, сочетающаяся с истолкованием исходных принципов теоретического знания, в первую очередь евклидовой геометрии, как самоочевидных и незыблемых, послужила источником концепции безусловности и необходимости (аподиктичности) теоретических истин, что в свою очередь приводило к их истолкованию в духе априоризма. При этом сама априорность в классическом рационализме истолковывается по-разному. Если Декарт усматривает ее источник в несомненности, самодостоверности интеллектуальной интуиции, то у Лейбница априоризм получает логистическую интерпретацию: априоризм определяется аналитичностью «истин разума», устанавливаемой логическим анализом их составляющих (см. ***Аналитические высказывания***). По Лейбницу, такие аналитические «истины разума» являются «истинами во всех возможных мирах», т.е. при всех логически мыслимых обстоятельствах, что и позволяет утверждать их априорность. От Лейбница идет традиция отождествления априорности с аналитичностью утверждения, которое у Юма приобретает характер отождествления априорности с формальной истинностью. «Отношения идей», по Юму, априорны и аподиктичны, но они не выражают информацию о внешнем мире, а являются результатом анализа имеющихся концептуальных содержаний. Эта традиция находит завершение в интерпретации в ***логическом позитивизме*** истин логики и математики как априорных в том смысле, что они не сообщают информацию о мире, а представляют собой схемы формальных преобразований выражений языка науки.

Другая линия эволюции классического априоризма связана с трактовкой Кантом априорного момента в познании как синтезирующей формы, исходной конструктивной схемы, которая наполняется апостериорным содержанием и придает научному знанию его всеобщий и необходимый характер. В априоризме Канта нашел специфическое выражение действительный факт предпосылочности научного познания, обусловленности его в каждый данный момент времени некоторой системой исходных принципов, пред-

ставляющих собой квинтэссенцию оснований накопленного к этому времени познавательного опыта (в современной методологии науки это «парадигмы» у Т. Куна, «твердые ядра исследовательской программы» у И. Лакатоса, «научные картины мира»). Если учение Канта об априорных категориях рассудка представляет собой некую канонизацию традиционной системы философских категорий, идущей еще от Аристотеля и схоластов, то концепция т. н. априорных основоположений рассудка канонизирует в качестве непреложных принципов научно-теоретического познания исходные постулаты современной Канту евклидово-ньютонианской «научной картины мира». Последующая история науки убедительно показала, с одной стороны, недопустимость абсолютизации и догматизации каких-либо конкретных научных парадигм и картин мира, а с другой — необходимость четкого рефлексивного осознания исходных установок этих парадигм и картин мира и их роли в научном познании.

Развитие философии и методологии науки в 20 в., связанное, в частности, с появлением конвенционалистских и прагматистских трактовок исходных принципов научно-теоретического знания, приводит к возникновению понятия прагматического или функционального априори, которое сочетает признание особой методологической роли исходных постулатов с признанием лишь относительной независимости исходных принципов от опыта. «Априорность» при этом теряет свой первоначальный смысл гносеологического понятия независимости от опыта и становится лишь весьма условным обозначением особой роли исходных теоретических принципов высокой степени общности в системе научного знания. См. лит. к ст. ***Теория познания***.

В. С. Швырев

АПТАВАЧАНА (санскр. aptavācana) — словесное свидетельство авторитетного лица (разновидность ***шабды***), термин индийской эпистемологии, обозначающий один из источников достоверного познания (***прамана***). Признается ***ньяей***, а также ***мимансой*** и ***ведантой***. С т. зр. ньяи словесное свидетельство может служить праманой, если оно исходит от апты — мудреца или святого, познавшего Веды и шастры (традиционные науки) в акте мистического прозрения. В обычной жизни это лицо, обладающее высокими моральными качествами и компетенцией в какой-либо области. При этом среди авторов ньяи наблюдается тенденция отдавать предпочтение именно компетенции. Если Ватсьяяна замечает что авторитетное лицо может быть и иноземцем (а значит, стоять вне индуистской ***дхармы*** — религиозно-морального порядка), то ***Вачаспати Мишра*** вообще не предъявляет к нему никаких моральных требований, полагая, напр., что вор, совершивший ограбление, является самым авторитетным рассказчиком об этом происшествии. В более поздние времена логики ньяи уточняли, что слово реализует свою функцию праманы только в том случае, если смысл утверждения заслуживающего доверия лица понят правильно. Вайшешики считают, что аптавачана является разновидностью логического вывода (***анумана***). Не случайно, что в отличие от мимансаков и найяиков, признававших самоценность слова, вайшешики, не создали ничего значительного в области философии языка.

В. Г. Лысенко

АПУЛЕЙ (Apuleius) Люций (ок. 123, Мадавра в Сев. Африке — ?) — римский ритор, писатель, философ-платоник, писавший на латинском языке. Учился в Карфагене, затем (ок. 150) в Афинах (у Кальвена Тавра и Секста Херонейского) и Риме; путешествуя, посетил Самос и Фригию, был посвящен в мистерии Исиды и другие таинства; впоследствии навлек на себя подозрения в колдовстве и был вынужден переселиться в Карфаген. Традиция приписывает Апулею две группы сочинений, которые были впервые объединены в 14 в.: 1-я («О магии» («Апология»), «Флориды», «Метаморфозы, или Золотой осел»; 2-я — «Асклепий» (латинский перевод недошедшего на греческом языке герметического трактата, не принадлежащий Апулею), «Περὶ ἑρμηνείας» («Об истолковании» — руководство по риторике 3—4 вв., содержащее ссылку на Апулея), речь «О божестве Сократа», аутентичность которой теперь не оспаривается, «О мире» (свободный латинский перевод псевдо-аристотелевского трактата «Περὶ κόσμου») и «Платон и его учение». Аргументы в пользу аутентичности двух последних сочинений сведены в издании Божо (p. IX—XXIX).

«Платон и его учение» — один из вариантов среднеплатонического учебника платоновской философии, принадлежащего к традиции, близкой ***Альбину***, но не совпадающей с ней. Учебник открывает биография Платона. Отмечая, что Платон первый объединил три части философии, Апулей не дает изложения логики, 1-й частью философии считает физику, которая делится на теологию и космологию и антропологию. Теология включает учение о началах (боге, материи, идеях) и двух сущностях (οὐσίαι, substantiae vel essentiae): умопостигаемой и чувственной. В изложении космологии (строение мира из четырех элементов, учение о душе мира, времени, небесных телах) Апулей в основном следует ***«Тимею»***. В отличие от учения Альбина о роке (εἱμαρμένη) Апулей различает провидение, или божественную мысль (sentential=λόγος), правящую всем тем, что происходит естественно и потому правильно; рок (fatum), или божественный закон, в силу которого исполняется замысел божий; и случай (fortuna); наряду с этим Апулей оставляет место свободной воле (aliquid in nobis=τὸ ἐν ἡμῖν). Подчеркивая трансценденстность первого бога (ultramundanus, exsuperantissimus), Апулей говорит также о «вторичном провидении» младших богов и служебной роли демонов. Трехчастное строение тела и души излагается в основном по «Тимею», но с учетом перипатетического представления о трех «сущностях» тела. Этика, определяемая как знание средств достижения счастливой жизни (ср. *Arist.* Eth Nic 17, 1097 a 34 sqq.), включает в себя классификацию благ, добродетелей, пороков, учение об обычном человеке и совершенном мудреце, о подражании богу и о государстве. В этике Апулея есть стоические (учение о первичной склонности=οἰκείωσις, о совершенном мудреце) и перипатетические (идеальное государство — результат смешения монархии, олигархии и демократии) моменты, отсутствующие у Альбина. О популярности философских сочинений Апулея в латинской традиции свидетельствуют ссылки на него у Августина и Сервия.

Соч.: Opera, v. 3; De philosophia libri, ed. P. Thomas. Lpz., 1908; Opuscules philosophiques et fragments, ed. J. Beaujeu. P., 1973; De Philosophia libri tres, ed. A. Moreschini. Lpz., 1992; в рус. пер.: Платон и его учение. — В кн.: Учебники платоновской философии, сост. Ю. А. Шичалин. М.—Томск, 1995, с. 39—66; Апология. Метаморфозы. Флориды. О божестве Сократа. М., 1988.

Лит.: *Regen F.* Apuleius Philosophus platonicus. B.—N. Y., 1971; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1996, p. 306-340. См. также лит. к ст. ***Средний платонизм***.

Ю. А. Шичалин

АПУРВА (санскр. Apūrva – не-первое, возникающее после) – одна из важнейших категорий пурва-***мимансы***, означающая цель жертвоприношения. По мнению мимансаков, лишь несведущие люди приписывают богам человеческие черты. Источником представлений о божествах как о могущественных персонажах способных влиять на судьбы людей, являются ***смрити*** и многочисленные местные традиции. Их авторитет, однако, несопоставим с авторитетом ведийского текста. ***Веды*** же, согласно учению мимансы, содержат лишь имена богов, но не призывы поверить в их реальное существование. Согласно мимансе, жертвоприношение производится не для того, чтобы добиться расположения божества, а ради достижения определенного результата. Этим результатом является апурва – таинственная чудесная сила, не приходящая к человеку извне, но «вырастающая» из глубин его существа. Эта сила появляется не по истечении каждого отдельного обряда, но составляет итог всей жизни человека и результат всего содеянного им. Учение об апурве стало одним из вариантов брахманистского ритуалистического решения центрального вопроса индийской религиозной философии – как достичь освобождения от профанического земного бытия.

А. В. Пименов

АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – традиция философской рефлексии, возникшая и развившаяся в эпоху господства исламского мировоззрения в условиях преимущественно арабоязычной цивилизации и претерпевшая в наши дни значительную трансформацию под влиянием западной цивилизации и философии. История арабо-мусульманской философии включает три основных этапа: классический, или средневековый (8—15 вв.); позднее средневековье (16—19 вв.); современность (2-я пол. 19—20 в.). В классический период возникают и получают развитие пять основных философских направлений и школ, для позднесредневекового этапа типичен эклектический подход, современность характеризуется поиском путей сохранения цивилизационных основ классического общества в новых условиях.

КЛАССИЧЕСКИЙ (СРЕДНЕВЕКОВЫЙ) ПЕРИОД. Несмотря на то что терминами «классический» и «средневековый» пользуются арабо-исламские, западные и отечественные историки философии, они вряд ли могут быть признаны более чем маркерами определенной историко-философской эпохи в силу принципиальной трудности раскрытия их содержания применительно к традиции, отличной от западной. Классический период начинается спустя приблизительно сто лет после возникновения ислама, которые понадобились для того, чтобы новое мировоззрение, связанное с монотеистической религией, вполне овладело умами. За это время исламское государство распространилось на обширных территориях Ближнего и Среднего Востока и Северной Африки, включив в свою орбиту многочисленные народы, уже испытавшие значительное влияние философского наследия античности и исповедовавшие зороастризм, христианство, гностицизм. Хотя эти факторы оказали воздействие на зарождение теоретической рефлексии и, в частности, философской мысли в арабо-исламском мире, последняя никак не сводится к сумме внешних влияний и заимствований. Она представляет собой самостоятельный историко-философский феномен, характеризующийся собственным способом задания проблемного поля и рациональными критериями оценки допустимости постановки задач в его пределах и правильности их разрешения. На этой основе сформировался блок проблематики, общей для всех течений классической арабо-мусульманской философии и послужившей в ней предметом дискуссий. Он включает вопросы метафизики (первоначало и его отношение к множественному миру, модусы существования-несуществования и соотношение между ними, причинность), теории познания (истина, типология знания, интуитивное и дискурсивное познание), учения о человеке (человек как наделенный способностью действия и познания, практически-созерцательное отношение человека к миру и первоначалу). Эта проблематика носит системообразующий характер для философских учений пяти основных течений и школ, представленных в этот период: ***калама***, ***арабоязычного перипатетизма*** (фалсафа), ***исмаилизма***, ***ишракизма*** (философия озарения) и ***суфизма***. За исключением арабоязычного перипатетизма, ни один из этих терминов не обозначает только философское течение. На первом, мутазилитском этапе развития калама (8—10 вв.) ставились и такие вопросы, которые, хотя и были имплицированы философской проблематикой, далеко выходили за ее пределы, а на втором, ашаритском этапе произошла догматизация учения, когда были введены существенные ограничения на свободу рассуждения, лишившие теоретизирование философского характера. Кроме того, мутазилиты активно занимались вопросами ***фикха*** (религиозно-правовая мысль) и филологии в их связи с философской проблематикой. Исмаилизм представляет собой активное религиозно-политическое учение, сохранившееся в наши дни; ишракизм впитал многие элементы традиционной иранской культуры, прежде всего зороастризма; суфизм, или исламский мистицизм, является мощным феноменом духовной жизни, влияющим и на современную мысль. Вместе с тем каждое из названных течений выработало тот тип рефлексии, который должен быть отнесен к философскому. Он может быть определен как попытка осмысления в конечных формах того, что выходит за пределы конечного, при проверке каждого шага такого осмысления на соответствие принципу разумной обоснованности. Это рефлексия над основаниями универсума, выясняющая возможность и условия его охвата в мысли.

Источники классической арабо-мусульманской философии распадаются на две группы. Это, с одной стороны, основополагающие мировоззренческие тезисы, которые получили закрепление в ***Коране***. Речь не идет о том, что философия каким бы то ни было образом сводится на каком-то этапе к экзегетической деятельности или теологии. Экзегеза получила свое более чем достаточное развитие в традиции «толкований» (тафсӣр, та'вӣл), тогда как потребность доктринального оформления ислама удовлетворялась «вероучением» ('акӣда); и то и другое относится к числу высокоразвитых дисциплин традиционной мысли. Значение коранического текста для философии заключается в парадигматическом закреплении тезиса о едином первоначале множественного мира, стоящем к этой бесконечной множественности

в генетическом отношении и тем не менее совершенно от нее отличном, и о человеке как носителе разума и этического начала, поставленном выше всех существ и наделенном властью распоряжаться мирозданием к свой пользе. С другой стороны, это богатое наследие античной философской мысли, ставшее доступным благодаря активному переводческому движению первых веков ислама (Ḥунайн Ибн Исḥāḳ, ум. 876; Ṣābит Ибн Ḳурра, ум. 900; Ḳуста Ибн Лūḳā, ум. 912; Йаḥйā Ибн 'Адй, ум. 947). На арабский язык через сирийский или непосредственно был переведен практически весь аристотелевский корпус, в который вошла и апокрифическая «Теология Аристотеля», представлявшая собой переложение последних трех глав плотиновских «Эннеад», диалоги Платона («Законы», «Софист», «Тимей» и др.), тексты Порфирия, Александра Афродисийского, Галена. Неоплатонизму и аристотелизму принадлежит решающая роль в ряду заимствований, менее заметна роль стоицизма и пифагореизма. Платоновский идеализм, хотя и был известен, не оказал решающего влияния на арабо-мусульманскую философию в силу трудносовместимости с выработанным в ней фундаментом метафизики. Влияние античных источников подчас ограничивалось уровнем терминологии и фразеологии и не захватывало глубинных мыслительных ходов; именно так, напр., был воспроизведен неоплатонизм в суфизме, будучи по сути своей плохо совместим с кардинальным тезисом этой философии о двуединстве миропорядка. В других случаях заимствование не ограничивалось рамками философии, но захватывало едва ли не все сферы теоретической мысли, как то было с элементами аристотелевской логики, хотя наряду с этим силлогистика не стала всеобщим органоном, а родовидовая схема организации наук так и осталась неосуществленным авиценновским проектом. Степень и границы влияния всякий раз были настолько широкими, насколько это требовалось и допускалось собственными задачами развития арабо-мусульманской философии.

Философия оказывала влияние на другие отрасли теоретического знания и в то же время разделяла с ними некоторые характерные подходы и мыслительные схемы. Наиболее близкими к ней в этом плане были фикх и филология. В сфере этих наук был выработан механизм описания соотношения между началом и следствием как между «основой» и «ветвью» (см. ***'Асл***), позволивший осмыслить связь между первично-утвержденным и зависимым, между общим и частным, между предшествующим и последующим, изначальным и производным как единое отношение. Отношение «явное-скрытое» (см. ***Явное***) обосновывало понимание структуризации внешнего мира и знания о нем. Другим важнейшим элементом общего теоретического инструментария стала теория указания на смысл (ма'нан), в которой были разработаны принципы понимания слова и вещи, принятые в т. ч. и в философии. Ряд направлений разрабатывался классическими науками арабо-исламского мира параллельно философии (прежде всего это касается арабоязычных перипатетиков) с опорой на собственные реалии культуры, а не на школьную традицию. Так, наряду с комментированием арабоязычными перипатетиками аристотелевской «Поэтики» развивалась собственная поэтика, строившаяся на понимании метафоры не как родового расширения понятия, а как разработки структуры «истинного» соотношения между «выговоренностью» и «смыслом». Помимо умозрительной теории «добродетельного города», созданной ***ал-Фāрāбй*** в немалой степени под влиянием платоновских идей, была разработана теория исламского государства и управления («ал-Ахкāм ас-султāнийа», «Регулятивы власти», Абū ал-Хасана ***ал-Мāвардй***, одноименное произведение его современника Абū Йа'лā ал-Фарра'). Принципы организации проблемного поля арабо-мусульманской философии были закреплены уже в каламе. Здесь был высказан тезис об универсальном и первичном делении на первоначало (Бог) и все прочее (гайр ал-лāх, сивā ал-лāх — иное чем Бог), закрепившийся и не подвергавшийся сомнению на протяжении развития классической арабо-мусульманской философии. Ее эволюция может быть прослежена как разработка понятия первоначала и возможности его связи с «иным», что потребовало в конечном счете переосмысления категорий «иное» и «инаковость». Постановка этой проблемы предполагала и постоянное внимание к вопросу о возможности соотнесения единства начала и множественности порождаемого им мира. Определение их связи опиралось на понимание того, что такое «вещь» и как она может быть представлена как таковая и в нашем познании (см. ***Вещь***). На этом пути был определен фундаментальный метафизический подход к пониманию вещи как утвержденной до и независимо от своего существования и несуществования (см. ***Утвержденность***), а в дальнейшем развернулась дискуссия по поводу соотношения этих понятий. Понимание вещей как развернутых в своем несуществовании, предшествующем их существованию, либо как утвержденных, либо как возможных (см. ***Возможность***) коррелировало с фундаментальным гештальтом ***ряда***, характерным для классической арабо-мусульманской философии и регулировавшим понимание причинности. В значительной мере влиянием этого гештальта объясняется и понимание соотношения вечного и временно́го как равноразвернутых рядов, характерное по меньшей мере для калама и суфизма (см. ***Вечность***).

В каламе вырабатывается понимание первоначала как совершенно простого и единого. Одной из главных здесь оказывается проблема самотождественности начала, рассматриваемого в его различных отношениях к «иному» — вещам мира. Эта проблема формулируется как проблема божественных ***атрибутов***, а ее решение предполагает указание на «самость» начала и его «иной» как «смысл» любого из отношений. Так, смыслом отношения начала к миру как «водящего» является «самость» начала и сами «волимые» вещи мира. Уже здесь инаковость вещей мира диалектически переходит в неинаковость аспектов отношения начала к миру между собой и обосновывает последнюю. Другим условием этого решения является фактическая бессодержательность так выработанного понятия «самость», которое сближается в этом качестве с «оностью» (см. ***Сущность***). Выдвинутое в каламе решение вопроса об атрибутах как соотносительных и негативных было воспринято в арабоязычном перипатетизме, ишракизме и суфизме. Понимание вещей как утвержденных до своего существования, предложенное мутазилитами, может рассматриваться как имплицирующее отрицание творения из ничего, хотя совечность мира творцу здесь не утверждается прямо и не понимается в смысле постоянного наличия материального субстрата вещей. В арабо-

язычном перипатетизме решающим в трактовке первоначала становится понимание его как источника «необходимости» (см. ***Необходимость***), которую оно сообщает самому себе и далее — «возможным» вещам мира, которые, получая существование, образуют причинно-следственный ряд. Здесь инаковость первоначала и прочих вещей зиждется на различии «самостной необходимости» и «самостной возможности». Это учение, вытекающее из различения самости и существования, было разработано ал-Фāрāбй и ***Ибн Сйной*** и подвергнуто критике ***Ибн Рушдом***. Своего крайнего напряжения понимание инаковости первоначала и мира достигает в исмаилизме, где функция первоначала даже расщепляется между Богом и Первым Разумом, поскольку тезис об утвержденности божественной «ности» позволяет описать последнюю как абсолютно отличную от всего иного, в т. ч. и по линии обладания существованием (***ал-Кирмāнй***). В ишракизме первоначало концентрирует в себе всю действенность и совершенство, что в силу номиналистического отрицания понятия «существование» в ранней редакции этого учения (***ас-Сухравардй***) означает абсолютизацию начала в его отношении к миру вещей, которые представляют собой совершенную пассивность и лишенность. Столь разные варианты постановки и решения вопроса об инаковости начала и мира тем не менее схожи в том, что выстраивают ряд вещей как внеположенный началу и ни в каком смысле не тождественный ему. Особенность суфийской философии определяется кардинальной перестройкой этой стратегии, в связи с чем переосмысливается и понятие «инаковость». Начало и мир полагаются двумя сторонами «миропорядка» (ал-'амр), вечностной и временной, составляющими условие существования друг друга. Инаковость начала в отношении мира оказывается здесь возможной только как неинаковость каждой вещи в отношении самого начала и в отношении любой другой вещи мира. Каждая вещь выступает в этих двух ипостасях, как самотождественная и как тождественная любой другой, что предполагает и кардинальный пересмотр теории причинности: линейное причинение, признаваемое всеми течениями арабо-мусульманской философии, преобразуется в двунаправленное взаимное отношение между вечностной и временной сторонами существования одной и той же вещи, что порождает парадоксы неразличимости причины и следствия, самопричинения и т. п. Так эволюция решения проблемы континуализации отношения начала к миру, проделанная классической арабо-мусульманской философией, привела к пониманию их двуединства.

К числу важнейших дискуссий в классической арабо-мусульманской философии следует отнести вопрос о понятии «утвержденность» и возможности его отождествления с понятием «существование», что предполагало и обсуждение связи каждого из них с «несуществованием»; в ходе этой дискуссии были уточнены термины, описывающие сущность вещи. Другую линию дискуссии составил вопрос о том, является ли ***пространство*** функцией вещей или их условием, а ***время*** — функцией следования и совпадения событий или условием возможности их фиксации; первая точка зрения была высказана сторонниками атомистических, вторая — континуалистских концепций пространства и времени. Вместе с тем проблема ***универсалий*** стояла не столь остро и не вызвала фундаментальных расхождений в силу того, что решалась на основе модели «вещь-смысл». По частным философским проблемам дискуссия шла едва ли не между всеми течениями арабо-мусульманской философии. Большую известность получила дискуссия между поздним каламом и арабоязычным перипатетизмом, которую вели ***ал-Газāлй*** («Тахāфут ал-фалāсифа», «Шаткость философов») и Ибн Рушд («Тахāфут ат-тахāфут», «Шаткость «Шаткости»»), ***аш-Шахрастāнй*** («Муçāра'ат ал-фалāсифа», «Одоление философов») и Наçйр ад-***Дйн ат-Тусй*** («Муçāри' ал-муçāри'», «Одолевающий "Одолевшего"») о вечности мира, телесном воскресении, наличии у Бога знания о единичном и другим вопросам.

Теория познания, развитая в классической арабо-мусульманской философии, находит соприкосновение с метафизикой в понятии «истина» (ḥақйқа), которое стоит в равном отношении к этим двум дисциплинам, выражая необходимость вещи или ***знания*** (см. ***Истина***). Как метафизически понятая необходимость вещи может быть изначальной, а может быть полученной извне, так и знание может быть необходимым благодаря себе самому, а может нуждаться в чем-то внешнем, что обеспечивает его необходимость. С этой интенцией в трактовке знания связано и характерное представление о его правильности как устойчивости, степень которой служит основанием для универсально признававшейся классификации знания как уверенности, мнения и сомнения. Непосредственно-необходимое знание распадается, во-первых, на врожденное, под ним, начиная с арабоязычных перипатетиков, понимались знания, которыми душа не может не обладать, управляя телом, а также аксиоматические положения (типа «целое больше части»), признаваемые любым здравым разумом; и во-вторых, на полученное в результате акта познания. Такой акт познания Ибн Сйнā именует «интуицией» (ḥадс), ас-Сухравардй «погруженностью в божественное» (та'аллух). Его предметом служит «я» человека, т.е. непосредственно явленная сама себе «самость». Столь же простым и непосредственным оказывается и познание самости первоначала, но если «заметить» собственное «я» может любой человек, отвлекшись от всех источников знания и совершив т. о. своеобразное epoché, то «заметить» божественную самость оказывается труднее. Если в интуитивном познании «явленность» непосредственна, что и обеспечивает бóльшую достоверность такого знания, то дискурсивное знание представляет собой опосредованное «выявление» необходимости знания. В этой опосредованности и заключается основание возможности ошибок. Вместе с тем два типа знания не противоречат друг другу, хотя первое может выявлять то, что оказывается недоступным второму. Признанным органоном дискурсивного познания служила аристотелевская силлогистика, развитая и исправленная в некоторых деталях Ибн Сйной, Ибн Рушдом, ас-Сухравардй. В исмаилизме в качестве такового был предложен метод «уравновешивания» известных структур универсума неизвестными ради выявления последних, восходящий, возможно, к идеям «гармонии», развивавшимися еще ***ал-Киндй*** и имеющими пифагорейские корни.

Коль скоро знание представляет собой явленность «смыслов», достигаемую либо дискурсивно (благодаря «выговоренности»), либо непосредственно, оно объективно постольку, поскольку те же «смыслы» воплощены в познаваемых вещах. За вычетом номиналистической критики, которой подверглись в ишракизме понятая типа «существование», «субстанциальность», «цветность» и т. п., объектив-

ность знания не подвергалась сомнению. За исключением раннеисламской мысли, в арабо-мусульманской философии признавалась способность человека к самостоятельному получению знания, и в разных направлениях были выработаны различающиеся стратегии познания. Особой оказалась позиция суфизма, в котором достоверность знания связывается не с его устойчивостью, а, напротив, с «растерянностью» субъекта познания, поскольку подлинность знания заключается в том, чтобы соответствовать своему предмету, который и ясно определен как воплощенный во временном существовании, и неотличен от любого другого предмета знания в силу той нефиксированности различий в смысловом континууме, которая характеризует вечностное существование этого же предмета. Способность к познанию составляет одну из сторон способности человека к действию. Именно эта способность в ее двух аспектах, практическом и созерцательном, рассматривается в классической арабо-мусульманской философии в качестве отличительной черты человека, выделяющей его из числа прочих вещей и сближающей с первоначалом, хотя разные ее направления расходятся в трактовке деталей и расстановке акцентов. Только человек и Бог рассматриваются как истинные действователи в мутазилизме (см. ***Действие, Воля***), а вопрос об автономии действия человека оказывается здесь одной из центральных проблем метафизики и этики. Хотя в мутазилизме еще трудно говорить о терминологическом разведении практического и теоретического аспектов человеческой деятельности (оба выражаются термином «фи'л» — действие, хотя в дальнейшем за первым закрепилось скорее «'амал» — поступок, а за вторым «назар» — умозрение), их рассмотрение тем не менее явно присутствует в их теориях, утверждающих способность человека познать высшую истину независимо от божественного откровения и независимость его действий от воли Бога, что явилось по сути наиболее кардинальным утверждением автономии человеческого действия в обоих его аспектах. В арабоязычном перипатетизме происходит переориентация на созерцательный аспект в понимании человеческого совершенства. Представление о знании и действии как двух неразрывно связанных сторонах, обеспечивающих правильность друг друга и только в гармонии обретающих каждая свое совершенство, составляет характерную черту исламской мысли в целом, неизменно проявляющуюся, напр., в вероучении в определении понятия «вера» ('ӣмӑн). Хотя эти представления не вовсе бесследно исчезают у перипатетиков, — они заметны, скажем, у ал-Фӑрӑби в его классификации городов, противоположных добродетельному, — тем не менее безусловно уступают представлению о приоритете чистого и совершенного познания перед практическим действием, которое, напр., рассматривается Ибн Сӣной как несовершенное подобие первого. Близкой к этому можно считать позицию ишракитов, у которых акцент в понимании совершенного познания все более смещается в сторону мистического озарения. В исмаилизме восстанавливается понимание необходимости баланса практической и созерцательной сторон человеческой деятельности, которые вкупе рассматриваются как путь к совершенствованию, этическому и онтологическому соответственно, невозможным одно без другого (см. ***Совершенство***, ***Поклонение***). При этом в исмаилизме, в отличие от раннего арабоязычного перипатетизма и ишракизма, знание, дающее совершенство, понимается как дискурсивное, хотя изначальный источник его — «поддержка» (та'ӣйд) высших Разумов, полученная отдельными людьми. Для суфизма в силу фундаментальных особенностей его метафизики и их следствий для понимания времени, причинности, действия характерна затруднительность обоснования этических императивов. Парадоксальность понятия ответственности вытекает здесь из невозможности однозначного разделения подлинного и мнимого действователя, так что понятия активности и безволия перестают быть исключающими друг друга противоположностями. В силу этого этическое совершенствование вряд ли может быть обосновано как целенаправленное действие, в связи с чем концепция «совершенного человека» становится в отличие от традиции «трактатов о нравах» и исаилитских построений концепцией онтологического, а не этического, совершенства человека как вида. Вместе с тем в суфизме разработаны моральные максимы, смягчающие парадоксальность этого вывода, который может быть воспринят как этический нигилизм теми, кто не вполне знаком с тонкостями метафизики суфизма.

Хотя сказанное обрисовывает принципы построения и разработки философемы, характерной для классического периода развития арабо-мусульманской философии, этим отнюдь не исчерпывается весь спектр ее проблематики. Важнейшие вопросы физики, такие, как соотношение движения и покоя, относительное и абсолютное движение, наличие универсальной природной причинности, живо обсуждались в раннем каламе. Прежде чем победа птолемеевской космологии прочно установила землю в центре мироздания, мутазилитов волновал вопрос о том, покоится ли она и если да, то почему именно, и для объяснения этого феномена они разработали физические и чисто логические объяснения. До того, как перипатетики неопровержимо доказали ограниченность пределов мироздания крайней, «объемлющей» сферой, мутакаллимы не сомневались в возможности выхода за границы мира и интересовались, в каком пространстве будет двигаться предмет в таком случае. Известная теория подобия макро- и микрокосма была дополнена третьим элементом, социумом, представленным как «добродетельный град» у ал-Фӑрӑбӣ и «мир религии» у исмаилитов. ***«Братья чистоты»*** в своих трактатах распространяли научные знания своей эпохи и стремились указать путь к достижению индивидуального счастья, опираясь в числе прочего и на гностико-пифагорейское наследие. Исмаилитская историософия признала человеческую историю единым, хотя и разбитым на несколько повторяющихся циклов процессом, который имеет и космико-метафизическое значение, завершая построение оснований мироздания. ***Ибн Туфайл*** в знаменитой робинзонаде, поселив Хаййа на необитаемый остров, в русле традиции, заложенной Ибн Сӣной («Ḥайй Ибн Йаḳẓӑн») и продолженной ас-Сухравардӣ («ал-Ғурба ал-ғарбиййа», «В западне Запада»), исследует познавательные способности человеческой души. Ибн Рушд в ***«Рассуждении, выносящем решение...»*** пытается доказать, что занятия философией относятся к числу не просто разрешенного Законом, но «обязательного» (вӑджиб), поскольку дают, истинное знание, а последнее входит в число условий веры, и утверждает, что расхождения между философией и Законом должны решаться в пользу первой. ***Ибн Халдӯн*** делает решительный шаг от историографии к научной истории,

ставя вопрос о критерии истинности и отбора исторических сообщений и этнопсихологических и материальных основаниях исторического процесса. Классическая арабо-мусульманская философия оказала влияние на средневековую еврейскую философию, которая возникла под воздействием мутазилизма (Саадия Гаон) и опиралась на общие с арабо-мусульманской философией источники античной философской мысли. Влияние на средневековую западную философию оказали арабоязычные перипатетики (более всего Ибн Рушд и Ибн Сӣнā). Некоторые исследователи прослеживают влияние «Избавляющего от заблуждения» ал-Ғазāлӣ на формирование принципа сомнения у Декарта, влияние идей Ибн ʻАрабӣ на Р. Луллия и Данте.

ПОЗДНЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ. В этот период не возникает новых оригинальных направлений и школ, а философская мысль развивается в эклектическом русле. С одной стороны, это систематизация суфийских идей и их совмещение с учениями арабоязычных перипатетиков, проделанная поздними суфийскими мыслителями, с другой — эволюция ишракизма в направлении включения суфийских идей и отказа от номиналистической критики понятия «существование». Еще в классический период наметилось сближение вероучения с ранним (мутазилитским) каламом, решающее влияние которого, напр. в части теории свободы действия, прослеживается в «Большом фикхе» псевдо-Абӯ Ханӣфы. Тенденция включения идей мутакаллимов уже в ашаритской редакции в корпус доктринальных текстов имела продолжение и в дальнейшем. Возникающие в этот период общественно-политические и религиозно-идеологические течения апеллируют либо к подобному доктринальному наследию, как то было в случае ваххабизма, либо к суфийско-ишракитским идеям, переработанным в то, что получило в дальнейшем название «исламской философии», как то делают основоположники бабизма и ***бахаизма***. Период схоластическо-эклектического развития завершился в большинстве стран мусульманского мира в сер. — кон. 19 в., хотя на его окраинах, напр. в отдельных регионах России, захватил и начало 20 в., когда был прерван большевистской революцией.

А. В. Смирнов

СОВРЕМЕННОСТЬ. 19 —20 вв. занимают особое место в истории мусульманской философской мысли, как впрочем и других духовных традиций Востока в целом, развитие которого в предшествующий период находилось в высокой степени изоляции от внешнего мира. По существу впервые народы, принадлежавшие к различным цивилизациям, а потому ранее развивавшиеся каждый в соответствии с логикой эволюции собственной традиции, оказались в ситуации, при которой их судьбы стали неразрывно связанными, а характер общественных тенденций во многом идентичным. Два фактора явились решающими. Внутренний, проявившийся в кризисе традиционных систем, преимущественно представлявших собой феодальные монархии, и внешний — беспрецедентная экспансия с Запада.

19 — нач. 20 в. нередко характеризуют как эпоху «пробуждения Азии», имея в виду повсеместно наблюдаемую здесь активизацию общественной мысли. Интеллектуальные усилия направлялись на разрешение судьбоносных проблем, которые в совокупности представляли собой поиск одновременно выхода из застойного состояния, обусловленного обремененностью устаревшими традициями, и преодоление вековой отсталости без утраты национальной независимости, культурной идентичности. Словом, общественная мысль в конечном счете работала над формулированием доминантной для 19—20 вв. на Востоке идеологии национализма, обеспечившей сплочение людей одной и той же культурной традиции вокруг идеи борьбы за независимость, за самоуправление, за создание совершенного государства с целью осуществления общественного благосостояния. Осознание необходимости такого сплочения могло быть обеспечено только просвещением народа как «основой его культурного прогресса» (Ахмад Риза). Сторонники просветительских идей полагали, что основным инструментом просвещения должен стать национальный язык, родная литература. При отсутствии общественных наук (в современном понимании, т.е. как объективного знания, независимого от религиозных учений) именно поэты и писатели зачастую первыми высказывали идеи, из которых в недалеком будущем сложились общественные концепции и теории, овладевшие умами соотечественников. К разряду таких деятелей относятся, напр., иранский поэт Абу Наср Фатхуллаха Шейбани, один из идейных руководителей тайной политической организации «Общество новых османов», писатель Намык Кемаль, египетский писатель Касым Амин и др.

Деятельность просветителей ставила целью одновременно возродить интерес соотечественников к национальному духовному наследию и ознакомить их с достижениями западной культуры. В сложившейся исторической ситуации стержневой стала проблема соотношения национальных традиций с западными идеалами и ценностями, отождествляемыми с модернизмом. Мнения разделились в соответствии с приверженностью двум полярным точкам зрения. В одном случае наблюдалось неприятие всего западного и идеализация собственных традиций. Последние, как и базирующееся на них общественное мироустройство, рассматривались как не подлежащие радикальным переменам. Напротив, монархическое (нередко теократическое), государственное правление, докапиталистические (чаще всего феодальные) формы хозяйствования и средневековые моральные установки оценивались как заслуживающие консервации. Идея социального прогресса как поступательного движения в этой связи считалась противоречащей традиционно принятому мировидению. Сура Корана, гласящая, что Мухаммад — «Посланник Аллаха и печать пророков» (33:40), трактовалась (Маулана Маудуди) как свидетельство отсутствия потребности в улучшении освящаемого исламом общественного правопорядка: он идеален и универсален.

Полярная позиция выразилась в негативном отношении к традиции, иногда даже в полном отказе от нее как абсолютно устаревшей и непригодной в условиях нового времени (Исмаил Мазхар). Одновременно наблюдалась чрезмерная идеализация западных идеалов, ценностей, институтов. Зачастую ориентация на то или иное направление западной мысли отличалась избирательностью, обусловленной приоритетными интересами мусульманских философов. Их внимание привлекали идеи, работающие на обоснование закономерности эволюционного процесса в природе и обществе. Отсюда огромный интерес к Ч. Дарвину и Г. Спенсеру. Оппозиция абстрактной созерцательности дик-

товала обращение к прагматизму У. Джеймса и Дж. Дьюи как некоей программе «реконструкции философии» в метод решения практических жизненных проблем. Признание человека в качестве субъекта общественных преобразований и совершенствования находило опору у А. Шопенгауэра, А. Бергсона, Ф. Ницше — философов, акцентирующих творческое и волевое начало человека-деятеля (Мухаммад ***Икбал*** и Джебран Халиль Джебран). Экзистенциализм привлекал особым вниманием к проблемам индивида и человеческой свободы (А. Р. Бадави и Ахмад Абд ал-Хаким Атия в Египте, Рене Хабаши в Ливане). Наконец, склонность к социальному эгалитаризму и атеистические умонастроения наилучшим образом удовлетворяются обращением к марксизму (Махмуд Амин ал-Алим, Хусейн Муруввe). Однако, к какому бы направлению западной мысли ни склонялись мусульманские философы антитрадиционалистской направленности, лейтмотив их творчества составляла апелляция к рационализму как единственному способу преодоления отсталости мусульманского общества и вступления его в современную цивилизацию. Наиболее последовательно рационалистическая позиция проводилась з работах Камаля Юсуф ал-Хаджа, Шабли Шмаела, Мурада Вахбы, приверженцев логического позитивизма Заки Нагиб Махмуда, Фуада Закария, С. Самана и др. Нигилистическое отношение к собственной культуре таит в себе серьезную опасность — происходит утрата веры в собственные идеалы, потеря жизненных ориентиров. Отсюда осознание предпочтительности строить жизнь на фундаменте национальной культуры, не исключая, а, напротив, обязательно предполагая усвоение ценных элементов западной цивилизации. Методы усвоения могут быть разными. В одних случаях они реализуются через синтез западных и исламских идей. Авторитетный мыслитель 20 в., под редакцией которого опубликована фундаментальная «История мусульманской философии», основатель Пакистанского философского конгресса Мухаммад Маян Шариф (ум. 1965) разработал онтологическую концепцию т. н. «диалектического монадизма». В ее основе — атомистические построения калама. В то же время монадология Шарифа во многом напоминает лейбницевскую, хотя он и отрицает принцип непроницаемости монад, утверждая их взаимодействие и даже взаимопроникновение. Он также «дополняет» принципы Лейбница диалектикой (заимствованной у Фихте и Гегеля). Монады по своей природе диалектичны, процесс развития в них протекает по триадам: движение «я» через «не-я» или скорее «еще не-я» к синтезу обоих в более развитое «я». Построения Шарифа интересны тем, что в них онтологическая схема калама выражена в западных философских терминах и понятиях, что позволяет представить мусульманскую традицию как вполне вписывающуюся в то, что принято считать мировыми философскими стандартами. Еще более существенным является «диалектическое» переосмысление атомистики, калама, подводящее идейное обоснование под процесс развития во всех его проявлениях — природных и общественных. Однако несмотря на призывы к синтезу, попытки реализации последнего до сих пор фактически сводились лишь к трансляции философских идей мусульманской традиции на язык западной философии.

Усвоение западного опыта нередко осуществляется посредством восприятия соответствующих парадигм. Наиболее глубокое воздействие на развитие философской мысли мусульманского Востока оказала протестантская парадигма. Подобно тому как в 16 в. в Европе переход к капитализму был невозможен без Реформации, ломка средневекового мироустройства представляется осуществимой лишь при условии радикального изменения общественной роли исламского вероучения. Мусульманские реформаторы пытаются переосмыслить соотношение Бога и человека, ставят своей целью «приблизить» верующего к Богу. «Человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений Бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца» (М. Икбал).

Реформаторская интерпретация дает основание для признания за человеком высокой степени свободы воли, не только оправдывая самостоятельность человеческих усилий, направленных на преобразование земной жизни, но возводя их в моральный, религиозный долг. Активность в переустройстве общества на новых гуманистических началах является главным этическим принципом реформаторов. Необходимой предпосылкой творческой активности личности является раскрепощенность мысли. Обоснование права на самостоятельное суждение, свободу от засилья догм составляет пафос реформаторства. Особая значимость проблемы соотношения веры и знания, религии и науки вполне объяснима, учитывая, что отставание стран исламского мира во многом связано с негативной установкой религиозного догматизма в отношении к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу. По признанию Джамāл ад-Дūна ***ал-Афғāнū***, в упадке арабо-мусульманской цивилизации «целиком повинен ислам. Куда бы он ни проникал, он стремился задушить науку, и ему в этом всячески потворствовал деспотизм». Под «исламом» в данном случае имеется в виду не само вероучение как таковое, а его догматическая интерпретация. Отсюда ставится задача обосновать совместимость веры и знания, доказать, что «истинная» религия является не врагом, но союзником научного прогресса. Стратегия на примирение веры и знания, религии и науки прослеживается в работах подавляющего числа современных философов из стран мусульманского мира (Хасан Ханафи, Осман Амин, Сейид Хусейн ***Наср***).

Реформаторски переосмысленные онтологические, гносеологические и этические идеи неизменно отличаются социальной ориентацией. До обретения народами Востока политического суверенитета фактически отсутствовало четкое представление о том, какого рода социальное устройство является желательным. Явно было лишь одно — необходимы радикальные изменения косной экономико-политической организации традиционного общества. Но в каком именно направлении? Вопрос этот со всей остротой встал в политически суверенных государствах. Предстояло сделать выбор между двумя действующими на мировой арене наиболее влиятельными моделями — капитал диетической и социалистической. Во многих случаях предпочтение было отдано варианту, в котором предполагалось сочетать элементы капитализма и социализма. Так появились теории «третьего пути развития», «исламского социализма». В них акцентировалось внимание на тех традиционных институтах и ценностях, которые, казалось, могли обеспечить буржуазное развитие, сгладив одновременно присущие капитализму негативные последствия: закāт (налог в пользу

бедных), запрет на получение риба' (процента с банковского капитала) и шариатский порядок наследования толковались как «столпы» исламской социально-экономической системы, ограничивающие злоупотребления частной собственностью. Нередко утверждалось, что «ислам является воплощением марксистских идеалов социализма, свободы и справедливости» (Хасан Ханафи). Даже тогда, когда, как казалось, безоговорочно принималась одна из двух указанных моделей, она неизбежно несла на себе печать национальной специфики, зачастую радикально трансформируя и искажая принятый за идеал эталон. Даже сильная власть в конечном счете оказывалась не в состоянии обеспечить успех «транс плантации». Самое выразительное подтверждение тому — антишахская революция в Иране.

Реформаторство оказалось под огнем критики того идейного течения, которое условно называют возрожденчеством, или фундаментализмом. Оно несет на себе печать воинствующего национализма, для которого неприемлемы попытки приспособления к инородным моделям. Возрожденчество обосновывает идею «спасения» нации через возвращение к «золотому веку», когда ислам проявлялся в «чистом» виде: «Мусульманская история пошла по ложному пути тогда, когда мусульмане отказались от принятия установок своей веры, исходящих от Корана и сунны, повторяя (таклид) вместо этого мнения имамов и прочих духовных наставников» (Шукри Мустафа). «Чистота» веры, однако, понимается не однозначно. Плюрализм мнений в среде возрожденцев столь же велик, сколь велика свойственная средним слоям амплитуда идейных колебаний от самых консервативных (возврат к средневековью) до экстремистски левацких.

Активизация возрожденческих течений («Братья-мусульмане», «Джама'ат-и ислами», хомейнизм и др.) не является свидетельством провала реформаторства, ибо многообразный феномен фундаментализма не может быть сведен лишь к контрреформаторскому варианту. Усиление возрожденчества говорит не о конце реформационного процесса, а, наоборот, о начале его, но уже в качестве не элитарного (каковым он был до недавнего времени), а массового движения за радикальную трансформацию традиционного общества. По оценке одного из ведущих арабских философов Садика ал-Азама, «исламский фундаментализм может еще проявить себя как знаменосец мусульманского движения, направленного на индустриализацию, технический прогресс, капитализм, национальную государственность и уравнивание с развитым миром, выступив с идеологией, которая позволит представить воплощение в жизнь этого явно модернистского, светского, буржуазного и изначально европейского проекта в качестве движения, преследующего осуществление божественных целей и реализацию воли Аллаха в истории».

Хотя по замыслам и целям идейные процессы в странах мусульманского мира иногда и напоминают те, что имели место в Европе на рубеже Нового времени, по сути своей они вряд ли могут рассматриваться как реформационные в полном смысле этого слова. Чтобы реформация здесь состоялась, требуется еще выявить и задействовать внутренние импульсы развития.

М. Т. Степанянц

Лит.: Избр. произв. мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961; *Григорян С. Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966; *Шаймухамбетова Г. Б.* Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). М., 1979; *Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике 19 — 20 вв. М., 1982; *Фролова Е. А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М, 1983; *Она же.* История средневековой арабо-исламской философии. М, 1995; *Игнатенко А. А.* В поисках счастья. М., 1989; Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990; Арабская философия средневековья. Проблемы и решения. М., 1998; *Boer De T. J.* The History of Philosophy in Islam. L., 1933; *Maududi Abul 'Ala.* Towards Understanding Islam. Delhi, 1961; *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962; *Walzer R.* Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. Oxf., 1962; *Corbin B.* Histoire de la philosophie islamique. P., 1964; *Nasr S. H.* Islamic Studies. Essays on Law and Society, the Sciences, and Philosophy and Sufism. Beirut, 1967; *Qutb M.* Islam, the Misunderstood Religion. Delhi, 1968; Logic in Classical Islamic Culture (First Giorgio Levi della Vida biennial conf., May 12, 1967, Los Ang.), ed. by G. E. von Grunebaum. Wiesbaden, 1970; *Badawi A.* Histoire de la Philosophie en Islam, v. 1—2. P., 1972; Essays in Islamic Philosophy and Science, ed. George F. Hourani. Albany, 1975; Philosophies of Existence. Ancient and Medieval, ed. P. Morewedge. N. Y., 1982; *Fakhry M. A* History of Islamic Philosophy. N. Y., 1983; *Idem.* Ethical Theories in Islam. Leiden, 1991; *Hourani G. F.* Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambr.— L,— N. Y. [etc.], 1985; *Black D. L.* Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy. Leiden—N. Y., 1990; *Ibrahim T., Sagadeev A.* Classical Islamic Philosophy. M., 1990; *Hanafi H.* Islam in the Modern World. Cairo, 1995; *Rahman F.* Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition. Chi., 1982.

АРАБОЯЗЫЧНЫЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ – см. ***Перипатетизм арабоязычный.***

АРАНГУРЕН (Araguren) Хосе Луис Лопес (9 июня 1909, Авила, Испания — апрель 1996, Мадрид) — испанский философ, популяризатор философской и социальной этики. Глава кафедры этики и социологии Мадридского университета (1955—65), профессор Калифорнийского университета США, Санта-Барбара (1969—77), заслуженный профессор Калифорнийского университета (с 1977), почетный доктор Университета Карлоса III в Мадриде (с 1993), кавалер орденов Сан-Жорди и Большого Креста Альфонса X Мудрого, лауреат национальных и международных премий в области гуманитарных и социальных наук. Широко известен как «философ-моралист», исследователь и систематизатор философской этики. Этическое учение Арангурена характеризуется своеобразным синтезом экзистенциализма и неотомизма. Разрабатываемая им проблема соотношения этики долга и этики счастья восходит к учениям Аристотеля и Фомы Аквинского. Свою апологетику ***эвдемонизма*** Арангурен основывает на последовательной критике этического формализма (прежде всего кантианского). Он также опирается на классическую (аристотелевскую) этику, неосхоластику и «новые философии» (к которым относит марксизм, ницшеанство, экзистенциализм, фрейдизм и философию феминизма). В центре исследований Арангурена — проблема соотношения понятий «счастье» и «благо», а также соотношение и взаимовлияние индивидуальной и социальной этики, этики и религии, этики и политики.

Рассматривая счастье как цель этики и цель человеческой жизни вообще, Арангурен формулирует 4 возможных варианта отношения человека к собственному благу (счастью): индифферентность (indiferencia), неприятие (aversión), занятие или развлечение (diversión), принятие или обращение

(conversion). При этом он доказывает, что позиция индифферентности ложная, поскольку морально индифферентных поступков не бывает. Позиция «aversion» увязывается с существованием самодостаточного зла. «Diversion» Арангурен зачастую отождествляет с экзистенциалистским термином «забота» и считает подобное отношение человека к благу основной характеристикой современности. «Conversion» предполагает осмысление поступков, совершенных в прошлом, покаяние и «исправление», т.е. реализацию деятельности, соответствующей представлениям о благе.

В религиозной философии Арангурен эволюционировал от апологетики католицизма и критики протестантизма к сравнительному анализу основных конфессиональных учений и к идеологии экуменизма. Как популяризатор философской этики Арангурен уделяет особое внимание лексике и стилистике философских работ. Для его исследований характерны не только сравнительно-исторический и герменевтический методы, но и сугубо филологический подход с опорой на этимологию и семантику философских терминов и понятий, Так, при доказательстве взаимосвязи свободы и рациональности он дает морфологический анализ понятий libertad (свобода) и deliberación (обдумывание). Следуя ортегаанской традиции «доступности» философских идей, Арангурен предпочитает жанр статьи или эссе.

Соч.: La ética de Ortega. Madrid, 1959; Tica y politica. Madrid, 1963; Ex amarxismo como moral. Madrid, 1968; Erotismo y liberación de la mujer. Barcelona, 1972; Esplendor y la miseria de la ética kantiana. Barcelona, 1988; Ética. Madrid, 1976; El oficio de intelectual e la crítica de la crítica. Madrid, 1979; Catolicismo y protestantismo como formas de existencia. Madrid, 1980; La función social del intelectual. Madrid, 1983; Ética de la felicidad y otros lenguajes. Madrid, 1988.

Ю. Д. Николаева

АРАТ (Ἄρατος) из Сол (4 в. до н. э.) — греческий поэт, близкий к стоической философии; особенно известен благодаря поэме «Небесные явления» (Φαινόμενα). Источником поэмы послужила астрономическая литература, включая ***Евдокса***. Начальные стихи «Небесных явлений» сопоставимы с гимном Зевсу стоика Клеанфа: космос, наполненный присутствием Бога, опекающего людей и руководящего ими посредством знамений. Впоследствии поэма стала предметом подражания для поэтов и пристального изучения философами и грамматиками (Дионисий Фракийский, Посидоний, Диодор Александрийский), переводилась латинскими авторами (Вергилий, Овидий, Цицерон и др.). Сохранились небольшие фрагменты арабского перевода 9 в., а также армянский текст с буквальными параллелями к греческому оригиналу.

Текст: Arati Phaenomena, ed. E. Maass. B., 1893; Commentariorum in Aratum Reliquiae, ed. E. Maass. B., 1898 (repr. 1958); Arati Phaenomena, ed. J. Martin. Firenze, 1953; Scholia in Aratum vetera, ed. J. Martin. Stuttg., 1974; *Россиус А. А.* Небо, наука, поэзия. М., 1992.

Лит.: *Martin J.* Histoire du texte des Phenoraenes d'Aratos. P., 1956; *Ludwig W.* Aratos, RE, Suppl. X, 1965, col. 27—30; *Erren M.* Die Phainomena des Aratos von Soloi. Untersuchungen zum Sach- und Sinnverständnis. Wiesbaden, 1967.

А. В. Пахомова

АРГУМЕНТАЦИЯ — способ подведения основания под какую-либо мысль или действие (обоснование их) с целью публичной защиты, побуждения к определенному мнению о них, признания или разъяснения; способ убеждения кого-либо посредством значимых аргументов. В этом смысле аргументация всегда диалогична и шире логического доказательства (которое по существу безлично и монологично), поскольку она ассимилирует не только «технику мышления» (собственно логику), но и «технику убеждения» (искусство подчинять мысль, чувство и волю человека).

Основные аспекты аргументации: «фактуальный» (информация о фактах, используемых в качестве аргументов), «риторический» (формы и стили речевого и эмоционального воздействия), «аксиологический» (ценностный подбор аргументов), «этический» (нравственная приемлемость и дозволенность аргументов) и, наконец, «логический» (последовательность и взаимная непротиворечивость аргументов, их организация в дедуктивный вывод). Эти и другие аспекты аргументации рассчитаны на то, «чтобы наилучшим образом повлиять на данную аудиторию» (*Ленин В. И.* ПСС, т. 21, с. 21). Поэтому они взаимно дополняют друг друга (первый определяет «материю» аргументации, а остальные — ее форму, «форму сказывания»). Однако их значимость может варьировать в зависимости от конкретной ситуации. Напр., в обиходе чисто логические средства аргументации используются редко. В свою очередь правильный логический вывод не зависит от интуитивной убедительности посылок и аксиом. Его принудительность (обязательность, общезначимость) — во взаимной связи суждений, согласно правилам вывода. Если же при этом имеет место убежденность в истинности посылок и аксиом, то логический вывод становится логическим доказательством, т.е. самым сильным вариантом аргументации.

Т. о., понятие аргументации, равно как и понятие доказательства, может рассматриваться с различных точек зрения. В его содержании естественно резюмируется то, что (на протяжении истории) люди думали о процессах интеллектуального общения, как они описывали дискурс и какие рациональные средства и системы изобретали, когда они размышляли о языке и актах коммуникации. В античности аргументация — это опора спекулятивной мысли в качестве беседы, диалога, дискуссии. Аргументация зачислялась по ведомству диалектики и риторики. Первая понималась как искусство спора, вторая — как искусство красноречия, «соответствующее диалектике, так как обе они касаются таких предметов, знакомство с которыми может считаться достоянием всех и каждого и которые не относятся к области какой-либо отдельной науки» (*Аристотель.* Риторика. — В кн.: Античные риторики. М., 1978, с. 15).

Но поскольку обе означали способность находить те или иные способы убеждения относительно каждого обсуждаемого предмета, естественно возникал вопрос: каковы же вообще могут быть способы убеждения и какие из них допустимы, а какие недопустимы с точки зрения определенных, напр. нравственных, критериев?

Уже Платон отмечал разницу между понятием «убеждать» с помощью разумного (скажем сегодня, логически верного) довода, обращенного к рассудку, и понятием «внушать» с помощью доводов, обращенных к сердцу, чувству, интуиции.

Аристотель пошел еще дальше, делая различие между «техническими» и «нетехническими» средствами убеждения.

К последним он относил свидетельские показания (в суде), признания, сделанные под пыткой, письменные договоры и пр. Техническими Аристотель называл такие способы убеждения, которые созданы наукой с помощью определенного метода, или же такие, которые связаны исключительно с нашей речевой практикой, с дискурсом. Эти технические способы убеждения заключаются, по словам Аристотеля, в действительном или же кажущемся доказывании.

Разделение «доказывания» на действительное и кажущееся было поворотным пунктом в истории аргументации. В этом отношении Аристотеля можно считать первым теоретиком, осуществившим переход от расплывчатой идеи аргументации к строгому определению понятий, к отделению «аргументации вообще» от точного понятия логического доказательства. Даже в области риторики, говорил Аристотель, только доказательства существенны, поскольку «мы тогда всего больше в чем-либо убеждаемся, когда нам представляется, что что-либо доказано» (*Аристотель.* Риторика. — Там же, с. 17).

Аристотель стал создателем первой научной теории аргументации, которую теперь называют силлогистикой и которая (в несколько модифицированном виде) является неотъемлемым фрагментом современной формальной логики. При этом основная мысль Аристотеля заключалась в том, что аргументация может считаться «хорошей» и, т. о., приемлемой, если она общезначима.

Между тем проблема общезначимости в строгом смысле разрешается только там, где возможна речь о логическом доказательстве (см. ***Доказательств теория***). Взятая в более широком контексте, аргументация далеко не всегда отвечает условиям «принудительной строгости» этого доказательства. Законность аргументации «есть вопрос степени: она более или менее сильна. Вот почему она никогда не является замкнутой: всегда можно добиться ее усиления, подбирая подходящие аргументы» (*Blanché R.* Le raisonnement. P., 1973, p. 223).

Правда, и в этом случае, аргументируя, приходится следовать законам логики, подбирая аргументы т. о., чтобы они согласовались между собой, и избегая таких ситуаций, когда каждый аргумент, более или менее правдоподобный сам по себе, оказывается в противоречии с другими.

Появление формальной логики сильно повлияло на судьбу аргументации. Сведенная к искусству красноречия, аргументация (как теория спора или диспута) потеряла кредит доверия со стороны точной науки, сохранив только статус бытовой интеллектуальной надстройки над дискурсом. Однако за последние два десятка лет отношение к проблемам аргументации заметно изменилось. Аргументация становится частью общей (информационной) теории общения. Намечается новый путь — изучение психологических механизмов убеждения, которые могут, естественно, влиять на выбор средств аргументации. В конечном счете сам по себе аргумент ничто, пока он так или иначе не истолкован, ведь именно человек обладает ключом к убеждающей власти аргументации. Поэтому возникает вопрос: возможно ли и как усилить эту власть? Многие защитники теории аргументации полагают, что логики (именно они!) должны отправиться на поиски новых «доказывающих средств» в философии, в обществоведении, в политике, в повседневных дискуссиях, вообще в гуманитарных сферах человеческой деятельности. И отчасти этот процесс действительно идет путем создания новых (неклассических) логик: логики вопросов, эпистемической логики, логики предпочтений и выбора, логики алетических и деонтических модальностей и многих других, которые можно окрестить «логикой гуманитарного знания».

Лит.: Философские проблемы аргументации. Ереван, 1986; *Perelman Ch.* Traité de l'argumentation. P., 1958; «Logique et Analyse» (La théorie de l'argumentation), n. 21-24, déc, 1963; *Fisher W. R.* Technical Logic, Rhetorical Logic and Narrative Rationality.— «Argumentation», 1987, v. 1, n. 1; ***Финн В. К.*** Об одном варианте логики аргументации. — «Научно-техническая информация», 1996, сер. 2, № 5—6; ***Панкратов Д. В.*** О некоторых модификациях логики аргументации. — Там же, 1999, сер. 2, № 1—2.

М. М. Новосёлов

В вербально речевом аспекте аргументация предстает как полное или частичное обоснование какого-либо утверждения с использованием других утверждений. Утверждение, которое обосновывается (суждение, система суждений и пр.), называется ***тезисом***, а утверждения, используемые при обосновании тезиса, называются аргументами, или основаниями, или доводами. Сам способ логического обоснования тезиса посредством аргументов (его логическую структуру) называют формой аргументации. По характеру оснований (доводов) различают доказательную и недоказательную аргументацию. В доказательной аргументы являются утверждениями, истинность которых установлена, а формой выступает демонстративное рассуждение (рассуждение, которое обеспечивает получение истинного заключения при истинных посылках; к демонстративным относятся, напр., дедуктивные умозаключения, некоторые виды индукции и аналогии). В недоказательной аргументации аргументы, по крайней мере некоторые, не достоверны, а лишь правдоподобны или такие, в которых форма недемонстративное рассуждение (не исключаются, конечно, обе эти возможности). Тезис в такой аргументации является правдоподобным утверждением.

По направленности рассуждения различают прямую и косвенную форму аргументации. В прямой довольствуются наличными (данными) аргументами, как в случае прямого доказательства (подробнее см. ***Вывод логический***). При косвенной аргументации (одном из ее видов) выдвигается дополнительно к данным утверждение, являющееся отрицанием тезиса, т.е. антитезис (допущение косвенной аргументации). Из имеющихся аргументов и антитезиса выводят (дедуктивно или индуктивно) противоречие (конъюнкцию некоторого утверждения и отрицания этого утверждения). В результате делается вывод об обоснованности (полной или частичной) тезиса. Этот вид косвенной аргументации называется аргументацией от противного, или апагогической. Другим видом косвенной аргументации является разделительная. Она осуществляется путем исключе-ния всех членов разделительного суждения, кроме одного — тезиса (подробнее см. ***Доказательство косвенное***).

Деятельность, противоположная аргументации, называется критикой. Если цель аргументации — выработать убеждение в истинности или, по крайней мере, в частичной обоснованности какого-либо положения, то конечная цель критики заключается в разубеждении в обоснованности того или иного положения или в убеждении в его ложности. Выделяют два способа критики: критику аргументации

и установление ложности или малой степени правдоподобия утверждения. Во втором случае критика называется контраргументацией, а критикуемое положение — тезисом. Частный случай контраргументации — ***опровержение***, т. е. установление ложности какого-либо положения с использованием логических средств и доказанных положений. Последние положения, называются аргументами опровержения. В контраргументации, не являющейся опровержением, тоже выделяют аргументы — обоснованные (полностью или частично) утверждения, используемые при установлении ложности или малой степени правдоподобия тезиса, и форму. Контраргументация не может быть опровержением, когда аргументы — не полностью обоснованные суждения, а также когда форма — недемонстративное рассуждение.

По направленности рассуждения (как в случае косвенной аргументации) различают критику тезиса путем обоснования антитезиса и критику, которая называется сведением к абсурду (reductio ad absurdum), когда логической основой для критики служит вывод противоречия из аргументов и тезиса, что дает основание для заключения о ложности или малой степени правдоподобия тезиса.

В процессе аргументации и критики могут совершаться ошибки двух типов: умышленные и неумышленные. Умышленные ошибки называются ***софизмами***, а неумышленные — паралогизмами. Соблюдение правил аргументации позволяет избегать ошибок. Вот некоторые из основных правил.

Правило 1. Необходимо явно сформулировать тезис (в виде суждения, системы суждений, проблемы, гипотезы, концепции и т. д.). Соблюдение этого правила предполагает (1) выделить наиболее простые составляющие спорной мысли,(2) найти пункты согласия и пункты разногласия сторон, а затем (3) договориться о тезисе или тезисах.

Правило 2. Тезис должен быть сформулирован четко и ясно. Для реализации этого правила рекомендуется, во-первых, выяснить, все ли нелогические термины, содержащиеся в формулировке тезиса, всем вполне понятны. Если есть непонятные или двусмысленные выражения, то их следует уточнить, напр., путем определения. Во-вторых, нужно уточнить логические термины. Если тезис — суждение, в котором нечто утверждается или отрицается о каких-либо предметах, то нужно выяснить, о всех ли предметах идет речь в суждении или лишь о некоторых (о многих, о большинстве, о меньшинстве и т. д.). Следует уточнить, в каком смысле употреблены союзы «и», «или», «если... то...» и т. д. Напр., союз «или» может выражать как нестрогую, так и строгую дизъюнктивную связь, «если... то...» —импликативную или условную связь и т. д. В-третьих, иногда целесообразно уточнить время, о котором идет речь в суждении, напр., уточнить, утверждается ли, что определенное свойство принадлежит предмету всегда или оно принадлежит ему иногда: уточнить значение таких слов, как «сегодня», «завтра», «через столько-то часов» и т. д. В-четвертых, необходимо выяснить, утверждают ли, что тезис является истинным, или же утверждают, что он только правдоподобен. При нарушении второго правила возникает ошибка «нечеткая формулировка тезиса».

Правило 3. Тезис не должен изменяться в процессе аргументации и критики без специальных оговорок. С нарушением этого правила связана ошибка, называемая подменой тезиса. Она совершается в том случае, когда в качестве тезиса выдвигается некоторое утверждение, а аргументируется или критикуется другое, сходное с выдвинутым; в конце же концов делается вывод о том, что обосновано или раскритиковано исходное утверждение. Разновидностями подмены тезиса являются ошибки: (1) подмена аргументируемого тезиса более сильным утверждением (по отношению к доказательству эта ошибка имеет название «кто много доказывает, тот ничего не доказывает», (2) подмена критикуемого тезиса более слабым утверждением (применительно к опровержению она называется «кто много опровергает, тот ничего не опровергает»).

Правило 4. Аргументы должны быть сформулированы явно и ясно. Для выполнения этого правила необходимо: (1) перечислить все аргументы; если в процессе аргументации от каких-то аргументов отказываются, изменяют аргументы, приводят новые, это должно оговариваться; (2) уточнить нелогические термины; (3) выявить логическое содержание аргументов; уточнить кванторные слова, логические связки, модальные термины; (4) уточнить оценочные характеристики аргументов (являются ли они истинными или правдоподобными утверждениями).

Правило 5. Аргументы должны быть суждениями, полностью или частично обоснованными. Применительно к доказательству и опровержению это правило формулируется так: аргументы должны быть полностью обоснованными (логически или фактически). При нарушении пятого правила возникает ошибка «необоснованный аргумент». В доказательствах и опровержениях соответствующая ошибка имеет название «недоказанный аргумент». Существует несколько разновидностей ошибки «необоснованный аргумент».

1. «Ложный аргумент» — это вариант паралогизма. Совершая эту ошибку, в качестве аргумента приводят необоснованное утверждение, к тому же ложное, хотя при этом о ложности аргумента аргументирующий не подозревает.
2. «Лживый аргумент» — это вариант софизма. Такое (сомнительное с точки зрения семантики) название дали логики прошлого приведению в качестве доводов утверждений, ложность которых известна тому, кто их использует.

Вариантами лживого аргумента являются, напр.: (1) «шуточный лживый аргумент» в различного рода развлекательных математических задачах; (2) «тактический лживый аргумент», применяемый в процессе спора с оппонентом, который стремится опровергать все ваши аргументы. В этом случае в качестве аргумента защищают суждение, являющееся отрицанием подразумеваемого (истинного) аргумента. И если ложность этого суждения будет доказана оппонентом, то вы заявляете, что согласны с этим, и предлагаете не высказанный вами ранее аргумент. Противнику ничего не остается, как признать последний аргумент истинным; (3) «неприкрытый лживый аргумент», когда в качестве аргументов приводят явно ложные утверждения, предполагая, что оппонент из-за отсутствия смелости или по какой-то другой причине промолчит. Иногда так поступают при выступлении по радио, телевидению, в печати; (4) «лживый аргумент в виде предпосылки вопроса»; в этом случае аргумент не высказывают, а выражают посредством вопроса, предпосылка которого ложна.

3. Третья разновидность ошибки в аргументации — «необоснованная ссылка на авторитет». Можно ссылаться на авторитеты (лица, сообщества и т. д.), но при этом нужно выполнять следующие условия: каждый авторитет — специ-

алист в определенной области, на высказывания авторитета, касающиеся такой области, можно ссылаться. Но, вообще говоря, ссылки на авторитеты — лишь вероятные доводы, их следует использовать только для подтверждения прямых доводов; нужно приводить не слова, «выдернутые» из контекста, а мысли, извлеченные в результате анализа контекста. Если эти условия не выполнять, то любой тезис можно подтвердить цитатами. Описываемая ошибка превращается в «лживый аргумент», если приводятся слова, которые авторитет не произносил, или если авторитеты придумываются.

Правило 6. Аргументация не должна заключать в себе круг. При нарушении этого правила возникает ошибка, называемая «кругом в аргументации». Она возникает, когда тезис обосновывают при помощи аргументов, а какой-то из аргументов в свою очередь обосновывают при помощи тезиса.

Правило 7. Аргументы должны быть релевантными по отношению к тезису. Аргумент является релевантным по отношению к тезису аргументации (контраргументации), если его принятие, возможно в совокупности с некоторыми другими аргументами, повышает (уменьшает) правдоподобие тезиса. Соответствующая ошибка — «нерелевантный аргумент».

Правило 8. Отношение между аргументами и тезисом должно быть по меньшей мере отношением подтверждения. При нарушении этого правила возникает ошибка «не подтверждает». Применительно к доказательству она имеет название «не следует».

Аргументируя или исследуя готовую аргументацию, важно знать, какова логическая связь между тезисом и аргументами: следует ли тезис из аргументов с необходимостью, или аргументы лишь подтверждают тезис, хотя логической связи между тезисом и аргументами нет. Для решения этой задачи необходимо применять учение логики о дедуктивных и индуктивных умозаключениях.

Лит.: *Алексеев А. П.* Аргументация. Познание. Общение. М., 1991; *Ивин А. А.* Основы теории аргументации. М., 1997; *Ивлев Ю. В.* Логика. М., 1997; *Поварнин С.* Спор. О теории и практике спора. СПб., 1996; *Курбатов В. И.* Социально-политическая аргументация: логико-методологический анализ. Ростов н/Д, 1991; *Рузавин Г. И.* Логика и аргументация. М., 1997.

Ю. В. Ивлев

АРДИГО (Ardigo) Роберто (28 января 1828, Кастельдидоне — 15 сентября 1920, Мейланд) — представитель философии позитивизма в Италии. Первоначально был каноником в Мантуе, затем отказался от сана и занял кафедру философии. Согласно основанной им позитивной психологии, феномен воли составляет одно целое с импульсивностью ощущения, понятого как реальность целостного психически данного. Постоянство ощущения делает возможным постоянство сознания вообще. Длительность ощущения и соотносительность индивида с его окружением преобразуют единичное ощущение и представление — форму существования внешней среды в душе индивида. Именно благодаря окружающей среде воля конституируется постепенно как самостоятельный по отношению к ощущению и представлению уровень взаимодействия. Т. о., согласно Ардиго, воля есть не простая субстанция некоей способности, а накопленная сумма бесконечных мельчайших воль. Психическая свобода, разум, понимание суть результат, который медленно создается суммарным действием многих неосмысленных и инстинктивных состояний. Надежность инстинкта дает место разумному поведению. Последнее создает на собственном уровне системы и модели постоянства воли. И этими системами наполнена вся личность, они оставляют след на внешнем облике человека. Свобода, согласно Ардиго, — это дисциплинированное множество импульсивно-тормозных систем, лежащих в основе механизма формирования привычек. Одобряя теорию Ломброзо, Ардиго полагает, что нельзя требовать от человека иного поведения, кроме такого, которое уже сформировалось у него посредством естественных причин и в силу предрасположенности. Он опровергает тезис о т. н. психологических корнях религии: благодаря механизму биологического приспособления человек адаптируется к любым условиям и без надежды на счастье будущей жизни. Мораль имеет для Ардиго социальную функцию, моральный долг совпадает с юридической нормой. В политической философии он развивал демократические идеи, утверждая в качестве морали позитивистов альтруизм.

Соч.: Opere filosofiche. Padova, I-XIV, 1882-1918.

Лит.: *Marchesini G.* Roberto Ardigo. Firenze, 1922; *Guerra A.* Il mondo della sicurezza. Ardigo, Labriola, Croce. Firenze, 1963; *Mondolfo S.* 1 positivisti italiani (Angiulle—Qabelli—Ardigo). Padova, 1966; *Saloni A.* Il positivismo e Roberto Ardigo. Roma, 1969; *Büttemeyer W.* Der erkenntnistheoretische Positivismus Roberto Ardigo mit seinen zeitgeschichtlichen Beziehungen, Meisenheim am Glan — Hain, 1974.

И. А. Овсянникова

АРЕНДТ (Arendt) Ханна (14 октября 1902, Линден близ Ганновера — 4 декабря 1975, Нью-Йорк) — немецко-американский политический философ. Ученица К. Ясперса, М. Хайдеггера, Э. Гуссерля.

Получила образование по классической филологии и теологии в университетах Кенигсберга, Берлина и Марбурга. Докторскую диссертацию о понятии любви у Августина защитила в Гейдельберге в 1928 (под руководством К. Ясперса). В 1933, после прихода к власти нацистов в Германии, эмигрировала во Францию. С 1940 — в США, где сотрудничала в ряде международных еврейских организаций. В 1946—49 — главный редактор издательства «Shoken Books». С 1963 — профессор Чикагского университета; с 1967 — профессор Новой школы социальных исследований (Нью-Йорк). Преподавала в университете Беркли (Калифорния), Принстонском и Колумбийском университетах. Почетный доктор многих университетов, лауреат премий в области социальных наук Германии, США, Дании. В новейшее время, по мнению Арендт, главная опасность для мировой цивилизации более не грозит извне — от природных катаклизмов или «внешнего варварства». 20 в. продемонстрировал, что мировая цивилизация может порождать варварство из себя самой. Наиболее радикальной формой «внутреннего варварства» в этом смысле явился в новейшее время феномен тоталитаризма. Этой проблеме посвящена книга Арендт «Истоки тоталитаризма» (The Origins of Totalitarianism. 1951), которая принесла ей всемирную известность в качестве политического философа. Тоталитарные формы правления явились деструктивным способом выхода из кризисного состояния современного мира и были реакцией (хотя и неадекватной) на базисную неустойчивость нашей эпохи.

В истоках тоталитаризма 20 в. лежали некоторые социально-психологические явления двух предшествующих столетий, развившиеся в Европе в условиях кризиса системы национальных государств, — «антисемитизм» (который нарастал в Европе в той степени, в какой шел на спад традиционный национализм), «расизм» и «империализм», которые последовательно отвергали принцип национальных границ и национально-политическое существование как таковое. Гигантское «омассовление» индивидов в 20 в. закрепило уже сложившуюся ранее в сознании радикальных идеологов привычку мыслить в масштабе континентов и чувствовать веками.

Одним из явлений, давших непосредственный толчок зарождению тоталитарных движений, Арендт считает появление в 20 в. феномена «массы». «Масса» объединяется не путем позитивного осознания общих интересов (ибо она не обладает отчетливой классовой структурированностью), а на основе «негативной самоидентификации» («ужасающей отрицательной солидарности»). Последняя выражается в отторжении устоявшихся социальных ценностей и любых форм их политического представительства. «Падение охранительных стен между классами, — считает Арендт, — превратило сонные большинства, стоящие за всеми партиями, в одну громадную, неорганизованную, бесструктурную массу озлобленных индивидов... Они не нуждались в опровержении аргументации противников и последовательно предпочитали методы, которые кончались смертью, а не обращением в новую веру, сулили террор, а не переубеждение».

По мнению Арендт, массовая поддержка тоталитаризма не проистекает ни из невежества, ни из процесса промывания мозгов. Тоталитаризм создается комбинацией двух видов принуждения — внешней политической репрессии (которая террористическими методами поддерживает и воспроизводит феномен «массы») и внутренним самопринуждением, «тиранией логичности» самой идеологии. Этой «тирании логичности» человек передоверяет производство своих мыслей, что является предательством внутренней свободы. Точно так же подчинение внешнему принуждению «тиранического режима» является отречением от свободы внешней. «Свобода, — по словам Арендт, — как внутреннее качество человека, тождественна его способности начинать и творить новое, подобно тому, как свобода в качестве политической реальности, тождественна существованию некоторого пространства между людьми для их самочинного движения».

Продолжая концептуальное размежевание явлений «традиционного деспотизма» и «тоталитаризма», Арендт вводит понятия «изоляция» и «одиночество». «Изоляция» людей, лишающая их способности к политическому действию, характерна для всех деспотических режимов. «Изоляция» «предтоталитарна»: она необходима, но еще недостаточна для запуска тоталитарного синдрома. При тоталитаризме она должна быть дополнена «одиночеством» — внутренним саморазрушением способности к опыту и мысли. «Изоляция», лишая человека свободы, делает его «несвободным»; «одиночество» парализует саму потребность действовать, порождает индивида, недостойного свободы. Поэтому идеальным подданным тоталитарного режима, согласно Арендт, является не убежденный нацист или коммунист, а индивид, для которого более не существует реальности опыта и мысли, который не различает факт и фикцию, истину и ложь.

Архетипической моделью тоталитарного режима Арендт считает концентрационный лагерь. Это — концентрат тотального господства, которое стремится привести бесконечное множество разных человеческих существ к единому знаменателю. Концлагерь является не только механизмом по уничтожению человеческих существ, но также и самонастраивающейся машиной по искоренению самой самопроизвольности, спонтанности (как главной социоантропологической особенности человеческого поведения) и превращению человеческой личности в простую вещь. Арендт впоследствии часто упрекали, с одной стороны, в недооценке роли «бюрократии» и форм государственного принуждения «сверху», а с другой — в концептуальном максимализме и соответственно в «невоплотимости» ее модели в реальности (даже в гитлеровскую и сталинскую эпоху). В 1960-х гг. получили распространение альтернативные по отношению к идеям Арендт социологоцентричные и институциональные концепции тоталитаризма, определяющие этот феномен на основе соответствия набору базовых характеристик (монополия на политику, идеологию, экономику, репрессивное принуждение и т. д.).

В поздней книге «Жизнь сознания» (1971), продолжающей работу «The Human Condition» (1958), Арендт рассматривает проблемы соотношения мышления, суждения и воли. Воля трактуется здесь как импульс для осуществления определенных целей в действии; волевое действие связано со свободой воли, с самоопределением личности и ответственностью за все бытие; воля не рациональна, а императивна.

В 1990-х гг. возрождается интерес к культуроцентричной, философско-политологической концепции Арендт. Ее идеи о саморазрушении сферы политического, утрате индивидами сферы деятельностной компетенции и др. оказываются востребованными при анализе форм «нового деспотизма» индустриального и массового общества как на Западе, так и в посткоммунистических странах.

Соч.: The Human Condition. Chi., 1958; Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought. N. Y., 1963; On revolution. N. Y., 1963; The Life of the Mind, Vol. 1. Thinking. N. Y., 1971; Vol. 2. Willing. N. Y., 1977—1978; Истоки тоталитаризма. М., 1996.

Лит.: Gespräche mit H. Arendt. Münch., 1976; *Reif H.* (hrsg.). H. Arendt. Materialen zu ihrem Werk. W., 1979; *Habermas J.* Philosophisch-politische Profile. Fr./M., 1981; *Engrem A.* La pensée politique de H. Arendt. P., 1984; *Barley D.* H. Arendt. Münch., 1990.

А. А. Кара-Мурза

АРЕОПАГИТИКИ – см. ***Псевдо-Дионисий Ареопагит.***

АРЕТЕ (греч. ἀρετή — термин греческой философии, переводимый обычно как «добродетель», что, однако, не отражает исходного значения арете — «собранность, слаженность, пригодность» (тот же корень в слове «гармония»; ср. у Diog. L. VIII 33 высказывание Пифагора о том, что арете — как и здоровье, всякое благо и бог — есть гармония); отсюда одно из основных значений арете — «добротность», «хорошее качество»: еще у Платона наряду с развитой философской концепцией арете-добродетели встречаем это употребление слова в выражениях арете глаз, ушей, тела в целом, арете собак, лошадей, земли, воды и т. п. (ср. Resp. 601 d: «арете... любой утвари, живого существа или действия»).

Через значение «доблесть» (преимущественно воинскую) — качество, от природы присущее герою, а также благо-

родному и достойному человеку, — арете переходит к более отвлеченному значению высокого нравственного качества вообще, для приобретения которого нужны специальные усилия. «Порок достигается легко, а овладеть арете трудно», —говорил еще Гесиод (Opp. 287); но к арете следует стремиться, поскольку «наслаждения смертны, арете бессмертны» (изречение, которое приписывал Периандру Деметрий Фалерский ap. Stob. III 1, 172). «Ни к чему не следует стремиться чрезмерно, середина лучше всего, — так, Кирн, ты обретешь арете, которую добыть тяжело»,— поучает Феогнид (335 — 336). Как понятие практической этики, арете изначально тесно связана с умеренностью, скромностью, сдержанностью, воздержностью (ср. изначальный смысл заповеди γνῶθι σαυτόν — блюди себя). Именно воздержность (σωφροσύνη) Гераклит называет величайшей арете (B 112).

Однако при всей необходимости трудов для достижения арете, ультивируемой мудрецом, она всегда есть некое природное свойство благородного человека: если деньги бог дает и самому подлому человеку, то арете — удел немногих (Theogn. 149—150). Ситуация решительно меняется у софистов: арете объявляется дисциплиной, которой за скромную мзду можно обучить всякого так же, как грамоте, музыке и т. п. (ср. Dialex. 6, 1). Протагор прямо объявляет себя «учителем арете» (A 5), и хотя Горгий отказывается от этого имени (A 21), это не меняет существа дела: понятие арете становится все более демократичным и политизируется. Вместе с этим создаются предпосылки для его интеллектуализации, что делает арете центральной проблемой воспитания гражданина, а впоследствии — воспитания философа. Ученик софистов Демокрит считал (B 179), что арете более всего достигается благодаря благочестию (αἰδώς), которому следует учиться наряду с грамотой, музыкой и борьбой; к арете можно направить убедительной речью (B 181), и чтить ее означает прежде всего чтить истину (B 302). В своих взглядах на арете к софистам примыкают Сократ и сократики. Признавая возможность научить арете, Антисфен считал, однако, что арете не в речах или знаниях, а в поступках (Diog. L. VI 10—11). Ксенофонт считал, что упражнение в арете (ἄσκησις ἀρετῆς) благодаря общению с достойными людьми так же необходимо для души, как для тела — физические упражнения (Mem. I 2, 20).

Платон, начиная диалог «Менон» с вопроса «можно ли научиться арете?», считает невозможным решить его на путях софистических подходов (99e: «Нет арете ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то по божественному уделу, помимо разума»). В «Государстве» Платон показывает (кн. IV), что хорошие природные задатки в сочетании с правильным обучением дают результат (=позволяют воспитать добродетельного человека) только в правильно устроенном государстве, структура которого аналогична строению человеческой души. Поэтому мудрость, мужество и воздержность суть арете разумного, пылкого и вожделеющего начал человеческой души, а также трех соответствующих классов в государстве: философов-правителей, воинов и производителей. Главная арете — справедливость — должным образом сочетает и уравновешивает три начала как в человеке, так и в государстве, три класса которого получают воспитание и выполняют обязанности в строгом соответствии со складом их души. И в «Законах» Платон подчеркивает (963 a), что арете — цель законодательства. Однако, выделяя социальный аспект воспитания, Платон не оставляет без внимания метафизическую и нравственную сторону вопроса: при любом состоянии общества благородная душа будет стремиться к справедливости и, упражняясь в арете-добродетели, насколько это возможно для человека, постарается уподобиться богу (Resp. 613 a).

При рассмотрении природы арете Аристотель также исходит из строения человеческой души. Поскольку в душе есть разумная и неразумная части (ἄλογον καὶ λογικόν), арете делятся (Eth. Nic. I 13, 1102a23 — 1103a10) на этические и дианоэтические, или арете нрава и ума (ἤθους καὶ διανοίας). Помимо этого Аристотель различает арете природные (φυσικαί) и арете в собственном смысле слова (κύριαι), причем вторые — в отличие от первых — невозможны без разума (Magn. Mor. II 7, 1206b8—29). Возвращаясь к традиционному пониманию арете как середины (Eth. Nic. II 6, 1107a: μεσότης), Аристотель трактует отдельные этические арете как среднее состояние между избытком и недостатком некоего качества в страстях и поступках (мужество — среднее между трусостью и безрассудной храбростью, воздержность — среднее между бесчувствием к удовольствию и распущенностью, и т. п.); вместе с тем Аристотель подчеркивает сознательный характер арете-добродетели суть некий результат выбора (προαιρέσεις), или — не без выбора (ibid., 4, 116a3). Дианоэтические арете делятся, исходя из противопоставления в сфере ума знания (τὸ ἐπιστημονικόν) и рассуждения (το λογικόν): цель первого — истина как таковая, достижимая благодаря науке (ἐπιστήμη) и уму (νοῦς); второго —истина, достижимая в поведении и творчестве благодаря искусству (τέχνη) и практической сметке (φρόνησις — Eth. Nic. VI 2, 1139a6 sqq.).

Стоики, усвоившие платоновское учение о четырех основных арете, учили — в отличие от Платона и Аристотеля — о самодовлеющем значении арете для счастья и о взаимообусловленности (ἀνταϰολουθία) добродетелей (SVF III 72 etc.). Согласно Эпикуру (Diog. L. X 132), арете естественны и неразрывно связаны с приятной жизнью (συμπεφύκασιν τῷζῆν ἡˈδέως). Средний платонизм синтезировал платоновские, перипатетические и стоические представления об арете (ср. Alc. Didasc. XXIX—XXXI). Неоплатонизм последовательно развивает учение об иерархии арете. Плотин выделяет политические, катартические и теоретические арете, подчеркивая при этом, что у бога — в сфере ума — не арете, а их образцы-парадигмы (Enn. I 2, 7, 1—3). Но уже Порфирий и Ямвлих специально рассматривают парадигматические добродетели как ту ступень восхождения души, на которой она объединяется с богами умопостигаемого мира. Прокл (Mann. V. Pr. 3) в связи с этим говорил о теургических арете, увенчивая ими физические, этические, политические, катартические и теоретические арете.

Лит.: *Krämer H.-J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Hdlb., 1957: Amst., 1967.

Ю. А. Шичалин

АРИАНСТВО — еретическое течение периода тринитарных споров, восходящее к учению александрийского пресвитера Ария (нач. 4 в.). Арий принадлежал к антиохийской школе в богословии (Лукиан Антиохийский); в его системе содержатся также элементы христианского

неоплатонизма. Основные положения этой доктрины выражены в поэтической форме в его сочинении «Пир» (θάλεια) (сохранились фрагменты). Арий исходил из представления о Боге как нерожденном, вечном, безначальном, самодостаточном единстве, имеющем в себе собственный (неипостасный) Логос, который не тождествен Сыну. Отсюда Сын, для Ария, не совечен Отцу («было время, когда Его [Сына] не было» — Деян. I Всел., с. 44), не рождается из сущности Бога, а потому является конечным произведением его воли, творением (κτίσμα, ποίημα). Сын происходит из несущего (ἐξ οὐ'κ ὀ'ντων), имеет иную, менее совершенную сущность, чем Отец (субординационизм), лишен прямого знания Отца, хотя и выше остальных созданий мира («совершенное творение»). Противник Ария ***Афанасий Александрийский*** обличал его за многобожие, отрицание ***Троицы*** и искупительной жертвы Сына («полубога»). Арий имел много сторонников в Александрии, в том числе из влиятельных приближенных к императору Константину — Евсевия Никомидийского и Евсевия Кесарийского. После публичного диспута, когда неправославность взглядов Ария стала явной, епископ Александрии Александр отлучил его от церкви. Но пропаганда арианства разрасталась: оно распространилось в Палестине, Никомидии, Вифинии. Собравшийся в Никее I Вселенский собор (325) низложил Ария и осудил его учение. Собор утвердил Символ веры, введя понятие ***«единосущие»*** (ὁμοούσιος). Однако уже в 336 ариане были вновь приняты в церковное общение. Антиникейская реакция достигла своего пика во время единоличного правления Констанция (350—361), когда из ариан выделилась партия аномеев, лидеры которой — Аэций и Евномий — утверждали совершенное ино-сущие Сына (ἑτεροούσιον) по отношению к Богу. С 361 шла постепенная консолидация позиций антиариан, возглавленная ***каппадокийцами***, что в конечном счете привело к запрещению арианства в 381 на II Вселенском соборе. До 6 в. арианство сохранялось на Востоке, до 6—7 вв. — на Западе, среди готов (крещены арианским епископом Ульфиллой в сер. 4 в.), вандалов, бургундов, лангобардов. Элементы арианства вошли в некоторые средневековые и современные ереси (напр., унитарии, свидетели Иеговы).

Лит.: *Самуилов В.* История арианства на латинском Западе (353 — 430 г.). СПб., 1890; *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964, с. 330—360; *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви, т. IV. М., 1994, с. 1—122; Собор Никейский, Вселенский первый. — В кн.: Деяния Вселенских соборов, т. 1. СПб., 1996.

А. В. Михайловский

АРИЙ ДИДИМ (Ἄρειος Δίδυμος) (до 70 до н. э. – после 9 н. э.) – греческий философ стоической ориентации, доксограф-эклетик. Обычно отождествляется с Арием из VII книги ***Диогена Лаэртия***. Составил доксографический компендиум, известный как «Эпитоме», или «О школах» (с разделом «Мнения Платона»), который основан на предшествующих учебниках и компиляциях (существует также гипотеза, что эти два названия соответствуют двум отдельным доксографическим работам). Сохранились значительные фрагменты, посвященные физике (Платона, Аристотеля, отдельных стоиков), меньшие по объему – этике (общий обзор школ, особенно важна стоическая часть); т. н. «скептический фрагмент» мог служить введением к разделу о логике, в нем приведены положения скептицизма, аллюзии на эпикурейцев и стоиков, также на Пиррона и Сократа. Попытка Ария Дидима согласовать взгляды предшествующих философов обнаруживает родство с идеями ***Антиоха Аскалонского***, хотя и не доказано, что Арий Дидим был знаком с его работами.

Текст: *Diels H.* Doxographi Graeci. B., S. 445—472; Stobaeus, Eclogae physicae et ethicae II, 7; t. II, p. 37—152 Wachsmuth.

Лит.: *Moraux P.* Aristotelismus bei den Griechen, Bd. I. B., 1973, S. 259-553; *Fortenbaugh W. W.* (ed.). On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus. New Brunswick, 1983; *Hahm D. E.* The ethical doxography of Arius Didymus. — ANRW II 36, 4, 1990, p. 2935-3055; *Göransson T.* Albinus, Alcinous, Arius Didymus. Göteb., 1995.

А. В. Пахомова

АРИСТАРХ (Ἀριστάρχος) Самосский (род. кон. 4 в. до н. э.) — греческий астроном; согласно Аэтию, ученик перипатетика ***Стратона*** Лампсакского. Сформулировал гелиоцентрическую гипотезу, вызвавшую негативную реакцию стоика Клеанфа (Diog. L. VII 174). Плутарх утверждает, что т. о. Аристарх стремился «спасти феномены» (т. е. объяснить наблюдаемые движения небесных тел) при помощи простой гипотезы. Сохранился трактат Аристарха «О величинах Солнца и Луны и расстояниях <до них>».

Текст: *Heath T. L.* Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus, together with Anstarchus' Treatise on the Size and Distances of the Sun and the Moon. Oxf., 1913.

Лит.: *Wehrli F.* – GGPh, Bd. 3, 1983, p. 575, 577, 578 (**библиография**); *Jakob O.* Die Rezeption des «antiken Copernicus» Aristarch von Samos in Antike und Neuzeit. Entscheidungssituationen der Geistesgeschichte. – «Anregung», 1983, 29, p. 299–314; *Moutsopoulos E.* Sur l'origine philosophique possible du modele de l'univers aristarchién. — «Diotima», 1984, 12, p. 175–177.

А. В. Пахомова

АРИСТИПП (Ἀρίστιππος) из Кирены (ок. 435-ок. 355 до н. э.) — греческий философ, ученик Сократа, считается основателем ***Киренской школы***. Основные источники о жизни и учении: Диоген Лаэртий (II 65 — 85; 86 — 93 — о киренаиках) и Ксенофонт (Mem. II, 1; III, 8); восходящий к Аристиппу агностический сенсуализм киренаиков излагается у Секста Эмпирика (Adv. Math. VII 190—200). Считается (П. Наторп, Э. Целлер и др.), что критика Протаго-ровой теории познания у Платона (Theaet. 152c, 155d сл:) и некоторых аспектов гедонизма (Phileb. 42e, 53c-54d) имеет в виду учение Аристиппа. У Аристиппа есть общие черты с софистами (у Аристотеля он даже назван «софистом» — Met. 996a37) как в жизненной практике (взимание платы с учеников, постоянные путешествия и жизнь при дворах, в т. ч. при дворе сиракузского тирана Дионисия I), так и в теории (близость к сенсуализму и релятивизму). Но как сократик Аристипп, подобно киникам, сосредоточен на демонстрируемой в поступках практической этике, хотя в отличие от них ориентируется не на ригористическое противостояние условиям, а на гибкую к ним адаптацию — легкую перемену ролей, легкое отношение к превратностям судьбы, позволяющее в конечном счете подчинить себе обстоятельства. Современники говорили об Аристиппе, что лишь ему дано одинаково носить и мантию и лохмотья (Diog. L. II 67, ср. Hor. Epist. I, 17, 23).

Как и у киников, этика Аристиппа индивидуалистична и асоциальна (Xen. Mem. II, 1, 13), но если киники избирали роль нищего космополита, то Аристипп — космопо-

лита придворного. Этика Аристиппа гедонистична, однако стремление к удовольствию не должно порабощать; знание в этом меры и есть искомая добродетель. Достигается она своеобразной аскезой не в воздержании от удовольствий, а в пользовании ими: кораблем владеет не тот, кто на нем не плавает, а тот, кто умеет вести его в нужную сторону, и воздержен не тот, кто избегает удовольствий (Max. Tyr. 1, 9; Stob. III, 17, 17). В описанной Клеанфом аллегорической картине, на которой Добродетели прислуживают Наслаждению (Cic. De fin. II 21/69), можно видеть полемику с Аристиппом. Осуждая невежество (Diog. L. II 69—70, 72), Аристипп вместе с тем не признавал наук, безразличных к определению хорошего и дурного (Arist. Met. 996a37сл.). Единственной теоретической основой этики Аристиппа служило психологизированное учение о знании, в котором критерий истины совпадал с критерием блага: человек знает как истину только свои индивидуальные ощущения, если ощущение протекает как плавное, мягкое движение, это приятно; такое ощущение и есть «конечное», или «целевое», благо (τέλος) (Diog. L. II 85); при таком взгляде изнутри все блага существуют ради этой цели, т.е. удовольствия, а на удовольствии в возможности основано и счастье (Eus. Pr. Eu. XIV, 18, 31); стремиться следует лишь к актуальному переживанию удовольствия. Вслед за Аристиппом удовольствие как движение (κίνησις) рассматривали Платон и Спевсипп, отказываясь, однако, видеть в нем благо: удовольствие — это становление (γένεσις), но становление всегда «для чего-то», а благо безотносительно; Аристотель признавал удовольствие благом, но отрицал, что это процесс (как движение, так и становление, Eth. Nic. 1173a30, 1152b25).

Школа Аристиппа процветала еще в 3 в. до н. э., слава его была сравнима с Платоновой (Diog. L. II 62), но сочинения не сохранились, надежных фрагментов мало (в основном изречения, собранные поздними авторами). В древности существовало даже мнение, что Аристипп ничего не писал (Diog. L. II 84), а приписываемые ему сочинения принадлежат его внуку — Аристиппу Младшему. Кроме «Истории Ливии» (откуда Аристипп был родом) ему приписывается еще около 30 произведений — диалоги, диатрибы и протрептики (Diog. L. II 83—85). Заведомо ложно приписано ему сочинение «О древней роскоши» и несколько сохранившихся писем. «Аристипповой» называлась манера изложения, противопоставленная и сократическому диалогу, и наставлению и состоящая в осуждающей констатации (Dem. Eloc. 296). С Аристиппом полемизировали Ксенофонт, Платон, Аристотель; Спевсипп и Стильпон писали о нем и против него (Diog. L. IV 5, II, 120), его порицал и киренаик Феодор (II 65). В истории культуры Аристипп остался образцом изнеженности, находчивости и беспринципности.

Соч.: Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta, ed. E. Mannebach. Leiden, 1961; *Giannantoni G.* (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 2. Napoli, 1990.

Лит.: *Döring K.* Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker. Stuttg., 1988; *Mann W.-R.* The Life of Aristippus. — «Archiv für Geschichte der Philosophie», Bd. 78, 1996, S. 97-119.

Н. В. Брагинская

АРИСТОБУЛ (Ἀριστόβουλος) Александрийский (сер. 2 в. до н. э.) — философ и экзегет, представитель эллинистическо-иудейского синкретизма, автор греческого комментария на Тору (фрагменты сохранились в сочинениях отцов Церкви).

Основные сведения об Аристобуле дают Климент Александрийский и Евсевий, причем Климент называет его «перипатетиком» (Strom. I 71, 4). Известно, что родился он в Панее, жил и работал в Александрии во времена Птолемея VII Филометора (ок. 175 до н. э.). Во 2-й книге Маккавеев (2 Макк. 1:10) говорится, что он был учителем Птолемея XI. В духе аллегорического истолкования иудейского Писания, достигшего впоследствии полного развития у ***Филона Александрийского***, Аристобул рассматривает Тору как совершенный и неисчерпаемый источник знания, истинный смысл которого раскрывается в аллегориях (ср., напр., аллегорическое толкование Аристобулом света на Синае — Clem, Strom. VI 32, 5; Eusebius. Praep. Eu. VIII 10, 12—17). Вероятно, именно ему принадлежит первое развитие представления о том, что греческая философия восходит своими корнями к Закону Моисея и поэтому является только несовершенным подражанием совершенной мудрости, открытой Богом Моисею (Clem., Strom. V 97, 7; 99,3; ср. 107, 1—4, однако цитаты из Лина, Орфея, Гомера и Гесиода, которые приводит ***Климент Александрийский*** в доказательство «греческих заимствований», взяты скорее всего из некоего позднейшего произведения, которое только приписывалось Аристобулу). Эта идея греческого «плагиата» имела долгую историю: она была принята Филоном и затем подробно разработана в «Стромматах» Климента Александрийского (особенно Strom. V 14).

Фрагм.: *Walter N.* Der Thoraausleger Aristobulos, Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen literatur. B., 1964.

Е. В. Афонасин

АРИСТОКЛ (Ἀριστοκλῆς) из Мессены (2 в.) — греческий философ, представитель ***Перипатетической школы***, с характерным для поздних перипатетиков интересом к Платону и скептикам (ср. ***Александр*** из Дамаска), а также синтезом риторики и философии в духе «второй софистики». Автор сочинений «О философии» (не менее 8 кн.), «Риторическое искусство», «Кто выше — Гомер или Платон?». Обширные выдержки из сочинения Аристокла «О философии» приводит Евсевий в «Приготовлении к Евангелию»: о философии Платона, Ксенофана и Парменида и особенно ценные об учении Пиррона (см. Pr. Eu. XIV, 18, 1—4=test. 53 Decleva Caizzi). Аристокл традиционно считался одним из учителей Александра Афродисийского, но сейчас это мнение оставлено (см. ***Аристотель из Митилены***).

Лит.: Aristoclis Messenii Reliquiae, ed. H. Heiland, Diss. Giessen, 1925; *Trabucco F.* Il problema di «de philosophia» di Aristocle et la sua dottrina, «Acme» II, 1958, p. 97—150; *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. 2. B., 1984, S. 83-207.

М. А. Солопова

АРИСТОКРАТИЗМ (от греч. ἀριστοκρατία, букв, власть лучших, знатнейших) — идеал, в основе которого изначальная и объективная предзаданность личного достоинства и социальной значимости человека. Содержание аристократизма включает ценностный опыт древних обществ: эвпатридов в Афинах, патрициев Рима. Первые примеры аристократизма представлены в сочинениях Конфуция, Пиндара, Платона и Аристотеля (образ того, «кто считает себя достойным ве-

ликого, будучи этого достойным»). В эпоху средневековья аристократизм занимает одно из центральных мест в системе ценностей наряду с рыцарством, монашеством и др. Феодальная аристократия, как и рыцарство, возникла из войны и для войны, что определило возвышение ценности личной храбрости и личной чести, но в отличие от рыцарства, воплощавшего динамику средневекового мира, идею пути, аристократизм олицетворял статичность, защищенность и гарантированность установленного Богом порядка. Незначительная социальная динамика средневековья, жесткая иерархизированность общества и предзаданность связей и отношений давали чувство самодостаточности и достоинства, исключали стремление занять место другого как возможность возвышения, формировали ценность сословной чести и верности, а также патриархальной ответственности за вассалитет.

Обостренное чувство чести сочеталось с довольно свободным отношением к собственному поведению, ибо не жизненные успехи определяют человека, а он их. Богатство не является ценностью вне возможности его личного, неэкономического потребления: оно результат не повседневного труда (это участь и призвание смерда), а места в социальной иерархии и в семье, нечто данное свыше, а потому и более ценное, чем заработанное. Ценность богатства заключается в том, что оно позволяет реализовывать свой долг, осуществлять дарение и поддерживать соответствующий образ жизни, т.е. определяется социальным обликом владельца. Аристократический образ жизни был связан с непроизводительной деятельностью, в т. ч. образовательной, цель которой не профессионализм, а личное совершенствование. Турнир и охота были сферами демонстрации личного достоинства и самореализации. Средневековая жизнь с ее обилием праздников и лишенным напряжения ритмом жизни естественным образом включала в себя праздность, которая в среде высших классов становилась нормативным жизненным идеалом и приобретала демонстративный характер (что отличало их ценностный мир от устремлений рыцаря и монаха, осуществлявших идею служения в бедности и усилиях).

В качестве общечеловеческого идеала, в отличие от ценностно-нормативного образа в рамках аристократического сознания, аристократизм стал осознаваться уже в период падения аристократии и бурного возвышения буржуазии, «мещан во дворянстве». В глазах буржуазии аристократизм стал образом укорененности в истории и стабильности, утрачиваемой в новом обществе. Недостижимость, невоспитуемость и закрытость аристократизма определили то, что это понятие развивалось не столько как нормативное, сколько как оценочное и содержательно неопределенное. В идеале аристократизма, утратившего свою социальную основу, сохранилась ценность стремления к красоте, к славе, к свободной игре (а не к пользе, безопасности, повседневному труду). Ценности аристократизма оказались противопоставленными ценностям мещанства.

Аристократизм подвергался критике со стороны ***Б. Мандевиля*** («Басня о пчелах»), ***Ш. Монтескьё*** («О духе законов»). Социально-философская идеализация аристократизма наиболее ярко осуществлена Ф. Ницше, который отмечал, что без пафоса сословной дистанции не мог бы существовать более таинственный пафос — достижения все более возвышенных состояний и увеличения дистанции в душе, возвышения самого типа «человек». Подлинная аристократия чувствует себя не функцией, а смыслом и высшим оправданием существующего мира, мерилом ценностей. Для Ницше аристократизм есть воплощение морали господ, противостоящей морали рабов.

Лит.: *Аристотель.* Никомахова этика, IV. — Соч. в 4 т., т. 4. М., 1984; *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла, 9. — *Он же.* Соч. в 2 т., т. 2. М, 1990, с. 379-404; *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. М., 1987; *Хейзинга И.* Осень средневековья. М., 1988.

О. П. Зубец

АРИСТОКСЕН (Ἀριστόξενος) из Тарента (ок. 370-300) — греческий философ, ученик Аристотеля, представитель ***Перипатетической школы***. Из многочисленных сочинений, главным образом музыковедческого, педагогического и историко-биографического характера (453 книги, согласно «Суде»), сохранились только (в сокращенном виде) «Элементы гармоники» в 3 книгах и часть 2-й книги «Элементов ритмики» (курсы лекций по теории музыки, читавшиеся Аристоксеном в Ликее). Применяя перипатетический метод (сочетание систематизации со скрупулезностью эмпирического описания), Аристоксен дал музыковедческий синтез, оказавший многовековое влияние (сопоставим по значению с зоологическими трудами Аристотеля или ботаническими Теофраста). Зачинатель жанра биографий философов; серия монографий о пифагорейцах: «О Пифагоре и его учениках», «О пифагорейском образе жизни» и «Пифагорейские изречения» (фр. 11—41 Wehrli), биография Архита Тарентского (фр. 47—50). Культ Архита и стремление изобразить Пифагора в духе просвещенного пифагорейства последнего поколения пифагорейской школы (напр., избавив его от архаического религиозного табу на бобы) разительно контрастируют со скандально-анекдотической и очернительной тенденцией биографий Сократа и Платона (фр. 51 — 68). Засвидетельствованное для Аристоксена сравнение отношения между душой и телом с отношением между музыкальной гармонией и лирой (фр. 118—121) уже в ***«Федоне»*** Платона вкладывается в уста пифагорейцу Симмию в качестве аргумента против субстанциальности и, следовательно, бессмертия души и, вероятно, также отражает точку зрения «последних» пифагорейцев — учителей Аристоксена (ср. Diog. L. VIII 46), не веривших больше в ***метемпсихоз***.

Фрагм.: Aristoxeni Elementa harmonica, rec. R. da Rios. Romae, 1954; Aristoxeni Elementa rhythmica, ed. G. B. Pighi. Bologna, 1959; Elementa rhythmica: the fragment of book II and the additional evidence for Aristoxenean rhythmic theory, texts edited with introd., transl. and comm. by L. Pearson. Oxf., 1990; *Wehrli F. von* (hrsg.). Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, Heft. 2. Basel — Stuttg., 1967.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М, 1975, с. 664—670; *Wehrli F. von.* Aristoxenos, RE, Suppl. XI, 1968, col. 336—343; *Bélis A.* Aristoxène de Tarente et Aristote: le Traité d'harmonique. P., 1986.

А. В. Лебедев

АРИСТОН (Ἀρίστων) из Александрии (1 в. до н. э.) — греческий философ-перипатетик, автор комментария на «Категории» Аристотеля, ссылки на который имеются в комментарии Симпликия. См. ***Перипатетическая школа*** и ***Аристотеля комментаторы***.

М. А. Солопова

АРИСТОН (Ἀρίστων) с Кеоса (кон. 3 в. до н. э.) — греческий философ, преемник ***Ликона*** на посту главы ***Перипатетичес-***

кой школы. Автор биографий философов Гераклита, Сократа, Эпикура и, вероятно, схолархов Ликея; также автор работ по этике, в т. ч. «Записок о тщеславии», написанных в русле традиции «Характеров» Теофраста.

Фрагм.: *Wehrli F.* (ed.). Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Basel, 1969, Heft VI, S. 27-44.

Лит.: *Knögel W.* Der Peripatetiker Ariston von Keos bei Philodem. Lpz., 1933.

М. А. Солопова

АРИСТОН (Ἀρίστων) Хиосский (1-я пол. 3 в. до н. э.) — греческий философ-стоик, ученик ***Зенона*** из Китая, один из самых оригинальных представителей первой генерации стоической школы; от 16 известных сочинений Аристона сохранились незначительные фрагменты. Занимался исключительно этикой, считая (в духе Сократа—Xen. Mem. IV 7,1 sq.), что прочие дисциплины излишни, т. к. не способствуют исправлению жизни (SVFI 351 сл.); позиция Аристона была первым доктринальным выражением общей эволюции стоического учения в сторону гипертрофирования этической части. В этике Аристон придерживался последовательного формализма, отвергая внутреннее деление «безразличного» (см. ***Адиафора***); абсолютно безразличное отношение к последнему объявил конечной целью и обозначал оригинальным термином ἀδιαφορία (360). Практическую этику (паренетику) считал бесполезной (357 сл.).

Фрагм.: SVF 1 333—403; рус. пер.: *Столяров.* Фрагменты, т. 1, с. 116-139.

Лит.: *Ioppolo A. M.* Aristone de Chio e le stoicismo antico. Napoli, 1980.

А. А. Столяров

АРИСТОТЕЛИЗМ — 1) в узком смысле — учение последователей Аристотеля (не совпадает с понятием Перипатетической школы, т. к. древние перипатетики после ***Теофраста*** до 1 в. до н. э. по существу никак не связаны с аристотелизмом); 2) в более широком смысле об аристотелизме говорят применительно к истории истолкования, распространения, переводов и влияния сочинений Аристотеля, а также в связи с усвоением учения Аристотеля в различных средневековых теологических традициях. Сам термин новоевропейского происхождения, однако греческий глагол ἀριστοτελίζειν («аристотелизировать») впервые встречается у Страбона (XIII, 1, 54) применительно к возрождению аристотелизма в I в. до н. э.

Об истории античного греческого аристотелизма см. ***Перипатетическая школа.***

Ранняя восточная патристика отталкивается от неоплатонизма и свободна от влияния Аристотеля, за исключением ***Немесия Эмесского*** и ***Иоанна Филопона.*** Осуждая ересь Евномия, Василий Великий, Григорий Нисский и Феодорит усматривают ее корни в аристотелевской силлогистике. Проникновение понятийного аппарата и терминологии Аристотеля в христианскую теологию происходит в сочинениях ***Леонтия Византийского***, от которого в этом отношении зависит ***Максим Исповедник.*** Сочинения о животных используются в традиции «Шестодневов» (начиная с «Шестоднева» Василия Великого). Официальное признание (в качестве «служанки теологии») логика Аристотеля получает в «Диалектике» ***Иоанна Дамаскина.*** Оживление комментаторской традиции в 11 в. связано с деятельностью платоника Михаила Пселла и его учеников Михаила Эфесского и Иоанна Итала. Дальнейшая традиция комментирования представлена Феодором Продромом и Иоанном Цецисом (12 в.), ***Никифором Влеммидом*** (13 в., его аристотелевские учебники логики и физики получили в Византии широкое распространение), Георгием Пахимером («Сокращенный очерк аристотелевской философии»), Мануилом Холоболом (преподавал в Константинопольской школе с 1267), ***Феодором Метохитом*** (ум. 1332) и др. Полемика между ***Плифоном*** («О различиях платоновской и аристотелевской философии», ок. 1439), отвергавшим не только аввероистский и томистский аристотелизм, но и аристотелизм как таковой, и Георгием Схоларием (Геннадием, «Против плифоновых апорий, касающихся Аристотеля»), защитником томистского аристотелизма, предвосхищает борьбу «платоников и аристотеликов» в Италии в 15 в. Самый значительный памятник византийского аристотелизма — сотни рукописей сочинений Аристотеля (древнейшие — 9—10 вв.), сохранившие для нас Corpus Aristotelicum.

Сирийский аристотелизм послужил связующим звеном между греческим и арабским аристотелизмом. Логические сочинения Аристотеля (гл. о. «Категории», «Герменевтика» и «Первая аналитика») и «Введение» ***Порфирия*** были усвоены сирийскими несторианами для целей теологии, гомилетики и апологетики. Традицию открывает Ива, епископ Эдесский с 435, его современники Куми и Проб, преподаватели Эдесской теологической школы, впервые перевели на сирийский язык части «Органона» и «Исагога» Порфирия. После закрытия Эдесской школы императором Зеноном (489) несториане переселились в Персию, логические сочинения Аристотеля продолжали изучаться в теологической школе в Нисибине. Сиромонофизитская традиция перевода и комментирования Аристотеля на сирийский язык связана с именами Иоанна бар Афтонии (ум. 558), Севера Себохта (ум. 667), Иакова Эдесского (ок. 633—708), епископа Георгия (ум. 724) и католикоса Хейнан-ишо I. Крупнейший представитель сирийской учености того времени — Сергий, архиятр («главный врач») г. Решайн в Месопотамии (ученик Иоанна Филопона), переводчик Галена и Аристотеля и автор оригинальных логических трактатов (ум. 536).

Первые переводы Аристотеля на арабский язык (с сирийского) были сделаны сирийскими врачами из Гундиша-пура, приглашенными Аббасидами в Багдад в кон. 8 в. в качестве лейб-медиков. Переводческое дело упрочилось с утверждением халифом аль-Мамуном в 832 в Багдаде «Дома мудрости». Самыми выдающимися переводчиками Аристотеля в 9—10 вв. были несторианин Хунайн ибн Исхак (ум. 877) и его сын Исхак ибн Хунайн (ум. 910 или 911). Крупнейшими представителями аристотелизма в арабском мире были ***Кинди, Рази, Фараби, Ибн Сина, Ибн Баджжа, Ибн Туфайль, Ибн Рушд.*** Противником аристотелизма был Газали, который написал «Ниспровержение философов», но предпослал ему другое сочинение — «Стремление философов», где излагалась аристотелевская система (логика, метафизика и физика); однако именно это сочинение, переведенное в середине 12 в. Домиником Гундисальви в Толедо на латинский язык, стало на латинском Западе одним из самых популярных учебников аристотелизма. Арабы восприняли аристотелизм из позднеантичной (неоплатонической) традиции,

что наложило печать на арабский образ Аристотеля; ср. особенно неоплатонизированный аристотелизм у Кинди и идеи ***эманации*** и провидения у Ибн Сины. Подлинной признавалась ***«Теология Аристотеля»*** — извлечение из ***«Эннеад»*** Плотина. В то же время арабский аристотелизм оказался более тесно связанным с конкретными науками — медициной, астрономией, математикой, и его в меньшей степени стремились приноровить к букве Корана, чем на Западе — к Библии: Фараби и Ибн Сина, не говоря уже об Ибн Рушде, прямо учили о вечности мира.

В средневековой еврейской философии об аристотелизме можно говорить с сер. 12 в. — начиная с «Возвышенной веры» (1161, на арабском языке) Авраама бен Давида из Толедо — сочинения, направленного против неоплатонического направления Ибн Гебироля. Наиболее значительная попытка создания «еврейской схоластики» — синтеза иудаизма и аристотелизма — принадлежит ***Маймониду***, «Путеводитель блуждающих» которого был переведен на латинский язык по заказу Фридриха II и использовался уже Гильомом из Оверни. Учение Аристотеля о вечности мира уступает в еврейской философии место библейскому креационизму, однако в познании подлунного мира Аристотель наделяется непререкаемым авторитетом. В 13—14 вв. философия арабских аристотеликов распространяется в иудейской среде в Испании и Провансе (многочисленные переводы с арабского на еврейский язык, сопровождаемые комментариями). Крупнейшим комментатором парафраз и комментариев Ибн Рушда был Леви бен Герсон (1288—1344), отрицавший, в частности, творение из ничего.

До 12 в. единственным сочинением Аристотеля, известным на латинском Западе, были «Категории» и «Герменевтика» в латинском переводе ***Боэция***, которые вместе с комментариями Боэция и переводом «Введения» Порфирия составляли т. н. старую логику (logica vetus). К сер. 12 в. был хорошо известен весь «Органон» (его остальные книги получили название «новой логики» — logica nova), гл. о. благодаря ***Шартрской школе***. Переводы с арабского языка (при дворе епископа Раймунда в Толедо) и непосредственно с греческого языка (особенно в Палермо, при дворе норманнских королей) осуществлялись параллельно, причем, как показали исследования последних десятилетий, доля ранних переводов с греческого языка в целом больше, чем переводов с арабского языка. Самые ранние переводы с греческого языка принадлежат Якову Венецианскому (1128) и архидиакону Катании Генриху Аристиппу (ум. 1162), выдающимися переводчиками с арабского языка были Герард Кремонский (ум. 1187 в Толедо) и Михаил Скот (первые десятилетия 13 в.); одним из самых плодовитых переводчиков с греческого языка во 2-й пол. 13 в. был доминиканец ***Вильем из Мербеке***. Распространению естественно-научных идей аристотелизма способствовали врачи и натуралисты (Даниил из Морлея, «О природе горнего идольнего», 1175—85; Альфред Англичанин, «О движении сердца», комментарий к «Метеорологии», ок. 1200; Петр Испанский, 13 в.). В «Похвалах божественной мудрости» Александра Некама (ум. 1217) Аристотель уже «учитель Афин, вождь, глава, слава Вселенной». Самым выдающимся английским аристотеликом рубежа 12—13 вв. был ***Роберт Гроссетест***, переведший с греческого языка значительную часть «О небе» и комментарий Симпликия к этому трактату, всю «Никомахову этику» с комментариями и написавший комментарий ко «Второй аналитике» и Физике». В Оксфордский и Парижский университеты аристоелизм проникает в нач. 13 в., причем в Париже он подвергался многочисленным запретам (1209, 1215, 1231, 1263), касающимся гл. о. сочинений по физике и метафизике. В 1255 факультет искусств в Париже предписывает изучение всех сочинений Аристотеля. Широкое проникновение аристотелизма в католическую теологию (и христианизация учения Аристотеля) связано с деятельностью доминиканцев ***Альберта Великого*** и ***Фомы Аквинского*** (см. также ***Томизм***, ***Схоластика***), которая наталкивалась на сопротивление как со стороны францисканцев, державшихся старой платонически-августинианской традиции, так и со стороны ***аверроизма*** (Сигер Брабантский). С запретами 13 в. контрастируют статуты 1366, требующие от лиценциата факультета искусств знания не только логических, но и естественно-научных сочинений Аристотеля и «Метафизики», а от магистра этого факультета — знания «Этики» и первых трех книг «Метеорологии». В 14 в. получает распространение новый жанр комментария — «вопросы» по поводу аристотелевских проблем, ответы на которые подчас содержали оригинальные взгляды комментатора (напр., «Вопросы» ***Ж. Буридана*** к «Политике»). В 14 в. появляются и первые переводы Аристотеля на новоевропейские языки (***Николай Орем***).

В эпоху Возрождения уровень текстологии, истолкования и переводов Аристотеля значительно возрастает, особенно благодаря переселению в Италию таких ученых греков, как Мануил Хрисофор (1355—1415), учеником которого был Л. Бруни, Иоанн Аргиропул (1417—73), ***Феодор Газа*** (1400—75), Георгий Трапезундский (1396—1486) и кардинал ***Виссарион*** (1403—72). Сочинения Аристотеля начинают печататься, причем, согласно Саптону, среди научных изданий 15 в. они занимают по количеству заглавий (98) 2-е место после сочинений Альберта Великого (151). 1-е полное издание в лат. пер. выходит в Падуе в 1472—74, греческое («Альдина») — в Венеции в 1495—98. Борьба против схоластического и арабского аристотелизма (оба зачисляются в категорию «варварского») сопровождается стремлением к восстановлению «подлинного» Аристотеля. Философская жизнь 15 — 16 вв. сосредоточена вокруг оппозиции Платон — Аристотель (ср. полемику Георгия Трапезундского с Виссарионом и др.). Флорентийские платоники (Фичино, Пико делла Мирандола) продолжают неоплатоническую традицию «согласования», рассматривая аристотелизм как «подготовку» к платонизму. Оплотом аверроистического аристотелизма остаются в 15—16 вв. северные итальянские города, прежде всего Болонья и Падуя (см. ***Падуанская школа***). Знакомство с новооткрытым комментарием Александра Афродисийского к «О душе» породило в 16 в. долголетний спор между «александристами» (***Помпонации***, Я. Дзабарелла), утверждавшими смертность человеческой души, и «аверроистами», модифицировавшими учение о «единстве интеллекта» в духе неоплатонического толкования Симпликия.

Позиция Лютера с его возвращением к августинианству была сугубо антиаристотелевской («князь философов» был назван Лютером «князем мрака»). Однако потребность в системосозидании побудила уже ***Меланхтона*** насаждать аристотелизм в протестантских школах; аристотелевскую метафизику вводят в протестантскую теологию Тауреллус (1547-1606), Тимплер (1567-1624), Х. Шейблер (1589-1653),

И. Томазиус (1622 — 84). Параллельный процесс насаждения томистского аристотелизма в системе образования и теологии в католических странах после Тридентского собора известен под названием ***«второй схоластики»***. Научная революция 17 в. и формирование механистической картины мира приводят к падению аристотелизма в естествознании (см. Галилей, Кеплер, Ф. Бэкон, Гассенди), однако Лейбниц, подтвердив приговор физике Аристотеля, в метафизике возвращается к аристотелианскому телеологизму (см. ***Энтелехия***). О томистском аристотелизме в Новое время см. в ст. ***Неотомизм, Неосхоластика***.

Рукописи Аристотеля и средневековые переводы: *Moraux P., Harlfinger D., Wiesner J.* Die griechischen Manuscripte des Aristoleles, Bd. 1. B.—N. Y., 1976; большую часть сохранившихся араб. пер. издал Badawi Abdurrahman в Каире, в т. ч. «Органон» (1948), «Риторику» (1959), «Поэтику» (1958), «О душе», «О небе» и «Метеорологию» (1960); *Tkatsch J.* Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Rritik des griechischen Textes, Bd. 1—2. W.-Lpz., 1928—32; *Steinschneider M.* Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Graz, 1956; Aristoteles Latinus. Bruges —P., 1952 — (Corpus philosophorum medii aevi); Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum. Louvain, 1957.

Лит.: *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963, с. 194—349 (общий очерк аристотелизма и подробная библиография); *Düring I.* Von Aristoteles bis Leibniz, — «Antike und Abendland», 1954, 4, S. 118—154; византийский аристотелизм: Oehler. Aristotle in Byzantium.— «Greek, Roman and Byzantine Studies», 1964, 5, p. 133—146; *Moraux P.* D'Aristote à Bessarion. Trois exposes sur l'histoire et la transmission de l'aristotelisme grec. Québec, 1970; арабский: *Badawi A.* La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. P., 1968; *Opelt I.* Griechische Philosophie bei den Araben. Münch., 1970; западноевропейский аристотелизм: *Steenberghen F. van.* Aristote en Occident. Louvain, 1946; *Idem.* La philosophie au 13 siècle. Louvain—P., 1966; *Block E.* Avicenna und die Aristotelische Linke. B., 1952; *Petersen P.* Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Stuttg., 1964; Platon et Aristote à la Renaissance. 16 Colloque international de Tours. P., 1976.

А. В. Лебедев

АРИСТОТЕЛЬ ('Αριστοτέλης) из Стагиры (384, Стагир, восточное побережье п-ова Халкидика — октябрь 322 до н. э., Халкида, о. Эвбея) — греческий философ и ученый-энциклопедист, основатель Перипатетической школы. В 367—347 — в ***Академии*** Платона, сначала как слушатель, затем как преподаватель и равноправный член содружества философов-платоников. Годы странствий (347—334): в г. Ассе в Троаде (М. Азия), в Митилене на о. Лесбос; с 343/342 воспитатель 13-летнего Александра Македонского (вероятно, до 340). Во 2-й афинский период (334—323) преподает в Ликее. Полный свод всех древних биографических свидетельств об Аристотеле с комментариями см. I. Düring, 1957.

Подлинные сочинения Аристотеля распадаются на три класса: 1) опубликованные при жизни и литературно обработанные (т. н. экзотерические, т.е. научно-популярные), гл. о. диалоги; 2) всевозможные собрания материалов и выписок — эмпирическая база теоретических трактатов; 3) т. н. эзотерические сочинения — научные трактаты («прагматии»), часто в форме «лекторских конспектов» (при жизни Аристотеля не публиковались, вплоть до 1 в. до н. э. были мало известны — об их судьбе см. в ст. ***Перипатетическая школа***). Все дошедшие до нас подлинные сочинения Аристотеля (Corpus Aristotelicum — свод, сохранившийся в византийских рукописях под его именем, включает также 15 неподлинных сочинений) принадлежат к 3-му классу (кроме «Афинской политии»), сочинения первых двух классов (и, судя по античным каталогам, часть сочинений 3-го класса) утрачены. О диалогах дают некоторое представление фрагменты — цитаты у позднейших авторов (есть три общих издания: V. Rose, 3ed. 1886; R. Walzer, 2ed. 1963; W. D. Ross, 1955 и множество отдельных изданий с попытками реконструкций).

Проблема относительной хронологии сочинений Аристотеля тесно переплетена с проблемой эволюции его философских взглядов. Согласно генетической концепции немецкого ученого В. Йегера (1923), в академический период Аристотель был ортодоксальным платоником, признававшим «отдельность» идей; только после смерти Платона, пережив мировоззренческий кризис, он подверг критике теорию идей и затем до конца жизни эволюционировал в сторону естественно-научного эмпиризма. Соответственно Йегер и его школа датировали сочинения Аристотеля по степени «удаленности» от платонизма. Теория Йегера, предопределившая пути развития аристотелеведения в 20 в., в настоящее время мало кем разделяется в чистом виде. Согласно концепции шведского ученого И. Дюринга (1966), Аристотель изначально был противником трансцендентности идей, наиболее резкий тон его полемика носит именно в ранних сочинениях, наоборот, в своей зрелой онтологии (***«Метафизика»*** Γ—Z—H—Θ) он по существу вернулся к платонической проблематике сверхчувственной реальности.

Датировка сочинений Аристотеля по Дюрингу. До 360 (параллельно ***«Федру»***, ***«Тимею»***, «Теэтету», ***«Пармениду»*** Платона): «Об идеях» (полемика с Платоном и Евдоксом), диалог «О риторике, или Грил» и др. 1-я пол. 50-х гг. (параллельно «Софисту», «Политику» Платона): ***«Категории»***, «Герменевтика», ***«Топика»*** (кн. 2—7, 8, 1, 9), «Аналитики» (см. ***«Органон»***), диалог «О философии» (одно из важнейших утраченных сочинений, основной источник сведений о философии Аристотеля в эллинистическую эпоху; кн. 1: развитие человечества от первобытного состояния до становления наук и философии, достигающих вершины в Академии; кн. 2: критика учения Платона о принципах, идеальных числах и идеях; кн. 3: космология Аристотеля — альтернатива «Тимею»); конспект лекций Платона «О благе»; А «Метафизики»; диалог «О поэтах», «Гомеровские вопросы», первоначальный вариант «Поэтики», кн. 1—2 «Риторики», первоначальный вариант «Большой этики». От 355 до смерти Платона в 347 (параллельно ***«Филебу»***, ***«Законам»***, 7-му письму Платона): ***«Физика»*** (кн. 1, 2, 7, 3—4), «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» (кн. 4), полемика по вопросу об идеях («Метафизика» M 9 1086b21 — N, A, I, M 1—9, B), переработка кн. 1—2 и книга 3 «Риторики», ***«Евдемова этика»***, диалог «Евдем» (о бессмертии души), «Протрептик» («Увещание» к философии, использовано в «Гортензии» ***Цицерона*** и «Протрептике» ***Ямвлиха***) и др. Период странствий в Ассе, Митилене, Македонии (347—334): «История животных» (кн. 1—6, 8), «О частях животных», «О передвижении животных», «Метеорология» (кн. 1—3), первые наброски малых естественно-научных сочинений и ***«О душе»***. К этому же периоду, вероятно, относится совместная работа с Теофрастом по описанию 158 государственных устройств («Политий») греческих полисов и утраченное описание негреческих обычаев и установлений, «Политика» (кн. 1, 7 — 8), эксцерпты из «Законов» Платона. 2-й афинский период (с 334 и вплоть до смерти): «Риторика» (переработка), ***«Политика»*** (кн. 2, 5, 6, 3—4), первая философия («Метафизика», Γ, E, Z, H, Θ), «Физика» (вероятно, кн. 8), «О рождении животных», вероятно, сохранившаяся редакция малых естественно-научных сочинений и трактата «О душе», ***«Никомахова этика»***.

Философия делится Аристотелем на теоретическую (умозрительную), цель которой — знание ради знания, практическую, цель которой — знание ради деятельности, и пойетическую (творческую), цель которой — знание ради творчества. Теоретическая философия разделяется на физическую, математическую и первую (в «Метафизике» Е — «теологическую») философию. Предмет физической философии то, что существует «отдельно» (т. е. субстанциально) и движется; математической — то, что не существует «отдельно» (т. е. абстракции) и неподвижно; первой, или собственно философии (также «софия»), — то, что существует «отдельно и неподвижно». К практической философии относятся этика и политика, к пойетической — риторика и поэтика. Логика — не самостоятельная наука, а пропедевтика ко всему комплексу наук. Теоретические науки обладают ценностным приматом над практическими и пойетическими науками, первая философия — над остальными теоретическими науками.

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ. У Платона методом науки (эпистеме) была диалектика, Аристотель низвел ее до уровня вспомогательной эвристической дисциплины («Топика»), противопоставив ей в качестве строго научного метода аналитику—теорию аподиктического («доказательного») силлогизма, который исходит из достоверных и необходимых посылок и приводит к «научному знанию» — эпистеме (см. также ***Силлогистика***). Диалектический силлогизм (эпихерема) исходит из «правдоподобных», или «вероятных», посылок (ἔνδοξα — положения, которые принимаются «всеми, большинством или мудрыми») и приводит к «мнению» — докса. Эристический силлогизм (софизм; ср. «О софистических опровержениях») — ошибочное или исходящее из ложных посылок умозаключение. Аподиктика Аристотеля (теория доказательства изложена во 2-й «Аналитике») как дедуктивно-аксиоматический метод имеет своей порождающей моделью геометрическое доказательство и заимствует ряд существенных терминов («доказательство», «начала», «элементы», «аксиомы») из геометрии. Высшие принципы (***архе***) научно-философского знания недоказуемы и познаются непосредственно интеллектуальной интуицией (***нус***) либо (отчасти) — путем индукции (эпагоге). Основополагающее значение имеют оппозиции «общее — единичное» и «первичное — вторичное»; единичное (и вообще «более близкое» к чувственной явленности) «первично для нас», «вторично по природе»; общее (в т. ч. «причины» и «начала») «вторично для нас», но «первично по природе». «Знать» (ἐπίστασθαι, εἰδέναι) для Аристотеля означает «знать первые причины, или элементы» вещи, «всякое научное знание есть знание об общем», эпистеме о единичном невозможна. Т. о., универсалии (прежде всего четыре причины) структурируют хаос «слитных» впечатлений и, разлагая чувственную «целостность» на «элементы», делают ее впервые познаваемой. Вопреки Платону, знание универсалий не врождено. Они постепенно «усматриваются» (как в онто-, так и в филогенезе, в т. ч. и в истории философии) через ступени познания: ощущение — память — опыт (эмпирия) — наука. Порядок «Физика» — «Метафизика» в дошедшем до нас курсе лекций (от «первичного для нас» к «первичному по природе») имитирует этот процесс как педагогически целесообразный, хотя «более научным» (Top. 141b16) всегда будет познание, исходящее из универсалий.

МЕТАФИЗИКА. Предмет «первой философии» в дошедшем до нас своде метафизических трактатов раздваивается, соответственно следует различать два варианта метафизики. «Общая» метафизика в отличие от частных наук, «отсекающих» для себя определенную часть бытия, изучает «сущее, поскольку оно — сущее, и его атрибуты сами по себе», а также высшие принципы (архе), или «причины» бытия (схоластическая metaphysica generalis). Частная метафизика (схоластическая metaphysica specialis; у Аристотеля — «теологическая философия») изучает особый вид бытия — «неподвижную субстанцию», или «неподвижный вечный первый двигатель». Соотношение этих двух вариантов — ключевая проблема интерпретации «Метафизики» и предмет острых дискуссий; генетической теории В. Йегера (точка зрения которого поддержана в капитальном труде C.-H. Chen, 1976) противостоит унитарная точка зрения, либо подчиняющая онтологическую проблематику «теологической» (G. Reale, J. Owens и др., см. лит. к ст. ***«Метафизика»***), либо рассматривающая «теологию» как частный аспект общей онтологии. Сама формула «сущее, поскольку оно — сущее» (τὸ ὄν ᾗ ὄν) истолковывается по-разному: либо как трансцендентное «сущее в себе» (то же, что «неподвижная субстанция» — Ph. Merlan), либо как абстрактное «сущее вообще», т.е. понятие чистого бытия (S. Moser). В основе онтологии Аристотеля лежат: 1) категориальный анализ сущего (τὸ ὄν), или учение о бытии-чем; 2) каузальный анализ субстанции (οὐσία); 3) учение о возможности и действительности, или теория еще-не-бытия. Учение о категориях (κατηγορία — «предикат») имеет двойственный логико-онтологический характер, основываясь на семантической классификации предикатов сущего (выступающих терминами в суждении). Аристотель рассматривает также категориальный анализ как классификацию значений связки «есть»: «сколько значений связки «быть», столько обозначаемых ею видов сущего» (Met. 1017a23). В гл. 4 «Категорий» Аристотель устанавливает 10 семантических классов предикатов: сущность, количество, качество, отношение, место, время, состояние, обладание, действие, страдание. Только 1-я категория указывает сферу субстанциально сущего, все остальные — сферу акциденталь но сущего. Напр., предикат «белый» сказывается о «человеке» как о своем «подлежащем» (ὑποκείμενον), но не наоборот. «Подлежащее» на логическом уровне выступает как «субъект» предикатов, на онтологическом — как «субстрат», которому имманентны денотаты этих предикатов. Гетеропредикативность, т. о., оказывается показателем несубстанциальности: так Аристотель избавляется и от платоновской идеи качества («белизна»), и от гипостазирования «математических предметов». 1-я категория тоже предикативна («Сократ — человек»), но, она автопредикативна (для нее «сказываться о чем» не означает «быть в чем»): в 5-й гл. «Категорий» Аристотель отличает сущность-подлежащее («определенный человек» — индивид), или «первую сущность», от предикативной, или «второй», сущности («человек» — вид, «животное» — род), но в Z «Метафизики» термин «первая сущность» применяется именно к чистому ***эйдосу***. Различие между конкретной сущностью (также «составная сущность») и сущностью-эйдосом можно передавать как «субстанция и сущность» (лат. substantia и essentia). Для чистой сущности Аристотель изобрел специальный термин τὸ τί ἦν εἶναι (quidditas, essentia) — «чтойность». Субстанция есть «вот это нечто» (τόδε τι); чистая сущность, или эйдос (вид), обозначает не «обособленный» предмет, а качественную определенность вещи.

Каузальный анализ нацелен уже не на все сущее, а только на субстанциально сущее: он устанавливает «начала» (архе), или «причины субстанции» (ἀρχαὶ τῆς οὐσίας). Таких «причин» четыре: 1) форма (эйдос, морфе), или «чтойность», или сущность (essentia); 2) материя («то, из чего»), или субстрат; 3) источник движения, или «творящее» начало, и 4) цель, или «то, ради чего». Фундаментальной является оппозиция ***формы и материи***; движущая, формальная и целевая причины могут совпадать (особенно в биологической сфере). «Форма» Аристотеля — это платоновская идея (эйдос), превращенная из трансцендентного первообраза (парадигмы) в имманентный принцип вещи. Вопреки Платону, эйдос не существует как «одно помимо множества» индивидов, эйдосом (видом) которых он является, но «сказывается о множестве» (предикативность как показатель несубстанциальности). Однако этот общий предикат не есть только слово — он имеет объективный коррелят, существующий не «помимо множества», а «во множестве» (universalia in re). Материя есть чистая возможность, или потенция (δύναμις), вещи, форма — осуществление (энергия, ***энтелехия***) этой потенции (см. ***Акт и потенция***). Форма делает материю действительной, т.е. осуществленной в конкретную вещь, или «целостность». Движение, или процесс (кинесис), понимается как переход от возможности к действительности — этим тезисом Аристотель вносит в онтологию идею развития: различение актуально и потенциально сущего родилось из анализа «становления» (генесис), которое у Платона жестко противопоставлялось бытию (οὐσία). «Сущее актуально всегда возникает из сущего потенциально под действием сущего актуально» (Met. 1049b24). Для космоса в целом таким актуальным первоначалом (одновременно движущей, формальной и целевой причиной) должен быть бог, или неподвижный перводвигатель—чистая энергия, не сопряженная ни с какой материальностью или потенциальностью, сам себя мыслящий ум (нус), запредельный космосу, существующий не во времени, а в вечности (***эон***) и в акте непрерывного и моментального творения осуществляющий все космические потенции как объект ***эроса***, к которому все стремится как к высшей цели.

«ФИЗИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ», или «наука о природе», занимает у Аристотеля доминирующее положение по объему и детальности разработки: от абстрактных «принципов природы» и теории движения («Физика») через космологию, теорию элементов («О небе», «О возникновении и уничтожении») и «Метеорологию» к психологическому трактату «О душе» и биологическим работам. Основные принципы натурфилософии Аристотеля: 1) финитизм: невозможность актуально существующей бесконечной величины — отсюда конечность Вселенной; запрет бесконечных причинно-следственных цепей — отсюда идея перво-двигателя; 2) телеологизм («бог и природа ничего не делают напрасно») — обратная сторона финитизма (греч. τέλος — и «конец», и «цель»); 3) квалитативизм — отсюда постоянная полемика против квантификации физики у пифагорейцев и Платона и редукции чувственных качеств у атомистов (неприменимость математики к изучению природы — Met. A 3, 995a14—17); 4) дуализм подлунного мира четырех элементов и надлунного мира ***квинтэссенции***, отменяющий всеобщность физических законов; 5) концепция иерархической лестницы природы, в которой каждая высшая ступень имеет и ценностное превосходство над низшей (что не мешало Аристотелю находить «нечто прекрасное» и божественное в изучении эстетически безобразных животных — De part. an. I 5, 645a17 слл.); эстетическая мотивировка «совершенства» круговых движений светил, сферичности космоса и т. д.; 6) антикосмогонизм (Аристотель видел свою заслугу в том, что он первым перестал «порождать Вселенную» — «О небе» II, 2) и переориентация с генетического объяснения на структурно-имманентный анализ.

ЭТИКА И ПОЛИТИКА образуют единый комплекс «философии о человеческом», занимающейся сферой практической деятельности и поведения. Генетической концепции В. Йегера, согласно которой этическая мысль Аристотеля в своем развитии прошла три фазы (платоновская — «Протрептик», теономная концепция «Евдемовой этики», рационализм и эмпиризм «Никомаховой этики»), противостоит унитарная точка зрения, исходящая из единства этической концепции Аристотеля (Готье, Дюринг и др.). Этика имеет дело с «правильной нормой» (ὀρθὸς λόγος) поведения, которая обусловлена социальными особенностями и не может как быть дедуцирована подобно положениям теоретических наук, так и претендовать на всеобщность. В «Никомаховой этике» Аристотель — классический представитель ***евдемонизма***: высшее благо человека определяется как «счастье» (эвдемония). Однако это не гедонистический, а «аретологический» эвдемонизм (***арете*** — «добродетель», собственно «добротность», «дельность», функциональная пригодность — Eth. Nic. 1106a22). Счастье состоит в деятельности души по осуществлению своей арете, причем, чем выше в ценностном отношении арете, тем полнее достигаемая при этом степень счастья (наивысшая степень эвдемонии достигается в «созерцательной жизни» — занятиях философией). Аристотель далек от стоического культа самодостаточной добродетели и идеала абсолютной внутренней свободы: для беспрепятственного осуществления своей арете необходимы (хотя и недостаточны) некоторые внешние блага (здоровье, богатство, общественное положение и т. д.). Добродетели, осуществляемые в разумной деятельности, делятся на этические и диано-этические (интеллектуальные). Этическая арете — «середина между двумя пороками» (метриопатия): мужество — между отчаянностью и трусостью, самообладание — между распущенностью и бесчувственной тупостью, кротость — между гневливостью и невозмутимостью и т. д. Сущность дианоэтической добродетели — в правильной деятельности теоретического разума, цель которой может быть теоретической — отыскание истины ради нее самой либо практической — установление нормы поведения. «Политические» взгляды Аристотеля («политическое искусство» (πολιτικὴ τέχνη) охватывает область права, социальных и экономических институтов; в широком смысле включает в себя «этику») продолжают сократо-платоновскую аретологическую традицию, однако отличаются от Платона большей гибкостью, реалистичностью и ориентированностью на исторически сложившиеся формы социально-политической жизни греков, что, в частности, объясняется теорией «естественного» происхождения государства (подобно живым организмам): «очевидно, что полис принадлежит к естественным образованиям и что человек от природы есть политическое животное» (Pol. 1253a9 сл.). Поэтому государство не подлежит радикальным искусственным переустройствам:

так, платоновский проект упразднения семьи и частной собственности насилует человеческую природу и не реален. Генетически семья предшествует сельской общине, сельская община — городской (полису), но в синхронном плане полис (государство) как высшая и всеобъемлющая форма социальной связи, или «общения» (койнония), первичен по отношению к семье и индивиду (как целое первично по отношению к части). Конечная цель полиса, как и индивида, состоит в «счастливой и прекрасной жизни»; основной задачей государства оказывается воспитание (пайдейя) граждан в нравственной добродетели (арете). «Желательный» государственный строй («Политика», кн. 7—8) может быть охарактеризован как «аристократия» в изначальном смысле слова («правление лучших» — Pol. 1293b5 слл.). Сословная дифференциация социальных функций (Платон) заменяется возрастной: в молодости граждане идеального полиса выполняют военную функцию, в старости — собственно политическую («совещательную»), физический труд (земледелие, ремесло) и торговля — удел рабов, отличительный признак свободного гражданина — «схоле», досуг, необходимый для реализации эвдемонии в эстетической или умозрительной деятельности. Рабство, по Аристотелю, существует «от природы», отношение «раб — господин» — такой же необходимый элемент структуры полиса, как «жена — муж» в семье; рабами должны быть негреки, «варвары». Исходя из учения о «середине» (μεσότης), Аристотель выдвигает в качестве условно-образцового государственного устройства, легче всего реализуемого для большинства полисов в реальных условиях, «политик» (смешение олигархии и демократии), в которой поляризация бедных и богатых снимается преобладанием зажиточных средних слоев.

В целом свойственный Аристотелю систематизм и энциклопедический охват действительности сочетаются в то же время с противоречивой неясностью в решении ряда кардинальных проблем его философии. Сюда относятся: ожесточенная полемика против реальности платоновских эйдосов — и признание нематериальных, вечных эйдосов (видов) природных существ; соотношение между внекосмическим перводвигателем и «естественными» движениями элементов и др. Созданный Аристотелем понятийный аппарат до сих пор пронизывает философский лексикон, равно как самый стиль научного мышления (история вопроса, «постановка проблемы», «аргументы за и против», «решение» и т. д.) несет на себе печать Аристотеля. См. ***Аристотелизм***.

Соч.: лучшие издания греч. текста отдельных трактатов в сериях: Oxford Classical Texts и Collection G. Bude (P.); рус. пер. — *Аристотель.* Соч. в 4 т., под ред. В. Ф. Асмуса, З. Н. Микеладзе, И. Д. Рожанского, А. И. Доватура. М., 1975—84; Афинская полития, пер. С. И. Радцига. М.—Л., 1936; О частях животных, пер. В. П. Карпова. М., 1937; О возникновении животных, пер. В. П. Карпова. М.—Л., 1940; Риторика, кн. 1—3, пер. Н. Платоновой. — В сб. Античные риторики. М., 1978; Риторика, кн. 3, пер. С. С. Аверинцева. — В сб. Аристотель и античная литература. М., 1978, с. 164—228; История животных, пер. В. П. Карпова, предисл. Б. А. Старостина. М., 1996.

Лит.: *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики, пер. с англ. М., 1959; *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960; *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963 *(библ.)*; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Визгин В. П.* Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М, 1982; *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986, с. 84—130; *Чанышев А. Н.* Аристотель. М., 1987; *Фохт Б. А.* Lexicon Aristotelicum. Краткий лексикон важнейших философских терминов, встречающихся в произведениях Аристотеля. — «Историко-философский ежегодник-97». М., 1999, с. 41—74; *Kappes M.* Aristoteles-Lexicon. Paderborn, 1894; *Bonitz H.* Index Aristotelicus. B., 1955; *Jaeger W.* Aristoteles. Grundlegung einer Gesehichte seiner Entwicklung. B., 1955; Symposium Aristotelicum, 1—7-, 1960—1975; *Cherniss H. F.* Aristotle's criticism of Pluto and the Academy. N. Y., 1964; *Düring I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. 1957; *Idem.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Hdlb., 1966; Aristoteles in der neueren Forschung, hrsg. v. P. Moraux. Darmstadt, 1968; Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast, hrsg. v. I. Düring. Hdlb., 1969; *Le Blond J. M.* Logique et methode chez Aristote. P., 1970; Ethik und Politik des Aristoteles, hrsg. v. F.-P. Hager. Darmstadt, 1972; *Chroust A. H.* Aristotle, New light on his life and on some of his lost works, v. 1—2. L., 1973; Frühschriften des Aristoteles, hrsg. v. P. Moraux. Darmstadt, 1975; *Leszl W.* Aristotle's conception of ontology. Padova, 1975; *Chen Ch.-H.* Sophia. The science Aristotle sought. Hildesheim, 1976; *Brinkmann K.* Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik. B.—N. Y., 1979; Metaphysik und Theologie des Aristoteles, hrsg. v. F.-P. Hager. Darmstadt, 1979; *Edel A.* Aristotle and his philosophy. L., 1982; A New Aristotle Reader, ed. J. L Ackrill. Oxf., 1987; *Wedin M.* Mind and Imagination in Aristotle. New Haven, 1988; *Gill M. L.* Aristotle on Substance: The Paradox of Unity. Princeton, 1989; The Cambridge Companion to Aristotle, ed. J. Barnes. Cambr., 1995; *Cleary J. J.* Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics. Leiden, 1995; *Fine G.* On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms, 1995.

А. В. Лебедев

АРИСТОТЕЛЬ ИЗ МИТИЛЕНЫ (Ἀριστοτέλης ὁ Μιτυληναῖος) (2-я пол. 2 в. до н. э.) — греческий философ-перипатетик, учитель ***Александра Афродисийского***. Об Аристотеле упоминает Гален как об одном из самых влиятельных современных перипатетиков («О нравах», 108.12 Dietz., трактат датируется 190). Вероятно, к его учению восходит пассаж о «внешнем уме» (νοῦς θύραθεν) из Александра Афродисийского (Mant. 110.4 — 112.5 Brans), ранее приписываемый ***Аристоклу*** из Мессены. Предполагается также, что Аристотель комментировал трактат «О небе» (ср. Simpl. In De Caelo 153, 19—154, 5, где приводится обширная цитата из комментария Александра с доказательством того, что круговому движению не противоположно никакое другое, и имеется указание на Аристотеля — учителя Александра).

Лит.: *Accanio P.* Alessandro di Afrodisia e Aristotele di Mitilene.— «Elenchos», 1985, 6, p. 67—74; *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. 2. B., 1984, S. 399—405; *Idem.* Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias. —«Archiv für Geschichte der Philosophies», 1967, 49, S. 169-182.

А. А. Столяров

АРИСТОТЕЛЯ КОММЕНТАТОРЫ (античные). В статье рассмотрена прежде всего комментаторская традиция 1 в. до н. э. — 6 в. н. э. и комментарии, изданные в серии Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG). О комментаторах сирийских, арабских, византийских, средневековых латинских и еврейских см. ***Аристотелизм***.

ГРЕЧЕСКИЕ КОММЕНТАТОРЫ. Объем сохранившихся греческих комментариев на Аристотеля больше, чем любой другой корпус текстов, дошедших до нас от античности. Тексты эти имеют важное значение 1) как необходимое пособие

для изучения философии Аристотеля; 2) как оригинальные авторские сочинения, несмотря на подчеркнутую традиционность жанра школьного комментария; 3) как доксографический источник — в комментариях часто приводятся фрагменты сочинений авторов от 6 в. до н. э. до 6 в. н. э., и только благодаря комментаторам Аристотеля многие античные философы (в первую очередь, досократики) нам известны не по одним лишь именам. Комментарии явились важным связующим звеном между античной философией и средневековой схоластикой. Первые комментарии были составлены учеником Аристотеля ***Евдемом Родосским*** (на «Физику» и некоторые логические сочинения), однако становление и развитие комментария как особого философского жанра связано с изданием сочинений Аристотеля в 1 в. до н. э. ***Андроником Родосским***. Первый издатель Аристотеля стал и первым его комментатором, за которым последовали поколения других. Сохранилась сравнительно небольшая часть текстов, созданных в рамках этой богатейшей традиции.

Комментарии, изданные в серии CAG (звездочками помечены неполностью сохранившиеся): на ***«Категории»*** — Порфирий, Дексипп, Аммоний, Симпликий, Олимпиодор, Филопон, Элиас и Аноним (XXIII. 2); на «Об истолковании» — Аммоний, Стефан; на «Первую Аналитику» — Александр*, Аммоний*, Филопон; на «Вторую Аналитику» — Фемистий, Филопон, Евстратий*, Аноним (XIII. 3); на ***«Топику»*** — Александр; на «О софистических опровержениях»: Михаил, Аноним (XXIII. 4); на «Риторику» — Стефан Византийский и Аноним (XXI. 2); на ***«Физику»*** — Фемистий, Симпликий, Филопон; на ***«О небе»*** — Симпликий; на «О возникновении и уничтожении» — Иоанн Филопон; на «Метеорологику» — Александр, Олимпиодор, Филопон*; на ***«О душе»*** — Фемистий, Филопон*, Стефан*, Псевдо-Симпликий; на психологические сочинения (parva naturalia) — Александр («О чувственном восприятии»), Михаил Эфесский и Софоний («О памяти», «О сне и бодрствовании», «О способности прорицать во сне»), Софоний — также «О сновидениях»; на сочинения по биологии — Филопон («О возникновении животных»), Михаил Эфесский («О частях животных», «О движении животных», «О возникновении животных»); на ***«Метафизику»*** — Александр*, Сириан*, Асклепий*, Михаил Эфесский (?)*; на ***«Никомахову этику»*** — Аспасий*, Адраст (?) *, Евстратий*, Михаил Эфесский*, Аноним* (XX), Гелиодор из Прусы.

Античных комментаторов Аристотеля можно разделить на две большие группы: комментаторы-перипатетики (вершина традиции— ***Александр Афродисийский***) и комментаторы-неоплатоники (вершина традиции — ***Симпликий***).

Комментаторы-перипатетики (1 в. до н. э. — 2 в. н. э). В начальный период интерес комментаторов был сосредоточен гл. о. на логических сочинениях Аристотеля, и прежде всего на «Категориях», которые комментировали ***Андроник***, ***Аристон Александрийский***, ***Боэт Сидонский-перипатетик*** (все— 1 в. до н. э.), ***Аспасий***, ***Адраст Афродисийский*** и ***Гермин*** (2 в. н. э.). Постепенно в круг комментируемых текстов были включены все главные сочинения Аристотеля (одними из последних — «Метафизика» и «О душе»). От раннего периода частично сохранились лишь комментарии на «Никомахову этику» Аспасия и Адраста Афродисийского. Первые полные комментарии (на «Топику» и «Метеорологику») дошли от ***Александра Афродисийского***, ставшего для последующей традиции комментатором как таковым, на которого часто ссылались без упоминания имени: ὁ ἐξηγητής. Вероятно, имея в виду Александра ***Фемистий*** полагал, что комментаторская работа успешно завершена, и теперь остается адаптировать достигнутые результаты к задачам школьного образования и составлять учебные парафразы (Them. In An. Post. 1, 2—12). В целом для периода характерна установка на внутреннюю реконструкцию аристотелизма: объяснение Аристотеля «с помощью Аристотеля», представление его учения как самодостаточной системы и устранение из нее всех (действительных или мнимых) противоречий. Помимо экзегетической работы комментаторы-перипатетики также стремились развивать аристотелевское учение и пытались ответить на внешнюю критику аристотелизма так, как мог бы это сделать сам Аристотель, — но делали это не в рамках комментария (ὑπόμημα), а в рамках авторского трактата (σύγγραμμα), ср. сохранившиеся трактаты Александра Афродисийского, посвященные критике учения стоиков о судьбе и о смешении.

В этот период также были составлены несколько комментариев (все — на «Категории») вне рамок Перипата: платоником ***Евдором Александрийским***, стоиками ***Афинодором*** и ***Корнутом*** (их комментарии были скорее критическим разбором учения Аристотеля; все утрачены). Сохранился комментарий анонимного пифагорейского автора, приписавшего свой труд ***Архиту из Тарента***.

Комментаторы-неоплатоники (3—7 вв.). Ряд комментаторов-неоплатоников начинает ученик Плотина ***Порфирий***, положивший начало школьной традиции чтения Аристотеля, в первую очередь его логических сочинений, в качестве пропедевтики к Платону (в позднейший период в ***Афинской школе*** курс аристотелевской философии будут называть «малыми мистериями», в отличие от «больших мистерий» Платона). Сохранились комментарий Порфирия на «Категории» (написанный в редком для комментариев жанре диалога) и популярнейшее в дальнейшем «Введение» (Εἰσαγωγή, «Исагог») к «Категориям»; остальные его комментарии (в т. ч. на «Метафизику», «Физику» и «О душе») утрачены.

Сквозной проблемой традиции комментирования Аристотеля в неоплатонизме стал вопрос «о гармонии» учений Платона и Аристотеля. Сам Плотин подчеркивал их различие, в частности, указывая на более низкий статус категорий Аристотеля по сравнению с пятью «высшими родами сущего» Платона (ср. Enn. VI 1—3). В дальнейшем центр тяжести в вопросе о соотношении учений Платона и Аристотеля неоплатоники перенесли на демонстрацию взаимной непротиворечивости двух философских языков, применимых соответственно к миру чувственному и умопостигаемому, — Порфирий пишет «О единстве сочинений Платона и Аристотеля», ***Ямвлих*** полагает, что учение Аристотеля о категориях никак не противоречит учению об идеях Платона, такова же позиция ученика Ямвлиха Дексиппа в комментарии на «Категории». Ямвлих много комментировал Аристотеля, но все его комментарии (в т. ч. на логические сочинения и «О небе») утрачены.

Комментаторы Аристотеля Афинской школы: ***Плутарх***, ***Сириан***, ***Прокл***, ***Дамаский***. Известно о комментарии Плутарха на «О душе» (по цитатам у Иоанна Филопона и Симпликия). Его ученик и преемник Сириан комментировал, вероятно, все основные сочинения Аристотеля, но сохранился только комментарий на «Метафизику» III—IV и XIII—XIV, в котором он защищает теорию идей Платона от критики Аристотеля. Это единственный сохранившийся комментарий Афинской школы. Прокл, изучавший «малые мистерии» Аристотеля в течение двух лет, составил

комментарии на «Об истолковании» и «Аналитики». Последний схоларх афинской Академии Дамаский комментировал «Категории», «Физику», «Метеорологику» (все утрачены). Вероятно, однако, что Дамаскию принадлежит текст 1-й книги комментария на «О небе», изданного как текст Симпликия (CAG VII). Симпликий — автор самых основательных античных комментариев, которые он составлял в отличие от большинства античных комментаторов не как лекционные курсы, а как тексты для чтения. Сохранились его комментарии на «Категории» и «Физику»; в числе прочих утерян грандиозный комментарий на «Метафизику» (не сохранилось ни одного полного античного комментария на «Метафизику»); комментарий на «О душе» не принадлежит Симпликию, хотя и издан под его именем (собственный его комментарий утерян). Симпликий, учившийся у александрийца Аммония, затем переехавший в Афины и составивший все свои комментарии уже после закрытия Академии, равно принадлежит и Афинской, и ***Александрийской школе***.

Комментаторы Аристотеля Александрийской школы: ***Аммоний, сын Гермия***, ***Асклепий***, ***Олимпиодор***, ***Иоанн Филопон***, ***Элиас***, ***Давид Фессалоникийский***, Стефан Александрийский. В корпусе сохранившихся античных комментариев именно комментаторы Александрийской школы представлены лучше всего. Традиционно считается (вслед за Прехтером), что для них более характерно стремление к гармонизации учений Платона и Аристотеля с одной стороны, более близкое следование комментируемому тексту — с другой, а для комментаторов Афин — склонность к мистицизму и теургии. Однако две традиции были тесно переплетены: Аммоний, учивший в Александрии, был учеником афинянина Прокла, а учениками Аммония были Дамаский и Симпликий (впоследствии переехавшие в Афины). Аммоний известен как автор комментариев на «Категории», «Об истолковании», «Первую Аналитику» (1 кн.); запись комментария на «Метафизику» I—VII сделана учеником Аммония Асклепием и издана под его именем. Такая практика записи «с голоса» (ἀπὸ φωνῆς) учителя была достаточно распространена в школьной практике тех лет (ср. ряд комментариев Иоанна Филопона).

Методологические установки «афинян» и «александрийцев» были во многом едины, ср., напр., предложенный Аммонием в комментарии на «Введение» Порфирия список предварительных вопросов, на которые следует ответить, приступая к изучению любого сочинения: о тематике (σ' σκοπός) и «пользе» (τὸ χρήσιμον) сочинения, о его аутентичности (τὸ γνήσιον), месте в ряду прочих сочинений (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως), смысле заглавия (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς), структурном делении на главы (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις) и — к какому разделу философии относится данное произведение (ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα). Более пространный список из 10 пунктов (завершающийся вопросом «каков должен быть сам комментатор?») см. в комментарии Аммония на «Категории» (in Cat. 1, 1—12). После Аммония подобные схемы из 10 вопросов можно найти у Симпликия (in Cat. 3, 20—29), Олимпиодора, Филопона и Элиаса. Эти вопросы из комментариев на Аристотеля восходят к методологическому требованию Ямвлиха точно определять «цель» платоновского диалога и в соответствии с ней выстраивать комментарий. Элиас полагает, что эта методологическая схема разработана Проклом (in Cat. 107, 24—26).

Олимпиодор был последним язычником из ученых александрийцев, позднейшие представители школы были уже христианами: Иоанн Филопон комментировал «Категории», «Аналитики», «Физику», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологику» и «Метафизику» (последний не сохранился); в конце 6 в. Элиас и Давид комментировали гл. о. логические труды («Категории» и «Аналитику»), Стефан Александрийский известен как автор комментария на 3-ю книгу «О душе» и «Об истолковании». Ок. 610 он переехал из Александрии в Константинополь ко двору императора Ираклия, — на этом история античного комментария прекращается.

Задача представить учения Платона и Аристотеля как единую доктрину требовала решения вопроса об их «онтологической совместимости»: соотношение ***Единого*** Платона и Ума-***нуса*** Аристотеля, сотворенность и вечность космоса, смертность и бессмертие души, — эти важные для платоников вопросы приобретали дополнительную остроту для христианских авторов. В свое время Гиерокл и затем Аммоний решали проблему тварности космоса или его вечности в духе «согласия» Платона и Аристотеля через вневременное понимание мифа ***«Тимея»***: бог есть творец безначальной Вселенной. Но знаменателен спор о вечности мира, инициированный на исходе античности христианином Иоанном Филопоном, усомнившимся в ходе полемики с Проклом в постулате ex nihilo nihil, и продолженный критическим ответом Симпликия, защищавшим вместе с этим постулатом всю систему античных представлений о бытии. Эта заочная полемика выразительно зафиксировала разлом единой культурной и философской парадигмы античности.

ВИЗАНТИЙСКИЕ КОММЕНТАТОРЫ 11-12 вв. Среди комментаторов, представленных в серии CAG, есть также византийские авторы: ***Евстратий Никейский***, комментатор «Второй Аналитики» (кн. 2) и «Никомаховой этики» (кн. 1 и 6); Михаил Эфесский, комментатор «Никомаховой этики» (кн. 5,9—10), «О софистических опровержениях» и ряда психологических и биологических трактатов; утрачены его комментарии на обе «Аналитики», «Топику», «Риторику», «Физику», «О небе», «Историю животных», «Политику» (возможно, ему принадлежат книги 7—14 комментария на «Метафизику», изданные вместе с комментарием Александра Афродисийского, см. CAG I); Софоний, автор комментария-парафраза на «О душе» и Гелиодор из Прусы (вероятно, нач. 14 в.), составивший парафраз «Никомаховой этики». Наиболе важны обстоятельные комментарии Михаила, более следующего аристотелевской традиции, и Евстратия, вводящего в текст комментариев платонические, христианские и анти-исламские мотивы. Оба принадлежали к знаменитому философскому кружку византийской принцессы Анны Комниной.

РАННИЕ ЛАТИНСКИЕ КОММЕНТАТОРЫ (4-6 вв.). Первыми латинскими комментаторами Аристотеля были философы-неоплатоники и христианские богословы ***Марий Викторин*** (сер. 4 в.), который перевел «Об истолковании» и «Топику», а также комментарий Порфирия на «Категории», и ***Боэций*** (1-я треть 6 в.), которому принадлежат переводы на латынь «Органона» и комментарии на «Категории» и «Об истолковании». Кроме того, были известны переводы на латынь Фемистиевых парафраз обеих «Аналитик», выполненные Претекстатом. Можно отметить также, что еще Апулей (2 в.) изложил на латыни содержание

трактата «Об истолковании». Благодаря Боэцию латинская традиция оказалась определяющей для создания философского портрета Аристотеля для раннего средневековья.

Соч.: *Diels H.* (ed.). Commentaria in Aristotelem Graeca, editum consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borassicae, 23 vols. B., 1882—1909 [=CAG]: включает тексты (далее в хронологической последовательности) Адраста, Аспасия, Александра Афродисийского, Порфирия, Дексиппа, Фемистия, Сириана, Аммония, Прискиана, Асклепия, Филопона, Симпликия, Олимпиодора, Элия, Давида, Стефана, Евстратия, Михаила Эфесского и Софония (на греч.); *Sorabji R.* (ed.). Ancient Commentators on Aristotle. L., 1987 — (издание серии продолжается, включает английский перевод и комментарий). См. лит. к отдельным статьям.

Лит.: *Moraux P.* Aristotelismus bei den Griechen: von Andronicos bis Alexander von Aphrodisias, Bd. 1—2. B.—N. Y., 1973—84; Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence, ed. R. Sorabji. L., 1990; *Blumenthal H. J.* Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima. N. Y., 1996.

М. А. Солопова

АРИТМОЛОГИЯ — в узком смысле слова — теория разрывных функций, в широком смысле — миросозерцание, основанное на идее прерывности. Впервые понятие «аритмология» появилось у ***Н. В. Бугаева*** в его статье «Математика и научно-философское миросозерцание» и стало исходным понятием Московской философско-математической школы. Аритмология противопоставлялась ьней аналитике — теории непрерывных функций и миросозерцанию, основанному на идее непрерывности. Приверженцы аритмологии считают, что аналитическое миросозерцание в разных формах господствовало начиная с эпохи Возрождения и вплоть до кон. 19 в., когда ему на смену приходит аритмология. Аналитика связана с принципом детерминизма, с теорией эволюции в природе и теорией прогресса в обществе. Она пытается объяснить происхождение творения без Творца. Аритмология, уединяя каждое «зернышко» творения и указывая на космическую несвязность разных типов этих «зерен», возводит их конечное происхождение к Творцу. Аритмология говорит о принципиальной невключаемости свободы, выбора, цели, воли, веры, подвига, творчества в аналитические схемы. Аналитической рассудочной деятельности противостоит интуитивное озарение. В социальной сфере аналитик говорит о непрерывной эволюции, а аритмология — о мировых катастрофах, революциях, переворотах в индивидуальной и общественной жизни, о ритмической смене типов культур. Аритмология живет чувством, что «мир надтреснут» и что сквозь эти трещины видна лазурь вечности (*Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. М., 1914, с. 157). Аритмология — это чувство трагедии, совершающейся в мире, предчувствие эсхатологического конца. Эти трещины бытия есть «бездны зла», существующие лишь в человеческом аспекте. Непрерывность —иллюзорна, реальность—прерывна. Чувство надтреснутости мира и разрозненности его частей было свойственно многим мыслителям Серебряного века: ***И. О. Лосскому***, ***С. Н. Булгакову***, ***Н. А. Бердяеву***, ***В. Ф. Эрну*** и др. См. лит. к ст. ***Бугаев Н. В.***

С. М. Половинкин

АРКЕСИЛАЙ (Ἀρκεσίλαος) (315 до н. э., Питана в Эолии — 241 до н. э., Афины) — греческий философ, основатель и схоларх (с 270) Новой, или Средней (скептической), ***Академии.*** Ученик Теофраста, затем Крантора и Полемона (Diog. L. IV 29). Продолжая традицию древнеакадемической диалектики, довел до совершенства практику составления «равносильных» (ἰσοσθενεῖς) речей «за» и «против» на любую заданную тему; логическим выводом из этого был принцип воздержания от суждения (эпохе). Полемика со стоиками — вторая отличительная черта Аркксилая и созданной им Академии. Согласно Сексту Эмпирику (Adv. math. IV 150—157), возражения Аркесилая направлены гл. о. против стоического учения о «постижении» (κατάληψις), определяемом как «согласие на постигающее представление» (συγκατάθεσις τῆς καταληπτικῆς φαντασίας). Указывая на противоречивость этой концепции и невозможность рассматривать «постижение» как критерий истины, Аркесилай отрицает существование «постижения» как такового. Однако теоретическая необходимость воздержания от суждения не избавляет от принятия решений на практике: здесь критерием является (как и у стоиков) вероятное (εὔλογον) (ibid. 158). Всякое действие опирается на представление о приятном и на стремление к нему, что не расходится с принципом эпохе, который освобождает только от мнений (Plut. Mor. 1122 C, F). Т. о., положительная разработка практической этики у Аркесилая фактически построена на стоических понятиях.

Лит.: *Coussin P.* Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie. — «Revue d'Histoire de la Philosophie» 3, 1929, p. 241-276; *Gigon O.* Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie. — «Museum Helveticum», 1944, 1, S. 47-64; *Weische A.* Cicero und die Neue Akademie. Müster, 1961; *Krämer U. J.* Platonismus und hellenistische Philosophie. B.—N. Y., 1971, S. 33—54; *Levy C.* Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie; «L'ésoterisme» d'Arcesilas. — «Revue des Etudes Latines», 1978, 56, p. 335-348.

Ю. А. Шичалин

АРМИНИЙ (Arminius — латиниз. от Harmenson или Hermnszoon) Якоб (1560—1609) — голландский теолог, радикальный критик ***кальвинизма***, основатель арминианства. Арминий рано перешел в ***протестантизм***, изучал кальвинистскую доктрину в Лейдене и Женеве. С 1588 он пастор реформатской церкви в Амстердаме. Арминий приобрел широкую известность своими решительными выступлениями против учения Ж. Кальвина об абсолютном предопределении, согласно которому одни люди избраны к спасению, другие обречены погибнуть, — как несовместимого с заповедью божественной любви и справедливости. Человек, утверждал он, обладает свободой воли, позволяющей ему преодолеть последствия первородного греха, а само избрание в конечном счете определяется чувством сострадания к падшему человеку, испытываемого Богом. Арминий последовательно защищал идеи ***веротерпимости***, отвергая кальвинистское понимание церкви как органа надзора и наказания. Несмотря на резкую критику Арминия ортодоксальными кальвинистами, отождествлявшими его воззрения с пелагианством, в 1603 он становится профессором Лейденского университета и его выступления против доктрины Кальвина привлекают всеобщее внимание. Вскоре после смерти Арминия его последователи публикуют «Великую Ремонстрацию» (от позднелат. remonstrare — «заявлять», «протестовать», за что и получают наименование «ремонстранты»), которая была подана Генеральным штатам Нидерландов в 1610. Они отстаивали следующие

доктринальные принципы: Бог до сотворения мира вечным установлением благоволил через Христа спасти тех, кто ***благодатью*** Св. Духа уверовал в него, и напротив — осудить необратившихся; Христос умер не только за избранных, но за всех людей; сам человек без воздействия Св. Духа бессилен обрести спасительную веру; благодать Божья не действует неодолимо: искупление невозможно без милости Божьей, однако полностью она не гарантирует спасение, которое зависит и от свободной воли человека, способной преодолеть искушения зла. Но результатом свободной воли человека может быть и то, что уверовавшие отпадут от благодати и будут потеряны для спасения. Поскольку позиция последователей Арминия выражала интересы республиканских сил, выступавших против попыток создания теократического строя, то острая полемика по этим вопросам продолжалась в течение ряда лет. На соборе в Дордрехте (1618) взгляды ремонстрантов были осуждены с позиций ортодоксального кальвинизма, им был предоставлен выбор: либо отказаться от своих взглядов, либо удалиться в изгнание. Большинство выбрало последнее (в их числе и решительный защитник Арминия Гуго Гроций). Преследования прекратились к 1625. В 1630 в Амстердаме была открыта арминианская церковь, в 1632 при ней учреждена конфессиональная академия. Полное официальное признание последователи Арминия получили в 1795.

Хотя движение ремонстрантов ограничилось Нидерландами, оно стало значительным событием в развитии реформационных движений и ***свободомыслия*** в Европе. Образование в академии, учрежденной ремонстрантами, предполагало широкое знакомство с гуманистическими традициями и новейшими философскими концепциями. Вскоре академия стала играть роль всеевропейского центра свободомыслия и профессиональной подготовки в области теологии, философии и естествознания. В Нидерландах иммигрант Р. Декарт написал свои основные произведения, последователи Арминия приютили Дж. Локка, изгнанного из Англии, здесь же спасались от преследований многие религиозные диссиденты.

Л. Н. Митрохин

АРМСТРОНГ (Armstrong) Дэвид (род. 1926) — австралийский философ, представитель научного материализма. Создал теорию центральных состояний (нейрофизиологических состояний мозга), в которой ментальные (психические) явления трактуются как артефакты языкового описания нейрофизиологических процессов. Согласно Армстронгу, сознание есть не что иное, как мозг, который выступает в качестве посредника внешних или внутренних для организма стимулов и моторных, эмоциональных и концептуальных (идеальных) реакций человека. При этом понятие «ментальное состояние» включает то, что вызывается в человеке определенными стимулами и что в свою очередь вызывает определенные реакции. В этом отношении ментальное (психическое, духовное) неотличимо от физического (нейрофизиологического). Законы природы — отношения универсалий, но при этом универсалии превращаются у него в индивидуалии (партикулярии), ибо они в своей индивидуальности ничем не отличаются от индивидов. Закон как отношение между универсалиями есть теоретическая сущность, постулирование которой объясняет наблюдаемые явления и предсказывает новые наблюдения. Развивая позицию номинализма, он рассматривает тропы как языковое замещение универсалий.

Соч.: Материалистическая теория сознания. — В кн.: Аналитическая философия. М., 1993; A Materialist Theory of Mind. N. Y.— L., 1968; What is a Law of Nature. Cambr., 1983; Universal. An Opinionated Introduction, Boulder—San Franc. — L., 1989.

А. И. Панченко

АРНО (Arnauld) Антуан (16 февраля 1612, Париж —8 августа 1694, Брюссель) — французский богослов, философ, логик, писатель-полемист, названный в свое время «великим Арно». Происходил из семьи известного адвоката Антуана Арно, был самым младшим из его двадцати детей. Готовился к адвокатской карьере, но пожертвовал ею ради «служения Богу». В 1641 защитил докторскую диссертацию по теологии в Сорбонне и принял сан священника. Принадлежал к янсенистской общине Пор-Рояля и был фактическим ее главой. Всю свою жизнь посвятил борьбе с иезуитами, написав множество памфлетов против их трактовки христианства, религиозной практики и «ослабленной морали»: «О частом причастии» (1643), «Моральная теология иезуитов», «Письмо к знатной особе», «Второе письмо к пэру Франции» (1655) и др. В ответ иезуиты организовали настоящую травлю «великого Арно» и добились его исключения из состава теологического факультета Сорбонны (1656). Тогда Арно решил привлечь общественное мнение Франции к «порочной деятельности» всесильного ордена иезуитов, чтобы раз и навсегда сокрушить его. Пор-Рояль поручил выполнить эту задачу ***Паскалю***, в связи с чем им и были написаны «Письма к провинциалу» — антиклерикальный памфлет, всколыхнувший всю Францию и вызвавший полицейские преследования янсенистов из Пор-Рояля. Выступал Арно и против кальвинистов, чтобы отвести от янсенистов обвинения в «ереси» и спасти Пор-Рояль.

Арно, Паскаль и др. отстаивали ***свободу воли*** человека, отрицаемую протестантами, и считали возможным согласовать ее с предопределением и благодатью. Арно написал множество богословских сочинений по вопросам вероучения и католической догмы: «Церковная традиция в практике покаяния», «Непрерывность веры», «Согласование Евангелий» и др. Однако распря с иезуитами, их преследования и поддержка их позиций Людовиком XIV вынудили Арно в 1679 покинуть Францию и поселиться в Бельгии (сначала в Монсе, а затем в Брюсселе). Папа Иннокентий XI предлагал ему убежище в Риме, но Арно отказался. Он умер в изгнании, но сердце его было отправлено на родину и похоронено в загородном Пор-Рояле.

Авторитет Арно и как философа был высок, его признания: в свое время добивался ***Лейбниц***, с которым он полемизировал по вопросу о ***предустановленной гармонии***, считая его философские размышления о Боге далекими от подлинной веры. Испытав на себе определенное влияние ***Декарта*** и будучи картезианцем в гносеологии и методологии, Арно не принимал многие положения его метафизики и прислал ему свои «Возражения» (1641, рус. пер. 1994) на его «Размышления о первой философии». Арно полагал весьма опасным для склонных к неверию людей «этот чересчур свободный прием философствования, все подвергающий сомнению» («Четвертые возражения. Письмо, адресованное досточтимому мужу». — В кн.: *Декарт Р.* Соч. в 2 т., т. 2. М., 1994, с. 169). Критиковал Арно и дуализм Декарта,

не соглашаясь с его утверждением о возможности чистого, т.е. бестелесного, мышления, ибо «способность мышления представляется тесно связанной с телесными органами..., нечестивые атеисты — палачи наших душ — особенно напирают на это» (там же, с. 161). Он считал некорректной в логико-философском плане трактовку Бога у Декарта и не соответствующим действительности отрицание души у животных (там же, с. 162). Что же касается души человеческой, то далеко не все в ней осознано, как об этом думал «досточтимый муж» (там же, с. 169). И вообще «догмы Декарта» опасны для религии, ее таинств и вряд ли адекватны христианскому учению — таково резюме Арно. В полемике с ***Мальбраншем*** он написал трактат «Об истинных и ложных идеях» («Des vraies et des fausses idées», 1683), открывший многолетний спор о «видении вещей в Боге», статусе разума, природе идей и др.

Полемически заострен против схоластической логики известный учебник «Логика, или искусство мыслить» («La logique ou L'art de penser», совместно с П. Николем, 1662, рус. пер. 1991), названный «Логикой Пор-Рояля». Философской базой его является картезианская гносеология и методология («естественный свет» разума в дополнение к правилам силлогизма, приоритет интеллектуальной интуиции над дедукцией, аксиоматико-дедуктивный метод) и янсенистская идеология (правильное направление разума верой, приоритет морали перед абстрактной гносеологией, интерес к психологии познания). Если схоласты изощрялись в логико-грамматическом анализе и технике формальных приемов, имея в виду лишь правильное мышление, то Арно говорил о «естественной логике», задача которой состоит в определении стратегии реального процесса познания истины и анализе не только формальнологических, но и «естественных заблуждений» человека (см. гл. 20 «Софизмы самолюбия, личного интереса и страсти», написанную под влиянием Паскаля). Поэтому «Логика Пор-Рояля» излагается не в «безвоздушном пространстве чистой мысли», а в контексте духовной и культурно-исторической ситуации того времени. В развитие и дополнение картезианской методологии Арно включает в свою «Логику» 8 правил геометрического метода Паскаля из его сочинения «О геометрическом уме и об искусстве убеждать». Арно отличает этот «научный, или теоретический, метод» («метод композиции») от «метода решения, или изобретения», Декарта. Итак, «Логика Пор-Рояля», помимо формально-логических, включает содержательные и психологические аспекты исследования процесса познания. Совместно с К. Лансло Арно написал учебник «Грамматика общая и рациональная» («Grammaire générate et raisonnée», 1665, рус. пер. 1990, 1991). В 1667 он издал сочинение «Новые начала геометрии», в котором подвергает критике теорию определений и доказательств Евклида. Как вождь янсенистов во Франции Арно (вместе с Паскалем) сыграл главную роль в разоблачении иезуитов, породив широкое общественное движение против них, результатом чего было запрещение ордена в 1773. Большое значение в образовании имели учебники, созданные Арно, особенно «Логика Пор-Рояля», по которой учились несколько поколений французов.

Соч.: Oeuvres complétes, v. 1—43. Lausanne, 1777—81; Oeuvres philosophiques, ed. par Jules Simon. P., 1843; Е рус. пер.; Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля, пер. Н. Ю. Бокадоровой. М., 1990; Всеобщая рациональная грамматика, пер. Ю. С. Маслова. М.,1991; *Логика, или искусство мыслить*, пер. В. П. Гайдамака. М., 1991; 2-е изд. 1997.

Лит.: Lettre de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit. P., 1952; *Verga L.* Il pensiero filosofico e sciemifico di A. Arnauld. Mil., 1972; *Marin L.* La critique du discours sur la «Logique de Port-Royal» et les «Pensées» de Pascal. P., 1975; *Laporte J.* La doctrine de la grâce chez Arnauld. P., 1982.

Г. Я. Стрельцова

АРНОБИЙ (Arnobius) (ок. 260, г. Сикка, Северная Африка — ок. 327) — латинский христианский апологет. Учитель риторики в родном городе, вначале боролся с христианством, но ок. 296 заявил о принятии крещения. Известен своим апологетическим трактатом «Семь книг рассуждений против язычников» (Disputationum adversus gentes libri septem), или «Против народов» (Adversus nationes), который он написал по требованию крестившего его епископа для подтверждения своей веры. Критикуя характерное для античной культуры неоправданное превознесение возможностей человеческого разума (особенно рационализм платоников), Арнобий считал, что даже просвещенный разум не может привести человека к истине — таким проводником может стать только христианская вера. Его апология монотеизма не лишена гностико-платонических элементов: наряду с верховным Богом признаются другие божества-демиурги, одним из которых был сотворен человек; душа человека, смертная по природе, приобщаясь к Христу может получить благодатное бессмертие.

Лит.: *Micka E. F.* The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius. Wash., 1943.

О. В. Голова

АРОН (Aron) Реймон Клод Фердинанд (14 марта 1905, Рамбервиллер, Франция — 17 октября 1983, Париж) — французский социальный мыслитель и публицист. В 1928 окончил Высшую нормальную школу в Париже (где вместе с ним учились ***Ж.-П. Сартр***, П. Низан, Ж. Кангилем, А. Койре). В 1930 отправился продолжать образование в Германию. Работал ассистентом сначала в Кельнском (1930—31), а затем в Берлинском (1931—33) университетах. Главное внимание Арон уделял изучению малоизвестных тогда во Франции неокантианства, феноменологии Э. Гуссерля, работ раннего М. Хайдеггера и особенно социально-политической теории М. Вебера. В 1935 вышла первая книга Арона «Критическая философия истории», в которой анализировались взгляды ***В. Дильтея***, ***Г. Риккерта***, ***Г. Зиммеля*** и ***М. Вебера***. После прихода в Германии к власти национал-социалистов вернулся во Францию. Преподавал в Гаврском лицее (1933—34), работал секретарем Центра социальной документации Высшей нормальной школы (1934—39), преподавателем Нормальной школы в Сен-Клу (1935—39), затем профессором социальной философии Тулузского университета. С началом 2-й мировой войны был призван в армию. После оккупации Франции эмигрировал в Англию, где редактировал журнал «Свободная Франция»; регулярно публиковал «Французскую хронику» — военно-политические обзоры вишистской Франции.

После войны Арон возвратился во Францию. Некоторое время работал Директором канцелярии А. Мальро (в то время министра информации во втором правительстве Ш. де Голля). Преподавал в Институте политических исследований и Национальной школе администрации. В 1955—68 возглавлял кафедру социологии в Сорбонне, в 1968—70

работал профессором в Школе высших социальных исследований, а в 1970 возглавил кафедру социологии современной цивилизации в «Коллеж де Франс» (которой руководил до конца жизни).

Арон — действительный член Французской Академии моральных и политических наук (с 1963), почетный доктор Гарвардского, Оксфордского и др. университетов. Почетный член Американской Академии искусств и наук. С 1962 — вице-президент Всемирной социологической ассоциации.

В течение нескольких десятилетий Арон был ведущим политическим публицистом Франции. В 1946—47 писал в левой газете «Комба»; 30 лет был политическим обозревателем газеты «Фигаро» (1947—77); с 1977 и до конца жизни — ведущий сотрудник еженедельника «Экспресс» (с 1981 — председатель редакционного комитета). В 1978 основал и возглавил журнал «Комментер» — ведущий орган праволиберальной философской и политической мысли Франции.

Основные работы Арона посвящены проблемам философии истории, анализу социокультурных и политических противоречий современных индустриальных обществ. Занимался также проблемами эпистемологии и методологии исторического познания. В ранних работах он находился под влиянием баденской школы неокантианства (в первую очередь благодаря своему учителю — Л. Брюнсвику), феноменологии ***Э. Гуссерля*** и политической философии М. Вебера. Увлекался также марксизмом (к которому, по его собственным словам, «охладевал по мере изучения экономики»), поддерживал дружеские отношения с Ж.-П. Сартром. Однако уже в работе «Опиум интеллигенции» (1955) резко выступил против французских интеллектуалов, некритично поддерживающих «реальный социализм» в СССР. Арон полагал, что в среде левой западной интеллигенции (начинавшей с экзистенциализма, антифашизма и прошедшей школу марксизма) ныне должно пройти четкое принципиальное размежевание между теми, «кто всего лишь не отрицает существования лагерей в СССР, и теми, кто разоблачает эти лагеря». Противник тоталитаризма Арон активно выступал против не только «просоветских» симпатий Сартра, но и «нейтралистской» позиции ***М. Мерло-Понти*** (называвшего себя «а-коммунистом» и провозгласившего тезис: «Если марксизм ложен, то история теряет смысл»). В работе «La Révolution introuvable» (1968) Арон продолжил атаку на левых интеллектуалов, резко выступив против их поддержки «студенческой революции» 1968.

В противоположность популярному во Франции «антиамериканизму» Арон считал США «детищем европейского либерализма», выступал твердым сторонником присутствия США в Европе и западного военно-политического альянса, видя в этом противовес тоталитарной экспансии СССР в Восточной Европе.

В 1960—70-е гг. Арон выступил одним из создателей и главных теоретиков концепции деидеологизации (наука выступает у него как альтернатива партийным идеологиям), а также теорий «мондиализации» и единого индустриального общества. По его мнению, западная (демократическая) и советская (авторитарно-идеократическая) модели являются лишь различными модификациями одного и того же универсального новейшего социального типа. При этом, однако, в отличие от сторонников идеи конвергенции (постепенного слияния капитализма и коммунизма), Арон настаивал на неизбежности «демистификации» и поглощения идеологизированного социализма более научно-рациональным и эффективным капитализмом.

В последние годы жизни в его либеральных представлениях о закономерностях исторического развития появились элементы социального пессимизма: прогресс науки и техники, по его мнению, порождает социальные идеалы (в первую очередь идеал свободы), которые сам же мешает воплотить. В конфликте между ценностями демократии (свобода, равенство, автономия личности) и императивами индустриального общества (централизация, иерархизация, субординация, дисциплина) Арон видел главную причину нестабильности современной цивилизации.

Соч.: Introduction à la philosophie de l'histoire. P., 1938; L'opium des intellectuels, P., 1955; Le développement de la société industrielle et la stratification sociale. P., 1956; Paix et guerre entre les nations. P., 1962; Dix-huit leçons sur la societe industrielle. P., 1963; Essai surles libertés. P., 1965; Les desillusions du progrés. P., 1969; Memoires. P., 1983; в рус. пер.: Демократия и тоталитаризм. М., 1993; Пристрастный зритель. М., 1992; Этапы развития социологической мысли. М., 1993.

А. А. Кара-Мурза

АР-РĀЗӢ – см. ***Рāзӣ***.

АРСЕНЬЕВ Николай Сергеевич [16 (28) мая 1888, Стокгольм — 18 декабря 1977, Нью-Йорк] — русский философ-культуролог, историк религии. Родился в дворянской семье, сын дипломата. Школьное образование получил в Московском лицее; испытал огромное влияние ***С. Н. Трубецкого*** и атмосферы русского религиозно-философского ренессанса нач. 20 в. В Московском университете (1905—10) учился уже со сложившимся мировоззрением, которое определял как философию сердца. Арсеньев активно посещал философские кружки и салоны: Психологическое общество, Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева, «Кружок ищущих духовного просвещения». В 1910—12, после оставления для подготовки к профессорскому званию, учился в университетах Мюнхена, Фрейбурга и Берлина, сдал магистерские экзамены и в 1914 избран доцентом Московского университета. В 1918—19 профессор Саратовского университета. В 1919 дважды арестовывался. В 1920 эмигрировал. Профессор Кенигсбергского (с 1921) и православного факультета Варшавского (1926—38) университетов. В 1944 переехал в Париж, преподавал в Сорбонне. С 1948 работал в Св.-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. Видный участник экуменического движения, был приглашен в качестве наблюдателя на II Ватиканский собор.

Большинство сочинений посвящены истории религиозно-мистических движений в античности и христианстве («В поисках Абсолютного Бога». М., 1910; «Плач по умирающем Боге». М., 1912; «Платонизм любви и красоты в литературе эпохи Возрождения». — «Журнал Министерства народного просвещения». 1913, январь и февраль). История духовных поисков человечества — это непрерывное искание реального, «подлинного бытия» («Жажда подлинного бытия». Берлин, 1922), это жажда Христа. Воплощенное Слово Божие есть центр истории мира. К нему сходятся и от него расходятся все лучи. В Логосе исполняются все обетования Божий, в нем осуществляется план Божий, раскрывается и входит в мир воплощенная Любовь Божия — основоположный закон бытия всего мира.

Соч.: О современном положении христианства. Варшава, 1927; О литургии и таинстве Евхаристии. Париж, 1928; Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart. Mainz, 1929; Эллинский мир и христианство. Варшава, 1933; Из жизни Духа. Варшава, 1935; Из русской культурной и творческой традиции. Франкфурт-на-Майне, 1959; Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959; О Жизни Преизбыточествующей. Брюссель, 1966; Единый поток жизни. К проблеме единства христиан. Брюссель, 1973; О красоте и мире. Мадрид, 1974.

Лит.: *Плетнев Р. Н.* С. Арсеньев. — В сб.: Русская религиозно-философская мысль 20 в. Питсбург, 1975; *Филонова Л. Г.* Николай Сергеевич Арсеньев. — В кн.: Русские философы. М., 1993; *Хализев В. Е.* Арсеньев как философ, культуролог и литературовед. — «Литературное обозрение», 1994, № 1—2.

А. И. Абрамов

АРТЕМИЙ ТРОИЦКИЙ — игумен, русский религиозный публицист 16 в. Мирское имя и происхождение неизвестны. Постриг принял, вероятно, в Псково-Печерском монастыре, подвизался в Порфирьевой пустыни на Белоозере. В 1551 по царскому повелению поставлен в игумены Троице-Сергиева монастыря. В следующем году оставил монастырь и возвратился в Порфирьеву пустынь. За «потворство еретикам» и нестяжательскую позицию осужден соборным судом 1553 и в 1554 сослан в Соловецкий монастырь, откуда бежал в Литву, где умер около 1570. Автор 16 посланий Ивану Грозному, Андрею Курбскому и др. адресатам, в которых обсуждаются различные богословские и философские проблемы, ведется полемика с лютеранством и кальвинизмом. Взгляды Артемия сложились под влиянием святоотеческой литературы, исихазма, ***Нила Сорского***, ***Максима Грека***. Мало значения придавая внешнему благочестию, считал главным для христианина следовать евангельской заповеди любви к Богу и ближнему. Заблуждение еретиков, отрицавших догмат о Св. Троице, считал «ребячьим мудрствованием». Большое внимание уделял «книжному учению» и «разуму божественных писаний». Процесс познания считал бесконечным: «премудрости путешествию нет конца». Ложное мудрствование стремящегося к самоутверждению ума отделял от истинного знания. Через «смиренную мудрость» человек восходит к горней Премудрости, для чего необходимы сосредоточение духовных сил, оздоровление души и тела. Идеал возвышенного существования видел в скитском уединенном житии. В человеке выделял плотское («преестество»), душевное («естество»), духовное («вышеестество») начала. Современную ему эпоху описал как «время плача». Оказал заметное влияние на ***нестяжательство*** и недогматическое мышление на Руси.

Соч.: Послания старца Артемия 16 в. — «Русская историческая библиотека». СПб., 1878, т. 4.

Лит.: *Садковский С.* Артемий, игумен Троицкий. М., 1892; *Вилинский С. Г.* Послания старца Артемия. Одесса, 1906; *Зимин А. А.* И. С. Пересветов и его современники. М., 1958; *Mainka R.* Der Konflikt des Starzen Artemij mit der russisch-orthodoxen Kirche.— «Ostkirchische Studien», 1966. Bd. 15.

М. Н. Громов

АРТХА (санскр. artha — цель, смысл, польза, выгода) — многозначный термин индийской культуры, означающий и одну из четырех целей человеческого существования (см. ***Пурушартха***), признаваемую всеми индийскими философами и включавшую прежде всего материальное благоустройство, богатство и прибыль, но также эрудицию и успех в мирской жизни в широком смысле. С артхой была соотнесена литературная традиция, включавшая в первую очередь знаменитый трактат ***«Артхашастра»***, посвященный государственному управлению, экономике и политике (ср. наука правильного поведения нитишастра). Хотя общепринятое индуистское мнение отстаивало приоритет ***дхармы*** перед артхой, как и перед ***камой***, теоретики «Артхашастры» утверждали, что дхарма и кама основываются на артхе (I. 7); даже знаменитый комментатор «Законов Ману» Медхатитхи (в толковании к VIII. 26) считал, что царю в случае вынужденного выбора между следованием дхарме и большими потерями для артхи предпочтение следует отдать второй. Артха трактовалась, однако, не только как одна из человеческих целей, но и как реализация их всех в целом и в этом смысле идентифицировалась в качестве пурушартхи как таковой. В «Камасутре» артха, дхарма и Кама — три разновидности артхи, благодаря чему целое как бы отождествляется с одной из своих частей (VI. 6.5). В «Артхашастре» артха также интерпретируется как «общий успех», в котором как бы «сливаются» архта, дхарма и кама (IX. 7) и указывается, что реально существует лишь оппозиция пользы и вреда. Для составителей «Артхашастры» характерна типичная для индийского менталитета игра с формальными характеристиками объектов. Различаются: 1) выгода, связанная с пользой; 2) выгода, ни с чем не связанная; 3) выгода, связанная с вредом; 4) вред, связанный с пользой; 5) вред, ни с чем не связанный; 6) вред, связанный с вредом («вред в квадрате»).

В. Г. Шохин

АРТХА-КРИЯ-КАРИТВА (санскр. artha-kriyā-kāritva, букв. свойство быть задействованным при совершении целесообразных действий) — буддийское определение свойства эмпирической реальности. В школе йогачара реальность вещей окружающего мира разъяснялась как их способность быть предметами целесообразной деятельности или воздействовать на наши органы чувств. Для буддистов эмпирический мир не обладает подлинной реальностью: в действительности существуют дхармы, а человек видит вещи и себя. Мир вещей человеку может быть дан двояким образом: через чувства в настоящий момент (тогда в определенном смысле можно говорить о реальных вещах — об эмпирически, относительно реальных) и через мышление во все остальные (тогда мы имеем дело не с реальными вещами, а с мысленными конструкциями). Напр., огонь, который жжет и на котором можно готовить пищу, реален, а огонь, который мы мыслим, не реален, потому что не жжет и на нем нельзя готовить.

Н. А. Канаева

АРТХАПАТТИ (санскр. arthāpatti — вхождение в предмет) — источник знания (прамана), признаваемый независимым в мимансе и веданте. У Шабарасвамина в «Мимансасутрабхашье» артхапатти — допущение единственно возможного объяснения проблемной ситуации. Классический пример: видя, что Дэвадатта не ест днем, но поправляется, мы приходим к убеждению, что он ест ночью (I. 1.5). Другой популярный пример: зная, что Чайтра жив, но не дома, однозначно предполагают, что он вне дома. Осознавая близость артхапатти к другим источникам знания, мимансаки позаботились об аргументации: артхапатти — необычное умозаклю-

чение, ибо между нахождением вне дома и существованием как таковым нет такой же необходимой связи (ср. ***Вьяпти***), как между дымом и огнем. Различались два вида артхапатти — объяснение воспринимаемого факта (случай с Дэвадаттой) и смысла услышанных слов (слово «сожмите» в определенном контексте однозначно предполагает «губы»).

В. К. Шохин

«АРТХАШАСТРА» (санскр. Arthaśāstra — «Наука о пользе») — сводный трактат по науке управления, традиционно приписываемый министру-мудрецу Каутилье, но реально унифицированный в первые века новой эры. Основное содержание «Артхашастры», включающей 15 разделов, составляют проблемы административной структуры государства, экономики и финансов, судопроизводства, ведения войны. Как теоретический трактат «Артхашастра» базируется на общих принципах «науковедения», развиваемых во вступительной части (раздел I, глава 2). Критерий науки как таковой (шастра) — познание закона и пользы. Основных наук четыре: Три Веды, наука о хозяйстве, наука о самом управлении и философия (анвикшики). Последней придается статус метанауки, исследующей посредством логической аргументации предметы трех остальных наук: соответственно должного и недолжного, пользы и вреда, правильной и неправильной политики. Последний раздел «Артхашастры» — перечень 32 признаков науки, изложенной в тексте, (tantra-yukti), имеющий общеметодологическое значение.

В. К. Шохин

АРХАТ (пали arahant, санскр. arhat — достойный) — в «ортодоксальном» буддизме тхеравады высшая ступень, которой может достичь последователь Будды, принявший монашеские обеты. С целью достижения этого результата он изучает дисциплинарные правила и приступает к четырехчастному нравственному тренингу (***шила***): 1) отказ от нанесения вреда — вреждения (***ахимса***) непосредственно и даже опосредованно всем живым существам и культивирование сострадания к ним (***каруна***); 2) избежание присвоения чужого имущества не только словом, но и мыслью, а также зависти; 3) верность обету целомудрия, включающему не только воздержание от совокупления, но и от плотских желаний; 4) правдивость — избежание любой лжи и отсутствие лукавства. За нравственным тренингом следуют упражнения в контроле над чувствами, в постоянном внимании к себе и в культивировании со-радования живым существам (***майтри***). После этого можно приступать к уединенному созерцанию, затем к ступеням медитации (четыре ***дхьяны***) и, наконец, к обретению сверхспособностей (напр., видение прежних собственных и чужих реинкарнаций) и совершенства всеведения (Дигха-никая I. 63—85).

В классификациях тхеравадинской сотериологии архат — четвертая и завершающая ступень совершенствования, которой предшествуют стадии «вступившего в поток» ***сансары*** с целью пересечь его (сотапанна), «возвращающегося один раз» в сансару (сакадагамин) и «невозвращающегося» в нее (анагамин). От этих стадий ступень архата отличается тем, что он, т.е. архат, уже в этой жизни должен войти в ***нирвану***. В главе, посвященной архатам, составитель ***«Дхаммапады»*** характеризует «достойного» следующим образом (ст. 93—94): «У него уничтожены желания, и он не привязан к пище; его удел — освобождение, свободное от желаний и условий. Его стезя как у птиц в небе, трудна для понимания. Чувства у него спокойны, как кони, обузданные возницей. Он отказался от гордости и лишен желаний. Такому даже боги завидуют» (пер. В. Н. Топорова). В текстах «Виная-питаки» архат характеризуется как «высший человек» (уттараманусса). Архатами считались ближайшие ученики Будды — Ананда, Сарипутта, Маудгальяяна и практически все видные деятели раннебуддийской монашеской общины (также некоторые монахини). Архатом всех архатов является сам Будда — «совершенный, достигший высшего просветления, наделенный [превосходным] знанием и поведением, блаженный... учитель богов и людей» (Дигха-никая I. 49 сл.).

Однако уже вскоре после кончины Будды в его общине начались дискуссии на предмет безукоризненности идеала архата, которые привели к первой значительной схизме в истории буддийской общины — самоотделению махасангхиков, когда после т. н. второго буддийского собора в середине 4 в. до н. э. Махадэва заявил, что даже «совершенный» монах-архат, достигнув нирваны, может подвергаться телесной «нечистоте» и не обладать всеведением. Полемический трактат тхеравадинов «Катхаваттху» («Пункты дискуссии»), ядро которого сложилось, вероятно, в 3 в. до н. э., свидетельствует о полемике буддийских «ортодоксов» с «еретиками» о возможности телесной нечистоты у архата, его способности обладать теми же «сверхсилами» (иддхи), что и Будда, а также о возможности для мирянина достичь тех же результатов (разделы II—IV). Сомнения первых «еретиков» стали почвой, на которой выросла последовательная критика идеала архата как такового у махаянистов, которые в «Вималакиртинирдеша-сутре» (2 вв.) и в «Саддхармапундарика-сутре» (ок. 3 в.) противопоставили эгоцентрическому идеалу архата альтруистический идеал ***бодхисаттвы***.

Лит.: *Васильев В. П.* Буддизм, его догматы, история и литература, ч. 1,3. СПб., 1857—1869.

В. К. Шохин

АРХЕ (ἀρχή) — начало, принцип (лат. principium), термин древнегреческой философии. В дофилософском словоупотреблении (начиная с Гомера): 1) отправная точка, начало чего-либо в пространственном или временном смысле; 2) начало как зачин, причина чего-либо; 3) начало как начальство, власть, главенство. Процесс терминологизации (архе как «первоначало, принцип», не initium, но principium) произошел в 4 в. до н. э. в ***Академии***, вероятно, под влиянием языка математиков, где архе во множественном числе (ἀρχαί) — исходные пункты доказательства, аксиомы. Уже у Платона архе употребляется в значении 1) онтологического принципа (ср. схоластический principium reale) и 2) начала познания, гносеологического принципа (ср. principium cognoscendi). Для 1-го особенно важен ***«Федр»*** (245b10 слл., d 1 слл.: «начало есть нечто невозникшее; в самом деле, все возникающее по необходимости должно возникать из некоего начала...»), для 2-го — 6-я кн. ***«Государства»*** (510b5 слл. — о «беспредпосылочном начале», где, однако, архе имеет также онтологический смысл, поскольку идеи Платона суть одновременно принципы бытия и познания).

Аристотель впервые дает семантическое описание архе («Метафизика» V 1, 1012b34 слл.) и различает: 1) эпистемо-

логические начала («начала, исходя из которых доказывают», «силлогистические», «аподиктические», «научные» начала) и 2) онтологические начала («начала сущности» — там же, III 1, 995b7), причем «начала познания» часто выступают как синонимы «исходных посылок», «постулатов», «аксиом» («начала вывода — посылки»: Anal. Pr. 1,27. 43a21). «Наиболее надежным, наиболее достоверным, безусловным» из «начал доказательств» Аристотель провозглашает закон противоречия («Метафизика» IV 3—6; XI 5—6), отрицавшийся Гераклитом. «Начала» должны обладать самоочевидной достоверностью, они «недоказуемы» (Magn. Mor., 1197a22), не могут быть получены силлогистическим путем (Eth. Nic. 1139b30; 1098b1; Top. 101b1); «начало» научного знания («эпистеме») — интуитивный ум-***нус*** (Anal. post. 23, 84b37; 33, 88b35; Eth. Nic. 1140b33; 1143b10). «Начала сущности», или принципы бытия, — то же, что «причины» (αἰτίαι), их столько же, сколько мета физических «причин», т.е. четыре: материя, или «то, из чего», форма (***эйдос***), или «чтойность», начало движения и цель, или «то, ради чего» (телос). Они выступают факторами, конституирующими конкретную вещь, «вот-это-вот-не-что» (τόδε τι), или первую сущность (πρώτη οὐσία). «Движущую архе» Аристотель называет «началом в собственном смысле» (напр. Meteor. 346b20). В историческом очерке учения о «началах» («Метафизика» II 3—9, ср. «Физика» I, 2 слл.) Аристотель, рассматривает всех своих предшественников с точки зрения предвосхищения ими одного или нескольких из «четырех начал» (причин) бытия. «Большинство первых философов», согласно Аристотелю (Метафизика 983b6 слл.), предвосхищали материальное «начало» (архе). Именно в этом смысле следует понимать утверждения Аристотеля, ***Теофраста*** и позднейшей доксографии (см. ***Доксографы***), что Фалес, Анаксимен, Гераклит и др. «принимали за архе» собственно воду, воздух и огонь, и нет никаких оснований приписывать перипатетический термин «архе» ионийским натурфилософам (употребление архе в значении, близком к онтологическому принципу, впервые засвидетельствовано для Филолая, DK fr. B 6).

Лит.: *Лебедев А. В.* Об изначальной формулировке традиционного тезиса THN ARCHN ΥΔΩΡ EINAI, «Balcanica. Лингвистические исследования». М., 1979, с. 167—176; *Lumpe A.* Der Terminus «Prinzip» (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles.— «Archiv für Begriffsgeschichte», Bd. 1. Bonn, 1955, S. 104—16.

А. В. Лебедев

АРХЕДЕМ (Ἀρχέδημος) из Тарса (2 в. до н. э.) — греческий философ-стоик, вероятно, ученик ***Диогена Вавилонского*** (Index Stoic. Here. col. 48). По сообщению Плутарха (De exil. 14, 605 b). переехал из Афин в Вавилон и основал там собственную школу. В целом следовал сложившейся догме. Особенно интересовался логикой и вместе с ***Антипатром из Тарса*** снискал славу выдающегося стоического диалектика; отдельно занимался грамматикой и риторикой (Diog. L. VII 55; 68; Quint. Inst. or. III 6,31; Epict. II 4,11 etc.). В физике («Об элементах» — Diog. L. VII 134) занимался, в частности, проблемой времени (Plut. De comm. not. 41, 1081 ef). В этике пытался уточнить идеи Диогена Вавилонского и Антипатра, предложив свою формулу «конечной цели» («жить, исполняя все надлежащее» — Diog. L. VII 88).

Фрагм.: SVF III, 1-22.

Лит.: см. к ст. ***Стоицизм***.

А. А. Столяров

АРХЕЛАЙ (Ἀρχέλαος) из Афин или Милета (сер. 5 в. до н. э.) — греческий философ, ученик Анаксагора и учитель Сократа. Согласно Диогену Лаэртию, «физическая философия» на Архелае в Афинах закончилась (Diog. L. II, 16). Его космология в своих принципиальных чертах повторяет анаксагоровскую (см. Hippol. Rim. Ref. I, 9, 1). Существует бесконечное число качественно различных первопринципов (***гомеомерий***). ***Нус*** Архелая — в отличие от нуса Анаксагора — не является чистым умом, «не смешанным ни с чем», напротив, некая материальная смесь имманентно присутствует в самом уме. Разделение тепла и холода в этой смеси является причиной порождения первоэлементов, из которых возникает космос. Вода возникает в результате «таяния» холода под воздействием тепла, затем она течет к центру и, будучи снова нагретой теплом, образует землю и воздух. Т. о., тепло (огонь) — это активное начало, а холод (вода) — пассивное, «которое все связывает» (fr. I DK). Почти как у Анаксимандра, живые существа возникли из грязи после того, как влага испарилась из нее под воздействием Солнца. Ум присущ всем живым существам как некое врожденное качество, но не в равной мере.

Фрагм.: DK II, 44—48; *Лебедев.* Фрагменты, с. 535—39.

Лит.: *Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.* The Presocratic Philosophers, 2 ed. Cambr., 1983, p. 385—89.

Е. В. Афонасин

АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ — обобщенное название новой дисциплины и нового подхода к истории мысли и социальных институтов, которые ***М. Фуко*** начал разрабатывать в 1960-е гг. (ср. «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963); «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966)), а также его одноименная работа «Archéologie du savoir» (P., 1969; рус. пер.: K., 1996). Археология знания как научная дисциплина не похожа ни на традиционную археологию (изучение общества по материальным остаткам человеческой жизнедеятельности), ни на традиционную историю наук или идей (поиск влияний и преемственностей в мысли). В основу археологии знания Фуко кладет темы, взятые у Фрейда, Ницше, Маркса, но преломленные сквозь призму французской эпистемологии (***Г. Башляр***, Ж. Кангилем) с ее акцентом на радикальной прерывности в развитии знания. Археология знания опирается не на сознание, а на бессознательное; не на факты, а на высказывания; не на субъективные очевидности, а на устойчивые механизмы общественного функционирования; не на телеологию накопления знаний, а на связные ансамбли синхронных закономерностей. Предмет археологии знания не задан заранее, он строится в результате применения метода, в котором есть критические и позитивные моменты. Критическая работа предполагает расчленение всех традиционных целостностей — материальных или идеальных (субъект, сознание, дух, историчность), отнесенных в прошлое (причины, начала, истоки) или в будущее (цель, telos, предназначение). Позитивная работа требует установления между полученными элементами («дискурсивными фактами»; слово «дискурсивный» значит здесь «произведенный в качестве высказывания в социуме») новых связей и отношений.

«Археология знания» (1969) Фуко — это трактат о методе. В этой работе Фуко стремится осмыслить тот путь, которым он ощупью двигался в своих предыдущих работах,

изучая возникновение знаний (медицинских, психиатрических, биологических, экономических и проч.) и соответствующих им социальных практик и институтов. Поэтому в «Археологии знания» вводится ряд новых понятий, в других «археологиях» практически не встречавшихся. Это «дискурсивная формация», «высказывание», «позитивность», «архив», «историческое априори» и др. При вводе любого нового понятия у Фуко негативные характеристики всегда перевешивают позитивные; напр., нам яснее, чем не должны быть «дискурсивные факты» (они не должны соответствовать логическим суждениям, языковым предложениям или психическим намерениям), нежели то, чем они, по мысли Фуко, являются.

Дискурсивная формация (формация — явный отголосок марксистской системы понятий) — это результат многосторонней критико-реконструктивной работы. Она фиксирует общее поле объектов (не слова и не вещи), типы высказываний об объектах, способы материального воплощения высказываний (то, что позволяет им накапливаться, повторяться), основные стратегии их функционирования. Высказывание — элементарная единица дискурсивной формации, но не позитивно данный «факт». Совокупности высказываний строятся согласно безличным правилам, которые не принадлежат ни гносеологическому субъекту, ни конкретному индивиду, но некоему по-структуралистски анонимному субъекту дискурсивной практики. Эти правила выявляются в процессе подстановок, исключений, смещений тех или иных дискурсивных элементов. Между дискурсивными формациями и высказываниями как их главными единицами существует своего рода круговая зависимость: высказывания образуют формации, а формации порождают высказывания. Закономерности этого общего поля взаимодействий нельзя назвать ни эмпирическими, ни идеальными; они определяются на уровне «реальности высказываний» или «исторических a priori» — своего рода «архивов», в которых хранятся не вещи и не бумаги, а набор правил (образования предметов, понятий, высказываний). Такой архив всегда конечен и ограничен, но сама эта ограниченность «позитивна», поскольку она задает веер возможностей высказывания и действия в тот или иной исторический период.

Т. о., археология знания заменяет традиционную ось понятий эпистемологии (сознание — познание — наука) новой осью (дискурсивная практика — знание — наука). Главный акцент археологии знания — на «дискурсивных практиках», порождающих «знание» (savoir). Особый статус «знания» не предполагает высокой степени теоретизации и формализации, свойственных собственно «науке», но требует внимания к многообразию связей и разрывов внутри дискурсивного материала в самых различных областях. В обосновании археологии знания Фуко отмежевывается как от структурализма (структурное исследование — это лишь часть археологического поиска), так и от философий, опирающихся на понятие субъекта и идеологию гуманизма. Целью археологии знания остается разрушение культурно-исторических предрассудков, противостояние навязываемым нам «антропологическим универсалиям». «Психическая болезнь», «преступность», «сексуальность» и, конечно, сам «человек» — все это слова, понятия, практики (дискурсивные и недискурсивные), содержание которых исторически изменчиво. И потому от исследователя требуется не восхождение к «конституирующей субъективности», а нисхождение к «конституированной объективности», к тем конкретным практикам, посредством которых субъект строит себя в поле опыта — в жизни и в познании.

Н. С. Автономова

АРХИТ (Ἀρχύτας) из Тарента (ок. 435 — после 360 до н. э.) — древнегреческий ученый, философ и политик, последний значительный представитель древнего ***пифагореизма***. Сохранились фрагменты его трудов «О математических науках» (Περὶ μαθημάτων) и «Беседы» (Διατριβαί). Архит — редкий пример выдающегося математика и оригинального мыслителя, который добился успеха в управлении государством. ***Аристоксен***, автор первой биографии Архита, сообщает, что он семь раз избирался стратегом Тарента и как полководец не знал поражений.

Архит плодотворно занимался всеми науками пифагорейского квадривиума (арифметика, геометрия, гармоника и астрономия), которые считал родственными (B 1), возможно, потому, что их объединяет теория пропорций. Он первым решил знаменитую проблему удвоения куба (A 14), найдя две средние пропорциональные между двумя заданными величинами ($a:x=x:y=y:2a$, отсюда $x^3=2a^3$). Введя в геометрию принцип движения, способствовал становлению кинематической теории движения небесных тел, выдвинутой его учеником ***Евдоксом Книдским***. Полагают, что ему принадлежит восьмая (арифметическая) книга «Начал» ***Евклида***. Арифметика Архита была тесно связана с гармоникой: доказав, что между числами, находящимися в отношении $(n+1):n$, невозможно найти среднее пропорциональное (A 19), он продемонстрировал, что основные гармонические интервалы, напр., октава (2:1), кварта (4:3), квинта (3:2), а также целый тон (9:8), не могут быть разделены пополам. Эти и другие исследования Архита (A 16—17, B 2) завершили пифагорейскую гармонику, развитую впоследствии Евклидом и Птолемеем. Его изыскания в акустике сочетали математику с эмпирическими наблюдениями и опытами, хотя и не всегда вели к верным результатам: вслед за ***Гиппасом*** он считал, что высокие звуки движутся быстрее, чем низкие (B 1). В астрономии, вопреки канонической впоследствии схеме, Архит выступал против ограничения космоса звездной сферой: «Окажись я на краю Вселенной, т.е. на сфере неподвижных звезд, мог бы я вытянуть вовне руку или палку или нет?» (A 24). Будучи основателем механики и, вероятно, оптики, он поставил их на прочную математическую основу. «Механические проблемы» Аристотеля опираются на «Механику» Архита, к его школе принадлежал изобретатель первой катапульты Зопир из Тарента. Интересно, что Архит находил время и на изобретение детских игрушек (A 10).

Хотя сведения о философии Архита скудны, видно, что он оставил след во многих ее разделах. В этике он выступал против гедонизма и за подчинение чувств разуму (традиционно пифагорейские мотивы), сам являясь образцом самообладания и гуманного отношения к слугам (A 7—9). В его физических взглядах проявился математический подход: всякое движение происходит согласно пропорции (ἀναλογία). В «природном», круговом движении — это «пропорция равенства», ибо «оно единственное возвращается к самому себе» (A 23a); пример — круговращение небесных тел. Причиной механического движения является «неравное» (A 23), напр., неравные плечи рычага.

Вслед за ***Филолаем*** Архит был зачинателем философского рассмотрения математики, особенно ее познавательных возможностей (B 1, 3, 4). Он учил, что математика способствует социальному равенству и согласию и даже улучшает нравственность (B 3).

Первая поездка Платона в Южную Италию (388) положила начало его долгой дружбе с Архитом. В 361 благодаря помощи Архита Платону удалось вернуться в Академию из небезопасной поездки к тирану Сиракуз Дионисию Младшему. Будучи важным источником знаний Платона о пифагореизме, Архит стимулировал и многие общие его идеи: о правителе-философе, о благотворном влиянии математики на душу, о четырех точных науках как преддверии диалектики и др. Математика, в которой Архит был главным экспертом в своем поколении, служила образцом для теории идей Платона и логики Аристотеля. Последний посвятил философии Архита два специальных труда (A 13). В эпоху эллинизма Архиту, как и многим другим пифагорейцам, было приписано множество поддельных философских трактатов.

Фрагм.: DK I, 421—439; *Лебедев.* Фрагменты, с. 447—459. Псевдоэпиграфы: *Thesleff H.* (ed.). The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Åbo, 1965; *Szlezak T.* (hrsg.). Archytas Tarentinus. Über die Kategorien. B., 1972.

Лит.: *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994; *Krafft F.* Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik. Wiesbaden, 1970, S. 149ff.; *Waerden B. L. van der.* Die Pythagoreer. Z., 1979; *Mathieu B.* Archytas de Tarente: pythagoricienne et ami de Platon. — «Bulletin d'Association G. Budé», 1987, p. 239-255; *Lloyd G. E. R.* Plato and Archytas in the Seventh Letter. — «Phronesis», 1990, 35, p. 159-173; *Huffman C A.* Archytas of Tarentum, Cambr. (Mass.), 2000. См. также лит. к ст. ***Пифагореизм***.

Л. Я. Жмудь

АРЬЯДЭВА (санскр. Āryа-deva — «Божественно благородный») (3 в.) — буддийский мыслитель-мадхьямик. Происходил из южноиндийского брахманского рода, последователь ***Нагарджуны***. Внес вклад в философский дискурс по проблемам вечности, Атмана, времени, существования следствия в причине и т. д.; методы опровержения идейных противников; критику доктрин оппонентов махаяны (индуистских школ санкхьи, вайшешики, панчаратры и пашупаты (вишнуиты и шиваиты), а также локаяты и джайнизма. Согласно Арьядэве, истинно сущее (парамартхасат), или абсолютное состояние сознания, не может быть постигнуто рассудком и описано в соотносительных категориях, ибо оно вне рождения и смерти, вне мысли и языка, оно единственно реальное, а таковым может быть только пустота (***шуньята***), которая вне субъектно-объектных отношений познания. В мире нет ничего, что могло бы быть само по себе, безотносительно к другому. Все производимое причинами и условиями несамостоятельно и пусто, ибо в нем нет самосущего (нихсвабхава). Если бы нечто обладало самосущим, рассуждал Арьядэва, то оно воспринималось бы существующим без причин и условий, но такого не наблюдается, поскольку все явления включены в бесконечные и безначальные цепи каузальности. Все явленное есть отсутствие собственной природы и наличие взаимозависимой изменчивости.

Арьядэва считал, что истинно-сущее можно реализовать практически, опровергая («опустошая») все лже-идеи. Такова задача мадхьямики как полемической философии Срединного пути (мадхьяма-пратипат). Развитие ***шуньявады*** Арьядэва видел в махаянском Пути ***бодхисаттв***. Бодхи-саттвой может стать лишь тот, кто удалил из своего ума и порочность, и добродетельность, которые в равной мере являются путами сознания. Для тех, кто отстранился от всех мнений, не нужно и само учение о пустотности (шуньята-шунья). Этот Путь равноценен поведению настоящего мудреца в жизни, который не испытывает ни привязанности, ни отвращения ко всему взаимозависимому и поэтому иллюзорному (майя). Как прозрачный кристалл становится цветным, отражая цвета, так и ум (читта) окрашивается воображением (викальпа), а без него он чист. В Китае «Шаташастра» Арьядэвы — основной источник школы сань-лунь («Три трактата»). Тибетцы причисляют Арьядэву к «шести драгоценностям» буддийской философии, наряду с Нагарджуной, Асангой, Васубандху, Дигнагой и Дхармакирти.

Лит.: *Tucci G.* Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Baroda, 1929; *Gokhale V.* The Hundred Letters. A Madhyamaka Text by Āryadeva. Hdlb., 1930; *Lang K.* Āryadeva's Catuḥśataka. Cph., 1986.

В. П. Андросов

АСАНГА (санскр. Asaṅga) (ок. 315—390 или 5 в.) — теоретик и возможный основатель буддийской школы ***йогачара*** в Индии. Родился в Пурушапуре (совр. Пешавар, Пакистан). Как и его средний брат ***Васубандху***, сначала стал монахом-сарвастивадином и достиг высокой степени духовного совершенства. Не удовлетворившись доктриной пустоты, принятой в раннем буддизме, он переработал ее, заложив, т. о., теоретические основы махаянистической школы йогачара. Проповедовал учение своей школы во многих частях Индии, основал 25 монастырей. Обратил в сподвижника йогачаров своего брата Васубандху и побудил его к написанию нескольких сочинений в защиту махаяны.

В тибетском каноне Асанге приписываются 19 трудов, среди которых «Йогачарабхуми-шастра» («Наставление по основаниям йогачары»), «Абхидхармасамуччая» («Сумма абхидхармы»), «Махаянасанграха» («Компендиум махаяны»), «Махаянасутра-аланкара» («Украшение махаяны»), комментарий на «Праджняпарамиту» и др. Асанга обогатил буддийское учение концепцией сознания-сокровищницы (***алаявиджняна***), место которого он определил в системе элементов-дхарм, разделив пятую ***скандху*** на три группы (***читта***, ***манас*** и ***виджняна***) и отождествив чипу с сознанием-сокровищницей (манас при этом он называл объектом сознания-сокровищницы); обоснованием положения об идеальном характере природного мира; учением об идеале бодхисаттвы; развитием учения о трех телах Будды и др. идеями. Он внес вклад и в развитие буддийской логики, высказавшись в «Махаяна-абхидхарма-сутре» по поводу правил проведения диспутов.

Соч.: Abhidharmasamuccaya, ed. by Ram Chandra Pandeya. Delhi, 1971; Mahāyānasūtrālaṃkāra, ed. and transl. by S. Lévi, v. 1—2. P., 1907—11; Mahāyānasaṃgraha, transl. by E. Lamotte as La Somme du Grand Véhicule, v. 1—2. Louvain, 1938—39; Yogācārabhumi, book 1, ch. 1—5, ed. by V. Bhattacharya. Calcutta, 1957.

Лит.: *Obermiller E.* Analysis of the Abhisamayālaṃkāra, v. 1—3, 1933—39; *Conze E.* Marginal notes to the Abhisamayālaṃkāra. — «Sino-Indian Studies», Sanliniketan, 1957, v. 5.

Н. А. Канаева

АСАТ – см. ***Сат***.

АСАТКАРЬЯ-ВАДА (санскр. asatkāryavāda, букв/ — учение о не[пред]существовании следствия [в причине]) — учение о причинности в индийской философии, которое, в отличие от ***саткарья-вады*** (учение о [пред]существовании следствия [в причине]), утверждает, что следствие не просто переходит из латентного состояния в проявленное, как зерно в растение, а реально возникает, становясь чем-то ранее не существовавшим. Асаткарья-вада разделяется ***буддизмом***, ***джайнизмом***, ***ньяей*** и ***вайшешикой***, но с некоторыми различиями. Если для буддистов элементами причинно-следственной связи являются не ставшие сущности, а динамические элементы — ***дхармы***, отчего эта связь сводится к одномоментному обусловливанию (см. ***Пратитья-самутпада***), то для ньяи и вайшешики следствие и причина есть нечто самотождественное во времени, стало быть, и отношение между ними тоже носит континуальный характер (см. ***Карана-карья***). В противоположность санкхье, для которой новое — это лишь проявление уже существующего, ньяя и вайшешика настаивают на новизне следствия в сравнении с причиной, объясняя ее инаковостью целого (напр., ткани) по отношению к образующим его частям (нитям), обязанной «присущности» целого своим частям (см. ***Авайвин***). Многие критики асаткарья-вады отмечали, что поскольку все процессы представляются ее сторонникам разрушением старого и возникновением нового, невозможно объяснить качественное изменение (отсюда другое специальное название для асаткарья-вады у ньяи и вайшешики — арамбхака-вада, или учение о начале, возникновении [того, чего раньше не было]).

В. Г. Лысенко

АСИММЕТРИЯ (греч. ἀ — отрицательная частица и συμμετρία — соразмерность) — отсутствие элементов симметрии в природных или теоретических объектах. Понятие асимметрии соотносительно с понятием симметрии. Если фигура не имеет ни одного элемента симметрии, то она называется асимметричной. Явление асимметрии рассматривается как полное нарушение симметрии — отсутствие всех известных элементов симметрии. Асимметрию следует отличать от диссимметрии, которая понимается как пониженная симметрия, отсутствие лишь некоторых ее элементов. Но даже полное отсутствие всех известных элементов симметрии в предмете не означает невозможности найти такие преобразования, в которых обнаружится особый, неизвестный ранее тип симметрии. К примеру, все асимметричные фигуры могут быть отображены в зеркале. Такое зеркально равное изображение называют энантиоморфным, а соответствующее явление — энантиоморфизмом. Одну из зеркально равных фигур (произвольно выбранную) называют правой, а другую — левой. Если фигура недиссимметрична, то ее зеркальное отображение ничем не отличается от оригинала. Понятие асимметрии необходимо также отличать от понятия, антисимметрии. Фигуры или вообще любые объекты можно различать не только по знаку правизны или левизны, но и по некоторым другим признакам, имеющим противоположное значение. Напр., в физике частиц наряду с положительно заряженными протонами ($+p$) существуют соответствующие им античастицы — антипротоны ($-p$) — отрицательно заряженные частицы; нейтронам противостоят антинейтроны, противоположность которых нейтронам определяется их поведением и может описываться своеобразным отрицательным зарядом. В физике частиц формулируется принцип зарядового сопряжения (каждой частице соответствует своя античастица), выступающий как своеобразный принцип антисимметрии.

Н. Ф. Овчинников

АСКЕТИЗМ (от греч. ἀσκητής — упражняющийся, подвижник) — метод нравственного совершенствования и духовного возвышения человека посредством регуляции им своих телесных и душевных побуждений, а также соответствующая практика, т.е. собственно аскеза. Как нравственный принцип аскетизм противоположен ***гедонизму***. Слово «аскетизм» восходит к греческому ἀσκήσω, означавшему искусную обработку грубых материалов, их украшение; производное от него ἄσκησις, означало упражнение, первоначально атлетическое, приготовление к определенной деятельности. Соответственно «аскетами» называли атлетов. Специфически духовный смысл этому слову придали стоики, понимавшие под аскезой гл. о. ритуальное воздержание и духовное упражнение в добродетели. В этом же смысле слово употреблялось раннехристианскими мыслителями. Не только в обычной речи, но и в богословской литературе под аскетизмом нередко понимается весь комплекс религиозно-ритуальных самоограничений, предпринимаемых человеком с целью отречения от мирского в себе.

Все религиозные учения так или иначе предполагают аскетическую практику как средство духовно-нравственного очищения, а также преображения повседневной деятельности. Идеология и технические детали этой практики могут быть различными. Напр., в одной из древнеиндийских традиций, отраженных в ***«Бхагавадгите»***, мироотречение осуществляется посредством ритуального повторения заученных текстов поэмы, в процессе которого, как предполагается, формируется особое душевное состояние — постоянная обращенность мыслящей и созерцающей личности на самое себя, ее самоконцентрация во имя Бога-Бхагавана, сохранение в уме соответствующего божественного образа. Хранимый в душе образ постоянно «включается» человеком в совершаемые им повседневные дела и наполняет их божественным смыслом, благодаря чему мирское действие становится незаинтересованным, бескорыстным: его практический смысл отвлекается от мирского контекста, оно посвящается, приносится в жертву Божеству. Особенности христианского аскетизма определялись учением о природе человеческих страстей, преодолении искушений и необходимом самоотвержении человека в его преданности Христу. Как и в индуизме, в христианстве сами по себе аскетические подвиги без соответствующего умонастроения, внутренней обращенности к высшему (Божеству) не имеют духовного и этического значения.

В социальной практике требование аскетизма нередко выдвигается с целью пропагандистского манипулирования людьми, их экономической или политической эксплуатации. Этим была обусловлена критика аскетизма Гольбахом, Марксом, Ницше. Интересная как анализ и обличение определенных общественных нравов критика подобного рода по существу не имеет отношения к аскетизму как именно практике духовного упражнения и преображения.

Как нравственный принцип аскетизм предписывает самоограничение, воздержание от чувственных наслаждений и укрепление воли к совершенному исполнению долга. В аскетическом усилии — воздержании в пище, питье, в чувственных влечениях, преодолении своих слабостей (напр., сластолюбия или сладострастия), овладении физическими и душевными состояниями — человек должен отрешиться от плотского в себе и добиться самообладания. Важным средством аскетизма являются медитация, молитва. В этом духе понимали аскетизм В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, А. Швейцер. Нравственная ценность аскетической практики определяется тем, от чего отрешается человек. При одной и той же положительной программе эта практика может варьироваться в своей отрицательной части. Напр., в рамках христианской традиции отрицательная программа аскетизма может касаться как земного-бренного вообще, так и только принудительных форм общественных нравов, «материального» в повседневной жизни или лишь индивидуальной чувственности человека. Меру отрешения в отношении себя и «своей» среды человек устанавливает сам. Презрение к плоти не следует смешивать с пренебрежением к телу, а самообладание — с бесстрастностью. Отрешение же от «плотского» и рутинно-повседневного в чужой жизни, даже будучи нравственно обоснованным, может быть допустимо лишь на основе сострадательного, участливого отношения к другому. Также и бесстрастие, понятое как пренебрежение к страданиям, нравственно допустимо лишь в отношении собственных, но не чужих, лишений и болезней. Требования духовного возвышения и нравственного совершенствования личности приоритетны по отношению к идеалу аскетизма.

Лит.: *Соловьев В. С.* Оправдание добра: Нравственная философия. — Соч. в 2 т., т. I. М., 1988, с. 135—152; *Ницше Ф. К.* генеалогии морали. — Соч. в 2 т., т. 2. М., 1990, с. 472—524; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. М., 1996; *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.

Р. Г. Апресян

АСКЛЕПИАД (Ἀσκληπιάδης) из Вифинии (120—56 до н. э.) — греческий врач и натурфилософ, работал в Риме. Воспринял атомистическое учение ***Гераклида Понтийского*** о «несопряженных молекулах» (ἄναρμοι ὄγκοι), которое соединил с гипотезой о мельчайших «порах» в телах, и применял, в частности, для объяснения взаимодействия веществ в растворах. Известен также тем, что применял на практике пифагорейские идеи о лечебном воздействии музыки. Книги Асклепиада были использованы Авлом Корнелием Цельсом (1 в. н. э.) при написании медицинского раздела своей энциклопедии («Artes», особенно кн. 2—4 «О медицине»). Греческие источники сведений: Гален (особенно «Об элементах», «О природных способностях» и «Об изготовлении лекарств») и Секст Эмпирик («Пирроновы положения», кн. 3).

Лит.: *Harig G.* Die philosophischen Grundlagen des medizinischen Systems des Asclepiades von Bithynien. — «Philologus», 1983, 127; *Rawson E.* The life and death of Asclepiades of Bithynia. — «Classical Quarterly», 1982, 32.

М. А. Солопова

АСКЛЕПИАД (Ἀσκληπιάδης) из Флиунта (4—3 вв. до н. э.) — греческий философ-сократик, друг и единомышленник ***Менедема из Эретрии***. Принадлежал к ***Элидо-эретрийской школе***.

Лит.: *Giannantoni G.* (ed.). Socraticorum Reliquiae, t. 1, p. 179—80.

А. В. Пахомова

АСКЛЕПИЙ (Ἀσκληπιός) из Тралл (сер. 6 в.) — греческий философ-неоплатоник, ученик ***Аммония***, схоларха Афинской школы. Под именем Асклепия изданы комментарии Аммония на «Метафизику» Аристотеля (кн. 1—7) и комментарий на «Введение в арифметику» ***Никомаха из Герасы***, возможно также принадлежащий Аммонию.

Соч.: Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria, ed. M. Hayduck. B., 1888 (CAG 6, 2); *Taran L.* (ed.). Asclepius of Tralles. Commentary to Nicomachus Introduction to Arithmetic, Transactions of the American Philosophical Society, n. s. 59.4. Philadelphia, 1969.

Лит.: *Westerink L.* Deux commentaries sur Nicomaque: Asclepius et Jean Philopon.—«Revue des Etudes grecques» 1964, 77, p. 526—535; *Madigan A.* Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle. —«Journal of the History of Philosophy», 1986, 24, p. 149-171.

А. В. Пахомова

АСКЛЕПИОДОТ (Ἀσκληπιόδοτος) Александрийский (2-я пол. 5 в.) — греческий естествоиспытатель, математик, врач и философ, ученик и последователь Прокла, автор комментария к «Тимею» (Olymp., In Meteor. 321, 28). Отдельные физические и астрономические положения Асклепиодота сохранились в Olymp., ib. 321, 26; Schol. Arist. de Cael. 508 a 39f. Дамаский (Vit. Isid. 126) считал, что Асклепиодоту недоступна мудрость, содержащаяся в орфических сочинениях и Халдейских оракулах, и порицал его за то, что он сводит умозрение в дольний мир явлений (фактически это означало лишь отсутствие у Асклепиодота интереса к культу и мистике, ср. Suda, v. Δεισιδαιμονία). Интересно сообщение Симпликия (In Phys. 795, 177 сл.) о том, что Асклепиодот не только признавал вместе с Проклом наличие вневременного принципа времени (χρόνος χωριστός — «абсолютное время»), но и учил о времени, присутствующем во всяком движении как «неподвижный ум и бог».

Ю. А. Шичалин

АСКОЛЬДОВ (наст. фам. Алексеев) Сергей Алексеевич (1871, Москва — 23 мая 1945, Потсдам) — русский религиозный философ, публицист. Внебрачный сын философа ***А. А. Козлова***. Окончил естественно-историческое отделение физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета, работал экспертом по химии в Департаменте таможенных пошлин и акциза. В 1914 получил степень магистра философии в Московском университете за книгу «Мысль и действительность». С 1908 — член Петербургского религиозно-философского общества. Участник сборников «Проблемы идеализма» (1902) (ст. «Философия и жизнь») и «Из глубины» (1918) (ст. «Религиозный смысл русской революции»). После революции преподавал химическую технологию в Ленинградском политехническом институте. Сотрудничал в журнале «Мысль» (1922), альманахе «Литературная мысль» (1922—25). В 1920-е годы основал тайное религиозно-философское общество «Братство св. Серафима Саровского». В 1928 арестован, первое время провел в соловецких лагерях, затем

скитался по ссылкам. Будучи в очередной ссылке в Новгороде, попал в оккупацию и перебрался в Германию. Когда работники советских органов безопасности пришли его арестовывать, он был уже мертв.

Первое философское сочинение Аскольдова — «Основные проблемы теории познания и онтологии» (1900), написанное всецело под влиянием монадологического «панпсихизма» А. А. Козлова, исследованию творчества которого он позднее посвятил книгу «Алексей Александрович Козлов» (1912). Основное направление философских исследований Аскольдова, продолжившего направление своего отца, уделяя большее внимание вопросам гносеологии, — критика трансцендентализма, которая была призвана расчистить место для персоналистической религиозной метафизики. Исходным пунктом, по его мнению, должен стать не обезличенный «трансцендентальный субъект», а личностный «индивидуальный субъект». Познание должно быть символично, ибо предмет философского познания трансцендентен. Исходным понятием гносеологии должна стать интуиция. От Канта он призывал вернуться к философам более ранних эпох — Лейбницу, Плотину и Аристотелю.

Соч.: О любви к Богу и любви к ближнему. — «Вопросы философии и психологии», 1907, № 86; О старом и новом религиозном сознании. — «Вопросы религии». М., 1908, в. 2; Время и его религиозный смысл. — «Вопросы философии и психологии», 1913, № 117; Гносеология. Пг., 1919; Аналогия как основной метод познания.— «Мысль» (Пг.), 1922, № 1; Время и его преодоление. — Там же, № 3; Религиозно-этическое значение Достоевского. — В сб.: Ф. М. Достоевский. Пг., 1922.

Лит.: *Филиппов Б.* С. А. Алексеев-Аскольдов. — В сб.: Русская религиозно-философская мысль 20 в. Питсбург, 1975.

А. В. Соболев

АṢЛ (араб, основа) — термин, употребляемый в ***фикхе***, классической арабо-мусульманской филологии и философии. Наряду с конкретными значениями в каждой из этих наук понятие ’аṣл приобретает метатеоретический статус, когда служит для упорядочения терминологии и обобщенного описания рациональных процедур получения знания. Аṣл, как правило, соотносится с понятием фар’ (ветвь), хотя может функционировать без него. Наиболее общими значениями термина ’аṣл является безусловная несомненность, предшествование своей «ветви» (временное или логическое) и приоритет перед ней. Аṣл не обязательно служит генетической основой для «ветви», а отношение «основа — ветвь» не обязательно совпадает с отношением «общее—частное» (‘āмм-ẖāṣṣ) или «общее — единичное» (куллийй-джуз’ийй). Соотношение ’аṣл—фар‘ является одним из основополагающих для классического арабского мышления. Оно близко к отношениям ẓāхир—бāṭин и лафẓ—ма‘нан (см. ***Явное***, ***Смысл***), хотя и не совпадает с ними.

В фикхе выделяется несколько значений понятия ’аṣл. «Основами фикха» (’уṣӯл ал-фиḳх) называется наука, устанавливающая классификацию источников права и исследующая процедуры доказательства. В плане характеристики источников права «основами фикха» именуются ***Коран*** и ***сунна***, содержащие «незыблемые нормы» (наṣṣ, букв. — текст), которые не должны подвергаться сомнению или перетолковываться с потерей их смысла. На основе таких норм могут выводиться новые нормы, касающиеся случаев, не зафиксированных в Коране и сунне. Для этого служит ḳийāс (соизмерение), в котором стремятся установить отношение исследуемого казуса к зафиксированному в источниках-’аṣл как отношение «ветви» к «основе» (см. ***Доказательство***). Третье значение термина «основа фикха» — общее правило (’аṣл куллийй, ḳā‘ида куллиййа) в отношении выводимых из него норм. Такой вывод называется «ветвление» (тафрӣ‘) или «вывод ветвей из основ» (таẖрӣдж ал-фурӯ‘ ‘алā ал-’уṣӯл). Исследование и установление его правил составляет специальную дисциплину, развитую в позднем средневековье (Джалāл ад-Дӣн ал-’Иснавӣ, ум. 1370/71, и др.). Как общие принципы «основы фикха» были сформулированы достаточно поздно как обобщение конкретных постановлений факихов. Поэтому «основы фикха» как общие правила не являются абсолютными принципами права, допуская многочисленные исключения, кроме того, отдельные правила не связаны между собой какими-либо общими принципами. Формулировка «основ фикха» не привела к кодификации мусульманского права, хотя в качестве попытки в этом направлении можно рассматривать «Свод юридических норм» («Маджаллат ал-аḥкāм ал-‘адлиййа»), опубликованный в кон. 19 в. в Стамбуле и включивший 99 «общих правил».

В качестве специального термина в собственно фикхе ’аṣл может означать: состояние, предшествующее рассматриваемому моменту (напр., состояние ритуальной чистоты ṭахāра) и считающееся сохранившимся несмотря на сомнение в этом согласно принципу «сомнение не уничтожает уверенность»; родителей или предков человека; наследников, полностью получающих обязательную долю наследства, в отличие от второстепенных, чья доля может варьироваться; оригинал вещи в отношении ее эквивалента (бадал); автора хадиса в отношении его передатчика; основные фонды (дома, деревья) в отношении к получаемому с них доходу; человека, взявшего в долг, в отношении к гаранту его долгового обязательства. Кроме того, ханафиты под «основой вещи» понимают характеристики, существенные для установления ее существования или несуществования. В таком случае «основа» соотносится не с «ветвью», а с «атрибутами» (ваṣф). Различение «основы» и «атрибутов» вещи дает основание для различения понятий «недействительное» (бāṭил) и «испорченное» (фāсид): первое характеризует вещь как «несостоявшуюся» (ġайр мун‘аḳид), а второе — как состоявшуюся, но имеющую изъян (ẖалал).

В филологии ’аṣл имеет несколько значений. Под ’аṣл понимается корень слова, т. е., как правило, три ẖарфа (согласных с сопровождающими их гласными или без них), которые при присоединении к ним морфем образуют слово. Аṣл в морфологическом или синтаксическом анализе означает логически исходную, полную форму слова или фразы, за счет трансформации которой получается реально функционирующая в языке, называемая «ветвью». Такая трансформация подчинена строгим правилам, что позволяет описать морфологию и синтаксис, практически не прибегая к понятию «исключение». Классическая арабская филология предпочитает упорядочивать лексический и синтаксический материал с помощью отношения «основа—ветвь». Восстановление формы-’аṣл по реально действующей в языке форме-«ветви» называется таḳдӣр, а сама такая форма-’аṣл — муḳаддар («восстанавливаемая»). Отношение восстановление (таḳдӣр) логически противоположно ветвлению

(тафрӣ'). В дальнейшем термин 'аṣл начал употребляться в филологии аналогично своему значению в фикхе — «общий принцип», «общее правило». В этом направлении разрабатывались 'усӯл ан-наҳв (основы грамматики).

В философии 'аṣл употребляется в соответствии с общим значением предшествования и приоритета, а также для обозначения общего правила или принципа. Первопричина может именоваться сабаб 'аṣл (изначальная причина). «Основами» являются четыре первоэлемента в противопоставлении к их смешению (мизāдж). Душа является основой-'аṣл в отношении ветвей — телесных сил, «страсть» (шахва) составляет основу для своей ветви — гнева (гадаб). Универсалия, напр., человечность, может именоваться «первоосновной природой» (табӣ'а 'аṣлийа) и противопоставляться «особи» (шахṣ). Тезисы философского учения могут также именоваться 'аṣл в отношении к разворачивающим их «ветвям» (***Ибн Сӣнā***). Наряду с этим 'аṣл продолжает пониматься как негенетическая основа: пророк является основой-'аṣл для своих последователей, изначально данный людям Закон представляет собой основу-'аṣл в отношении сменявших его (***ал-Кирмāнӣ***). ***Ас-Сухравардӣ*** наряду с термином 'аṣл использует синонимичный ему синх (корень). ***Ибн 'Арабӣ*** называет «основой» существования мира его движение из небытия в бытие. В соответствии с концепцией неразделимой двойственности Бога-Истины и Творения, предполагающей возможность их взаимного перехода, в качестве 'аṣл может пониматься как Бог, так и Творение в зависимости от того, с какой стороны бытия, вечностной или временной, начинается рассмотрение их взаимоотношения.

А. В. Смирнов

АСМУС Валентин Фердинандович [18 (30) декабря 1894, Киев — 5 июня 1975, Москва] — российский философ, историк философии и литературы, логик. Окончил историко-филологический факультет Киевского университета св. Владимира (1919), доктор философских наук (1940). С 1927 работал в Институте красной профессуры, с 1939 профессор Московского университета; преподавал также в Академии коммунистического воспитания им. Н. К. Крупской и Московском институте философии, литературы и истории. Старший научный сотрудник Института мировой литературы (1956). Старший научный сотрудник Института философии (1968). Заслуженный деятель науки РСФСР, лауреат Государственной премии (1943) за участие в работе над «Историей философии» (1940—43). Действительный член Международного института философии в Париже. Автор многих статей в «Философской энциклопедии», «Большой советской энциклопедии», «Литературной энциклопедии» и др. Философская деятельность Асмуса началась в Киеве, где в 1916 опубликована его первая научная работа «О задачах музыкальной критики». В 1929 изданы «Очерки истории диалектики в новой философии». В 1920—40-х гг. сотрудничал в журналах «Под знаменем марксизма», «Вестник Коммунистической академии», «На литературном посту», «Советская музыка», «Знамя» и др. В 1933 вышла книга «Маркс и буржуазный историзм», посвященная проблемам философии истории; в 1942 — «Фашистская фальсификация классической немецкой философии» с критикой идеологии национал-социализма. В 1950—70-е гг. опубликованы исследования по истории философии: «Декарт» (1956), «Философия Иммануила Канта» (1957), «Демокрит» (1960), «Жан Жак Руссо» (1962), «История античной философии» (1965), «Платон» (1969), «Иммануил Кант» (1973); разделы в «Кратком очерке истории философии» (1960); исследование «Проблема интуиции в философии и математике» (1963). В 1947 вышла в свет «Логика» — первая работа по формальной логике после долгого периода негативной ее оценки; в 1954 — «Учение логики о доказательстве и опровержении». В сферу интересов Асмуса входили также вопросы истории отечественной философии, эстетики (в т. ч. музыкальной), литературы. В последние годы готовил большую работу «Историко-философский процесс в изображении и оценке русского экзистенциализма». Посмертно изданы «Историко-философские этюды», где объединены очерки по истории западной философии от Платона до У. Джеймса.

Соч.: Немецкая эстетика 18 в. М., 1963; Вопросы теории и истории эстетики. М., 1968; Избр. филос. труды, т. 1-2. М., 1969-71; В. С. Соловьев. Опыт философской биографии. — «ВФ», 1988, № 6.

Лит.: В. Ф. Асмус — педагог и мыслитель (к 100-летию со дня рождения). — «ВФ», 1995, № 1.

А. И. Абрамов

АСПАСИЙ ('Ασπάσιος) (1-я пол. 2 в.) — греческий философ-перипатетик, глава ***Перипатетической школы*** в Афинах. Учитель Гермина, который в свою очередь был учителем ***Александра Афродисийского***. Известен как автор комментария на «Никомахову этику» — самого раннего из сохранившихся комментариев античности на Аристотеля. Сохранились книги 1—4, 7—8, (в тексте имеются лакуны). У Аспасия были также комментарии на «Категории», «Об истолковании», «Физику», «О небе», «О чувственном восприятии» и (первый в традиции) комментарий на «Метафизику». Наибольшее количество ссылок на Аспасия имеется у Симпликия в комментарии на «Физику». См. также ***Аристотеля комментаторы***.

Соч.: Aspasii in ethica Nicomachea quae supersunt commentaria, ed. G. Heylbut. B., 1889 (CAG 19.1).

Лит.: *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. 2. B., 1984, S. 226—293; *Mercken H. P. F.* The Greek commentators on Aristotle's Ethics. — *Sorabji R.* (ed.). Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence. L., 1990, p. 199—231; *Albert A., Sharples R. W.* (eds.). Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics. B.-N. Y., 1998.

М. А. Солопова

АСРАВЫ (санскр. āsrava — приток) — категория ***джайнской философии***, призванная объяснить, каким образом душа (***джива***), наделенная в своей сущности атрибутами всезнания, блаженства и могущества, подвергается «закабалению» (***бандха***) и перевоплощениям (***сансара***). Асравы и есть те каналы, через которые в душу вливается кармическая материя, обеспечивающая ее «загрязнение». По «Таттвартхадхигамасутре», асравы суть сама активность (yoga) души как деятельность тела, ума и речи; благая деятельность реализуется в благой асраве, дурная — в дурной (VI. 1—4). Деятельность под влиянием аффектов (kaṣāya) обеспечивает длительную карму, «неаффектированная» — быструю. Первая включает прежде всего нарушения основных 5 «обетов» (убийство, ложь, воровство, нецеломудрие, стяжательство), а также 4 «омрачения» (гнев, самомнение, иллюзии, вожделе-

ние), 5 видов чувственности и 25 различных деяний; вторая — дела благочестия (VI. 5 — 6).

В. К. Шохин

АС-СУХРАВАРДӢ – см. ***Сухравардӣ***.

АСТАФЬЕВ Петр Евгеньевич [7 (19) декабря 1846, д. Евгеньевка Острогожского у. Воронежской губ. — 7(19) апреля 1893, Петербург] — русский философ и публицист. Родился в богатой дворянской семье. Окончил юридический факультет Московского университета (1868), где занимался, в частности, философией права под руководством П. Д. Юркевича. В 1872—75 приват-доцент Демидовского лицея в Ярославле; с 1881 заведующий университетским отделением и кафедрой философии лицея цесаревича Николая; преподавал гносеологию, этику, психологию и логику; с 1885 цензор Московского цензурного комитета; в конце жизни — приват-доцент Московского университета.

В главных трудах, написанных в 1880—90-х гг., апеллируя к концепции веры и знания восточных Отцов Церкви, критиковал рационализм «германского идеализма», а также «бессубъективное мировоззрение» как представление о философии, изучающей прежде всего «внешний мир объектов». Началом всякой реальности и истинно сущим считал мир субъективный, а изучение сознания субъекта считал первой и основной задачей философии; при этом «Я» мыслил как монаду, представляющую акт «безусловной», «творческой» божественной воли. Астафьев высоко ценил идеи славянофилов, панпсихизм ***Козлова***, спиритуализм ***Лопатина***, труды ***Владиславлева*** и ***Н. Я. Грота***, из западноевропейских философов — Лейбница. Свою философскую деятельность рассматривал как участие в разработке национальной русской философии, отличной от западной и призванной осуществить «истинный идеал философии», синтезирующей ум, чувство и волю, истину, красоту и благо.

Соч.: Монизм или дуализм? (Понятие и жизнь). Ярославль, 1873; Психический мир женщины. Его особенности, превосходства и недостатки. М., 1881; Чувство как нравственное начало. М., 1836; Вера и знание в единстве мировоззрения. Опыт начал критической монадологии. М., 1893.

Лит.: *Введенский А. Я.* Петр Евгеньевич Астафьев. — «Богословский вестник», 1893, июнь; *Грот Н.* П. Е. Астафьев. — «Вопросы философии и психологии», 1893, № 3(18), с. 116-21; *Козлов А.* П. Е. Астафьев как философ. — Там же, с. 122—26.

В. Ф. Пустарнаков

АСТИКА-НАСТИКА (санскр. āstika-nāstika) — принятое в индийской философской традиции деление систем на ортодоксальные (астика) и неортодоксальные (настика). Название происходит от санскритского глагола (асти — существует, насти — не существует); оно отсылает к отрицанию неортодоксальными учениями существования «иного мира», а иногда и высшей духовной сущности — ***Атмана***. Считается, что в индийской философской традиции сложилось шесть ортодоксальных систем (астика-даршана): ***ньяя***, ***вайшешика***, ***санкхья***, ***йога***, ***миманса***, ***веданта*** и три неортодоксальных (настика-даршана): ***буддизм***, ***джайнизм***, ***локаята***. Такая классификация философских школ сформировалась именно в рамках ортодоксальных учений; по одной из самых ранних формулировок («Законы Ману», II. 3), «последователь настики — это тот, кто не признает авторитета ***Вед***» (см. также аналогичные толкования «настики» в «Махабхарате»: XII. 162.7; 15.33; 12.4). Наиболее авторитетна этимология Панини, который производит слово «настика» от «насти», утверждая, что последователь настики — это тот, кто полагает, будто нет «иного мира» (паралокам насти), иначе говоря, существования души после смерти. Правда, такое толкование «настики», по существу, распространяется лишь на материалистов-локаятиков. В более широком плане водораздел проходит, несомненно, по линии отношения к Ведам; при этом сами системы астика в свою очередь подразделяются на те, которые прямо опираются на тексты Вед и непосредственно используют их в собственных философских построениях (миманса и веданта), и те, которые лишь признают авторитетность ведийских речений и стремятся показать, что их более свободные и самостоятельные идеи в целом не противоречат ортодоксии (ньяя, вайшешика, санкхья и йога). В историческом плане период относительного преобладания неортодоксальных учений настика приходится на время «брожения умов» и был отчасти спровоцирован расцветом идей «странствующих проповедников» (шраманов и паривраджаков) и ***аджживиков***; начиная же со 2—3 вв. индийская философская мысль в целом возвращается в лоно ортодоксии. Влияние неортодоксальных учений на традиционные брахманистские воззрения проявилось не только в определенном заимствовании идей (буддийская ***майя***, представление о разных уровнях реальности и истины), но и прежде всего в усвоении ортодоксальными учениями новых способов ведения полемики, в расширении арсенала логических средств, в большем внимании к эпистемологической и логической проблематике.

Н. В. Исаева

АСТРАДА (Astrada) Карлос (26 февраля 1894 — 23 декабря 1970) — аргентинский философ, в 1927—32 изучал философию в Германии, где был учеником ***М. Хайдеггера***. Разделяя многие идеи экзистенциальной философии, впоследствии выступил с ее критикой. Проявлял интерес к марксизму (в 1957 защитил докторскую диссертацию «Будущее диалектики» в Институте философии АН СССР). Профессор Университета Буэнос-Айреса. Основные работы: «Феноменологический идеализм и экзистенциальная метафизика» (1936), «Судьба свободы» (1951), «Экзистенциалистская революция» (1952), «Гегель и диалектика» (1956), «Двойной лик диалектики» (1962), «Миф гаучо» (1964), «Марксизм и эсхатологии» (1969).

Астрада принимал в учении Хайдеггера то, что связано с существованием единичного человека (Dasein), но выступал против «абсолютного и абсолютно трансцендентного», «над-временного» понимания бытия. Dasein рассматривается им как единственное бытие, доступное человеку внутри структуры времени (temporalidad), к которому он принадлежит, и само обладающее временной структурой. В русле этой онтологии он пытался рассмотреть экзистенциальное существование аргентинца. Согласно Астраде, в гуманизме Хайдеггера «трудно увидеть возможность исторической реализации человека», поскольку «такой гуманизм заключает в себе его отчуждение в предполагаемой истине бытия» и ничего не может сказать нам об истине исторического процесса. Он называл Хайдеггера «мифологом бытия». Однако ему ближе «практический», «реальный и конкретный» гуманизм

Маркса, рассматривающий человека как «историческое существо, живущее в обществе, обусловленное во времени и пространстве экономическими отношениями».

Соч.: Idealismo fenomenologico y metafisica existencial. B. Aires, 1936; Deslino de libertad. B. Aires, 1951; La revolution existencialista. B. Aires, 1952; Hegel y la dialéctica. B. Aires, 1956; El mito gaucho. B. Aires, 1964; El marxismo y las escatologias. B. Aires, 1969.

Лит.: *Аладьин В. Г.* Проблема человека и общества в философии Аргентины. М., 1986; *Grand Ruiz.* Beatrix Hilda. El tiempo en Jean Paul Sartre. El tiempo en Carlos Astrada. B. Aires, 1982.

А. Б. Зыкова

АСТРОЛОГИЯ (греч. ἄστρον — звезда и λόγος — слово, учение) — учение о связи между расположением небесных светил и историческими событиями, судьбами людей и народов. Астрология возникла в древние времена, развилась в пору европейского средневековья, существует и ныне. Но лишь в средние века она оказалась органично включенной в культуру и составила наряду с ***алхимией*** и ***каббалой*** корпус оккультных наук этой культуры.

Астрология вырастала из простых каждодневных наблюдений. Неумолимые законы божественно-природной регулярности (смены времен года, чередования приливов и отливов, лунный цикл женщин, солнечный ритм растений сопоставляются с законосообразным изменением места звезд на ночном небе. Складывается астрологический пантеон: созвездия, элементы, стихии; драгоценные камни, животные, растения с магическими свойствами. Принцип «земное узнается в небесном» (констелляции — судьбы людей, народов, стран) — центральный в астрологии, конкретная судьба человека, его завтрашний день считаются незыблемо предопределенными взаимным расположением светил.

Первые упоминания об астрологии находим у шумеров (5 тысячелетий назад). Она получает развитие в Древнем Египте, Индии, Китае, Средиземноморье, и лишь много позже — средневековая Европа с обязательным астрологом при дворе каждого властителя.

Научная критика астрологии и методов ее прогнозирования содержится в работах Дж. Беннета и Дж. Барта, М. Гокелена, Дж. Мак-Джерви, Дж. Мак-Гру. Массовое увлечение астрологией и прочими отраслями тайновидения характерно для кризисных моментов развития общества и культуры. Современная индустрия астрологических предсказаний приобрела коммерческий размах.

Лит.: *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; *Розинг Б. Л.* Алхимия и астрология в современном естествознании. Л., 1924; *Granbard M.* Astrology and alchemy. Two fossil sciences. N. Y., 1953.

В. Л. Рабинович

АТАРАКСИЯ (греч. ἀταραξία, ἀ — отрицательная частица+ταραχή, волнение, смятение, тревога) — термин античной этики, означающий «невозмутимость», «безмятежность». Наиболее общий смысл заключается в идеале невосприимчивости души к аффектам, переносе внимания с внешних обстоятельств на внутреннее состояние и в предпочтении разума чувствам, — понимание, разделяемое практически всеми античными школами; наибольшее значение термин приобрел в этике эпикурейцев и скептиков. Впервые существительное ἀταραξία появляется у Демокрита: «счастье же он называет и благодушием (εὐθυμίη) духа, и благосостоянием, и гармонией, и размеренностью, и безмятежностью-атараксией» (фр. 742 Лурье = Stob. II, 7, 31, p. 52, 13 W) и «мудрость, неустрашимая невозмутимость-атараксия — превыше всего» (фр. 743 = Stob. III, 7, 74), — ср. другой неологизм Демокрита «неустрашимость» (ἀναμβίη), с которым атараксия близка и в последующей традиции его вытесняет. Для истории понятия важно употребление прилагательного «невозмутимый» (ἀτάραχος) у Аристотеля в определении таких добродетелей, как πραότης (ровность характера, сдержанность): «сдержанный человек старается оставаться невозмутимым и подчиняться не чувствам, а следовать разуму» (Eth. Nic. 1125b34), и ἀνδρεία (мужество) (см. Eth. Nic. 1117a18. 31). Аристотелевское понимание «невозмутимого» состояния как состояния подчиненности чувств разуму (формула для всякой добродетели) вместе с демокритовским понятием атараксии оказало влияние на эпикурейскую «невозмутимость», — вероятно, через посредство атомиста ***Навсифана***, ученика Пиррона и учителя Эпикура (ср. его неологизм «несмутимость» (ἀκαταπληξία) вместо демокритовской «неустрашимости»). Кроме того, Эпикур учился у ***Ксенократа***, для которого засвидетельствовано употребление однокоренного слова «возмущение» в важном контексте: причина занятий философией состоит в «прекращении возмущений в нашей жизни по поводу вещей» (fr. 4 Heinze).

В связи с Пирроном доксографическая традиция фиксирует атараксию как разговорную метафору для описания состояния духа истинного мудреца: «На корабле во время бури, когда спутники его впали в уныние, он (Пиррон) оставался спокоен и ободрял их, показывая на корабельного поросенка, который ел себе и ел, и говоря, что в такой вот безмятежности-атараксии и должен пребывать мудрец» (Diog. L IX 68). В традициях школьного пирронизма (Энесидем — Тимон — Секст Эмпирик) и академического скепсиса (Аркесилай) атараксия устойчиво связана с термином «воздержание от суждений» (***эпохе***), — причем Секст Эмпирик конечной целью называет атараксию, а Диоген Лаэртий и Аркесилай (Sext. Emp. Pyrrh. I 232,8) — эпохе: «Конечной целью скептики считают эпохе, за которым как тень следует атараксия» (Diog. L. IX 107); «Эпохе — это остановка рассуждения (στάσις διανοίας), когда мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем; а атараксия — это безмятежность и спокойствие души (ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης)», «атараксия приходит вместе с эпохе» (Sext. Emp. Pyrrh. I 10, ср. также I 31: «атараксия следует за эпохе»). То, что атараксия описывает состояние разума (= разумной души), а не чувств, показывает разграничение атараксии и метриопатии («умеренность», термин исходно перипатетический) как конечных целей: «В том, что подлежит (оценочному) мнению, целью скептика является атараксия, а в том, что мы вынуждены испытывать — метриопатия» (там же, I 30, 7; ср. I 25, 4—6). Имеется в виду, что скептик, как и все люди, испытывает чувства приятного и болезненного, но он не выносит догматических суждений о том, хорошо это или плохо. Парадоксальный характер связи между атараксией как целью и эпохе как средством ее достижения Секст Эмпирик демонстрирует с помощью живописной метафоры: «Говорят, что он (живописец Апеллес), рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую

неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела подобие пены. Так и скептики вначале надеялись достичь атараксии путем суждения о несоответствии видимого и мыслимого; но оказавшись не в состоянии этого сделать, они воздержались от суждений, и следствием их воздержания как бы случайно явилась атараксия, как тень за телом» (там же, I 29). Как у скептиков атараксия была связана с эпохе («за эпохе следует атараксия»), так и у Эпикура атараксия связана с «удовольствием» (ἡδονή). В этике Эпикура конечная цель — «удовольствие», негативно характеризуемое как отсутствие телесной боли и душевных смятений (μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν) (Diog. L. X, 131, 8—11), иногда же душевная атараксия прямо называется «конечной целью» (там же, X 128, 3—4) вместе с «телесным здоровьем». При этом душевные удовольствия Эпикур считал выше телесных и связывал их с добродетелями и разумом. Тревоги в душе возникают прежде всего от ложных мнений о богах и о смерти, вызывающих в людях чувство страха, — «трезвое рассуждение» избавляет ложные мнения и приводит к атараксии (ср. там же, X 132); состояние атараксии — это сосредоточение на «самом общем и главном» (X 82). Как и скептики, эпикурейцы рассматривали науки о природе лишь как пропедевтику к этике и соответственно средство для достижения атараксии (ср. Секст Эмпирик: «Мы касаемся наук о природе ради атараксии», Pyrrh. I 18; Эпикур: «Конечной целью изучения небесных явлений, как и всего остального, является атараксия и твердая уверенность (πίστιν βέβαιον)» Diog. L. X 85), однако пути к этой атараксии у двух школ были разные: эпикурейцы предлагали «многообразие объяснений» (там же, X 100) для чувственных феноменов, скептики же воздерживались от суждений о явлениях. По Эпикуру, «кто борется с очевидностями, тот никогда не сможет достигнуть истинной атараксии» (там же, X 96). Согласно эпикурейскому идеалу атараксии все науки оказываются безразличными для счастья, и это полемически направлено против аристотелевского понимания счастья как неразрывно связанного с теоретической добродетелью. У стоиков атараксия часто употребляется в значении, близком к ***апатии***.

М. А. Солопова

АТЕИЗМ (франц. athéisme от греч. ἄθεός — без бога, безбожие) — отрицание Бога (богов). Поскольку с отрицанием обязательным образом не связано никакое утверждение, понятие «атеизм» содержательно может быть определено только конкретно-исторически. В разных контекстах атеизм может обозначать разнородные феномены: религиозное ***свободомыслие*** (вольнодумство); сомнение, что Бог может быть познан (религиозный агностицизм), категорическое отрицание бытия Бога (радикальный атеизм). Как всякое отрицание, атеизм зависит от предмета отрицания, т.е. ***теизма***, который также выступает в различных видах: политеизм, генотеизм, ***монотеизм***, ***пантеизм*** и ***деизм***. Атеизм сам по себе уже поэтому не существует.

В качестве «критики» ***религии*** атеизм не обязательно является ее неприятием, но, скорее, объяснением всей религиозной истории человечества; он представлен в многообразных формах, обусловленных изменениями историко-культурного контекста. Как социокультурный феномен атеизм детерминирован не только предметом отрицания, т.е. религией, но и всей совокупностью факторов общественной жизни и выступает преимущественно в формах секулярного сознания — философского, научного, политического и т. д.

В античную эпоху атеистами называли тех, кто не признавал богов официального культа. Так, Сократ был обвинен в атеизме, поскольку он поклонялся своему божеству, а не богам «государственным». Первых христиан в Риме также обвиняли в атеизме, так как библейский монотеизм отменял бога в его прежнем политеистическом понимании, — бога мыслимого во множественном числе и партикулярно, как бога «чего-то» — государства, города, сословия, вида трудовой деятельности или явления природы. Языческое сознание не воспринимало библейского Бога как единую, над всем стоящую и все направляющую силу, оно было неспособно увидеть и вочеловечившегося христианского Бога, увидеть Бога в иудее Иисусе из Назарета. Не случайно в Никейском символе веры адепты политеистических культов рассматриваются как безбожники (Еф 2:12): они не знают Бога и поклоняются «рукотворным богам», идолам. Безбожие в эпоху античности представлено мифологической фигурой «нечестивца», не почитающего бога и нарушающего его волю «богоборца», напр., в образе «культурного героя», передающего людям то, что принадлежит богам, вообще проявляющего своеволие: «Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога»» (Пс 13:1). Сказавшие так — безбожники, те, которые «развратились, совершили гнусные дела», среди них «нет делающего добро». Атеизм, т. о., приобретает «оценочный» характер: атеизм предъявляется в качестве обвинения. Естественно, далеко не все те, кого называли атеистами, таковыми являлись в их собственном понимании. Ответ Сократа на обвинение в безбожии был таков: если я безбожник, значит я не вводил новые божества, а если я вводил новые божества, значит я не безбожник. Досократики-натурфилософы не осознавали себя безбожниками, но с т. зр. традиционного мифологического сознания они таковыми были, поскольку объясняли мироздание не мифологически, а посредством материальных стихий (хотя и наделяли из атрибутами всемогущества, вездесущия, вечности и даже — одушевленности). В Древней Греции атеизм в качестве осознанной позиции представляли некоторые философы из досократиков, и прежде всего Демокрит, софисты (Протагор, Горгий), Эпикур и его школа, ранние киники и скептики.

В культурном лексиконе раннего средневековья для атеизма не оказалось места. Пока символическая система догматизированного христианского монотеизма доминировала в средневековом космосе и служила единственной культурной матрицей, инакомыслие было замкнуто в пределах теизма: истинной религии противостояли «ложные», ортодоксии — ***ереси***. Когда разум был допущен к познанию Бога (Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский), безбожие предстало как отрицание бытия Бога в качестве «первой, разумной и невещественной причины» сотворенного бытия, и притом как большее, по сравнению с идолопоклонством, зло: «поелику последнее оставляет существование добродетелей, которые напротив того в системе безбожия не существуют, да и бесполезны» (Новый словотолкователь, ч. 1. СПб., 1803, с. 275).

Решающими факторами, определявшими содержание и функции атеизма в Новое время, были рождение науки и

становление гражданского общества. Проблема атеизма в социокультурном контексте становления постсредневековой цивилизации ставилась по-новому и включала два главных вопроса: вопрос, во-первых, о том, оставляет ли научная картина мира место для Бога, и, во-вторых, о политических и этических импликациях веры в христианского Бога, о том, как эта вера соотносится с человеческой свободой и ответственностью.

Критика религии сосредоточивается на проблеме: какую роль играет религия в обществе и может ли оно существовать без религии. П. Бейль первым допускает возможность нравственного общества, состоящего целиком из атеистов; Ф. Вольтер, напротив, уверяет, что без религии общественный порядок невозможен. Революция 1789 проходит под знаком политического атеизма. Но все же «просвещенный человек» может быть не только явным атеистом, но также деистом или агностиком. Важно, чтобы религия не противоречила разуму, была «естественной», отвечала природе человека.

Рост влияния атеизма в эпоху Просвещения был обусловлен не только социально-политическими факторами. Значительную роль сыграло появление механистической картины мира. Христианский теизм трансформировался в деизм, сохранявший Бога в качестве первоначала, но отрицавший его вмешательство в происходящее в природе и обществе. Соединенный с материализмом механицизм привел к радикальному атеизму французских материалистов 18 в.

В Германии преодоление деизма шло иначе. В критической философии И. Канта, в философии истории И. Г. Гердера, в спинозовском пантеизме Ф. Шлейермахера и И. В. Гёте речь шла не об отрицании Бога, но о том, как его понимать. И. Г. Фихте в «Споре об атеизме» (1798) отождествляет Бога с нравственным миропорядком. В раннем романтизме, у Шлейермахера, Бог становится переживанием человеческой души, ощущением присутствия Вечного, включенности индивида в Целое. В то время как классический романтизм и немецкий идеализм (Ф. В. Й. Шеллинг) возвращаются к философски интерпретированному теизму, атеизм обретает почву под ногами в новых философских течениях — у А. Шопенгауэра и Л. Фейербаха. В первом случае это философский иррационализм, во втором — материалистический антропологизм. Вслед за Фейербахом К. Маркс также утверждал, что не Бог создает человека, а человек Бога. Однако Маркс предлагает иной взгляд на религию: поскольку человек должен рассматриваться не как природное, но как социальное существо, религия — иллюзорное сознание, но не потому, что оно превратно отражает мир, а потому, что в ней отражается превратный мир, которому еще только предстоит решить задачу «человеческой эмансипации», преодоления отчуждения во всех формах, включая религиозную.

Параллельно с марксизмом ***позитивизм*** (Конт, Спенсер) также рассматривает религию как социальный феномен. В 19 в. получает широкое распространение естественнонаучно ориентированный атеизм, основывающийся в первую очередь на биологии, дарвинизме. Он выступает в разных формах: ***вульгарного материализма*** (Бюхнер, Фогт), ***агностицизма*** (Гексли), ***монизма*** (Геккель). Во всех своих формах атеизм этого времени был связан с неравномерно развивающимся процессом модернизации европейского общества, с затронувшим и духовную сферу процессом ***секуляризации***, начавшейся «переоценкой ценностей», в том числе христианской морали (Ницше).

В 20 в. атеизм развивается, с одной стороны, в контексте проблематики ***экзистенциализма:*** обретение человеком свободы и мужества быть самим собой перед лицом обезличивающих, лишающих смысла его жизнь сил — это линия развития атеистической мысли от Ф. Ницше к Ж.-П. Сартру и А. Камю. С другой стороны, в диалектическом материализме атеизм становится составной частью коммунистической идеологии, государственной доктрины; становится антитеизмом, средством противодействия идеологическому инакомыслию в религиозной форме. Дискредитируя атеизм в общественном сознании, воинствующий антитеизм способствовал тому, что духовное сопротивление тоталитаризму в значительной мере направлялось в русло религиозного возрождения (не только в постсоветской России, но и в других странах бывшего социалистического лагеря).

В современных исследованиях феномен атеизма представлен многолико — как во времени, с выделением исторических этапов и форм проявления, так и типологически. Принято различать практический и теоретический атеизм, а в рамках последнего — научный, гуманистический и политический. При всей условности этой типологии, она обладает определенной познавательной ценностью.

Самый распространенный тип атеизма заключается в убеждении, что в мире, каким он предстает в научной картине природы и общества, для Бога не остается места; развитие науки упраздняет Бога в качестве естественнонаучной, социологической и философской гипотезы. Атеизм этого типа представлен материалистическим мировоззрением (Ламетри, Гольбах, Фейербах, Маркс) и «методологическим атеизмом», т.е. в качестве принципа научного объяснения мира из него самого (иллюстрацией могут служить слова Лапласа о том, что он не нуждался в ссылке на Бога для построения космогонической теории). В смягченном виде эту позицию представляет в качестве агностика Гексли, который дистанцируется как от теизма, так и от атеизма, поскольку само слово «бог» с его точки зрения не имеет разумного смысла. Аналогичным образом неопозитивисты полагают, что высказывания, утверждающие и отрицающие существование Бога, одинаково неверифицируемы (Карнап, Шлик). Вопрос о том, оставляет ли наука место для веры в Бога, остается открытым и решается по-разному, но в любом случае в качестве способа познания и объяснения мира наука заменяет религию.

В основе атеизма другого типа лежит восприятие мира, в рамках которого человек выступает как творец самого себя и своей истории. Это может быть восприятие мира как рационально упорядоченного и самодостаточного, в котором человек с помощью разума, опираясь на науку, сам решает проблемы своего бытия, решить которые невозможно с помощью веры в Бога (*Рассел Б.* Почему я не христианин, 1957). Но в основе атеизма может лежать переживание несовершенства мира и отрицание Бога ввиду царящего в мире зла. Человек либо берет на себя задачу устроения мира, считая ее принципиально достижимой на путях научного и социального прогресса (оптимистически-гуманистический вариант), либо выбирает в качестве единственно достойной позиции героическое противостояние миру абсурда, смысл которого в обретении человеком свободы.

Содержанием атеизма становится драма освобождения человека от власти Бога: человек должен освободиться от нее, чтобы стать свободным и взять свою судьбу в свои руки (Ницше); если есть Бог, нет человека (Сартр, Камю); вера в божественного законодателя отрицает этическую свободу, несовместима с этикой ценностей (Н. Гартман); проблема атеистического экзистенциализма — это проблема осуществления человеком самого себя, преодоления своей «бездомности и осиротелости» (Хайдеггер). Отказ от Бога — цена свободы человека.

У истоков атеизма этого типа стоит Марксова концепция «человеческой эмансипации» посредством преодоления отчуждения. Утверждение человека, согласно Марксу, достигается не посредством отрицания Бога (как у Фейербаха), а путем ликвидации социально-экономических основ отчуждения во всех формах, включая религиозную. Программный атеизм, с точки зрения Маркса, для социалистического движения неприемлем: политический атеизм исчерпывает себя с решением задачи «политической эмансипации» в буржуазных революциях, там, где утверждается современная система политической власти (власть закона, права человека и т. д.).

В сознании, для которого отрицание Бога утрачивает сколько-нибудь серьезное значение, атеизм уступает место атеизму, т.е. религиозному индифферентизму, безрелигиозности. Сознание этого типа формируется в тех областях деятельности, которые становятся автономными по отношению к религии; напр., наука объясняет изучаемые ею явления так, как если бы Бога не было, оставляя вопрос о Боге за пределами своей компетенции, т.е. не превращая методологический атеизм в мировоззрение. В таком сознании обнаруживается, что вместе с теизмом утрачивает смысл и атеизм в собственном смысле слова, как отрицание Бога. Оказывается, что вырабатываемые культурой механизмы, способы удовлетворения человеческих потребностей, выработки ценностей, регуляции поведения и т. д. далеко выходят за рамки, обозначенные оппозицией «теизм—атеизм», а сами эти понятия постепенно «растворяются» в понятии культуры.

Лит.: *Лукачевский А. Т.* Очерки по истории атеизма.— «Антирелигиозник», 1929, № 10—12, 1930, № 1—4; *Вороницын И. П.* История атеизма, изд. 3-е. Рязань, 1930; *Ле Дантек Ф.* Атеизм. М, 1930; *Маутнер Ф.* Атеизм в эпоху Великой французской революции, пер. с нем. Л.—М., 1930; Атеизм в СССР: становление и развитие. М., 1986; К. Маркс и Ф. Энгельс об атеизме, религии и церкви. М., 1986; *Mautner Fr.* Der Atheismus und seine Geschichte Abendlande, Hildesheim, Bd. 1-4. 1920-1923; *Reding M.* Der politische Atheismus. Graz—W.—Köln, 1957; *Pfail H.* Der ätheistische Humanismus der Gegenwart, 1959; *Lubac A. de.* Le drame de l'humanisme athée. P., 1960; *Lacroix J.* The Meaning of modern Atheism. Dublin, 1965; *Ley H.* Geschichte der Aufklärung und Atheismus, Bd. 1-4. B., 1966-1980; *Coreth E., Lotz J.* (Hrsg.). Atheismus kritisch betrachtet. Münch., 1971; *Smith G. H.* Atheism. The Case Against God. Los Ang., 1974; *Wunderle A., Huldenfeld A.* u. a. (Hrsg.). Weltphanomen Atheismus. W., 1979.

В. И. Гараджа

АТЛАНТИЗМ — термин, принятый для обозначения геополитического и культурного влияния различных регионов друг на друга и другие регионы мира. В разные исторические периоды имел неодинаковое смысловое наполнение. В историческом прошлом атлантизм обозначал первоначально западную цивилизацию, распространяющуюся из Средиземноморья на север, до Британских островов и затем дальше на запад, до Северной Америки. В геополитическом отношении термин «атлантизм» употребляется при делении Западной Европы на морскую и континентальную (центральноевропейскую), борьба которых в ходе двух мировых войн увенчалась победой первой. В культурном отношении этот термин отражает решающее влияние англо-американской культуры с такими ее ценностями, как либерализм, открытое общество (дающее выгоды более развитым, в противовес менее развитым, нуждающимся в протекционистской защите), эмпиризм (в противоположность стремлению к умозрительности), прагматизм, индивидуализм. Все эти ценности, сегодня приписываемые Западу в целом, до 1945 считались прерогативой (или специфическим изъяном) англо-американского мира. Их современная идентификация с западной цивилизацией в целом свидетельствует о доминировании англо-американской модели, закрепленной итогами мировых войн 20 в., включая холодную. Экспансия атлантизма, в последнем из указанных смыслов слова, во 2-й пол. 20 в. проявилась, напр., в том, что в основу институтов и практик такого международного сообщества, как Европейский Союз (ЕС), были положены принципы, ранее специфические для англо-американского мира и протестантского Севера Европы. Современный атлантизм, т. о., существенно поменял перспективу, наметившуюся в эпоху средневековья и Возрождения: доминанта католического Юга Европы сменилась доминантой протестантского Севера, как носителя модернизационного сдвига. В 20 в. после холодной войны и крушения биполярной структуры мира атлантизм все чаще претендует на авангардную культурную и политическую роль в планетарном масштабе: новейшие программы вестернизации и модернизации не-западного мира предполагают повсеместное насаждение эталонов англо-американского мира. Именно в качестве планетарного геополитического и социокультурного вызова атлантизм порождает разнообразную реакцию ответа (см. ***Фундаментализм религиозный, Евразийство, Вестернизация, Диффузионизм, Модернизация политическая, Модернизация социальная, Европоцентризм***).

А. С. Панарин

АТМАН (санскр. ātman — дыхание, дух, я, самость) — одно из основных понятий индийской религиозно-философской традиции. В самом общем смысле Атман понимается как всеобъемлющее духовное начало, чистое сознание, самосознание; обычно в качестве абсолютного сознания коррелирует с ***Брахманом*** как абсолютным бытием. Истоки представления об Атмане восходят к «Ригведе», где он означает дыхание как жизненную силу, воплощенную во всех существах (ср. представление о пранах — жизненных силах), а также дух, оживотворяющий всю вселенную (в этом отношении Атман сближается с концепцией «верховного мужа», или ***Пуруши***). В философских гимнах «Атхарваведы» Атман понимается как личное «я», являющееся отражением Брахмана в человеке. Концептуальное оформление учение об Атмане получило в Упанишадах, где Атман полагается как духовная сердцевина, коренящаяся во всех сознающих существах. С одной стороны, Атман выступает в качестве внутреннего «я», т.е. индивидуального, субъективного принципа, с другой — совпадает с бытием как таковым, т. е. с высшим Брахманом. Отождествление Атмана и Брах-

мана, в наиболее общем плане выступающее как совпадение субъекта и объекта, воспринимающего сознания и всего сотворенного мира, обычно осуществляется через ряд промежуточных ступеней. Единство микрокосма и макрокосма достигается благодаря одновременному сочетанию противоположных атрибутов, т.е. в конечном счете благодаря их взаимному снятию («Вот мой атман в сердце — меньше зернышка риса или ячменя... Вот мой атман в сердце — больше всей земли...» — «Чхандогья-упанишада», III. 14.3). Взаимное напряжение противоположных характеристик создает предпосылки для апофатического определения абсолюта, которое считается наиболее адекватным приближением к природе высшей реальности («Он, этот атман, [обозначен так:] не [то], не [то], он непостижим, ибо не постигается, не разрушим, ибо не разрушается...» — «Брихадараньяка-упанишада», III. 9.26). Атман в принципе не может быть адекватно схвачен вербальным знанием, т. к. лежит вне сферы мирских связей и отношений. Единство Атмана как вечной и не подверженной изменениям реальности противопоставлено не только разнородности явленного мира, но и многообразию психических свойств личности (поскольку в индийской ортодоксальной традиции психика также является составной частью природного мира). Четыре последовательных уровня соответствия онтологической картины мира определенным пластам, или состояниям, человеческой психики выражают постепенный подъем от многообразия к единству, связанный с преодолением авидьи (***неведения***) (см. ***«Мандукья-упанишада»***). На первом этапе Атман, называемый Вайшванара, пребывает в телесной оболочке и посредством органов чувств («ртов») воспринимает («вкушает») физические элементы. В космологическом плане это Вират, или «тело» Бога, образованное материальной вселенной, в психологическом ему соответствует состояние бодрствования. На втором этапе Атман, носящий название Тайджаса, олицетворяет собой все многообразие психической жизни, выступая как субъект, воспринимающий «тонкие» элементы — разнообразные впечатления, идеи и т. д.; на уровне космологии это Хираньягарбха («золотой зародыш»), т.е. совокупность всех душ, в индивидуальном же сознании ему соответствует сон со сновидениями. На третьем этапе Атман, называемый Праджня, переживает только состояние блаженства (ананда), в космологическом плане это Ишвара — всемогущий и всеведущий Господь, а в психологическом он связан с состоянием глубокого сна без сновидений. Наконец, четвертое состояние (турия) восстанавливает изначальную однородность Атмана, в которой совпадают его вселенский и психологический аспекты, а сам он полностью избавлен от ограничений авидьи. Отличение Атмана как чистого бытия и сознания от преходящих и изменчивых состояний тела и психики отразилось также в учении о «пятерке атманов», как бы вложенных друг в друга (см. «Тайттирия-упанишада»). Первый из них — это атман аннамайя (состоящий из пищи), т.е. физическое тело. Второй — пранамайя (состоящий из жизненных сил), образованный пятью пранами и пятью органами действия; он входит в тело после зачатия и обеспечивает жизнь отдельного существа. Третий атман — маномайя (состоящий из разума) — образован ***манасом***, «способностью сомнения» (вимарша) и пятью органами чувств (***индрии***); он порождает желания, направленные на внешние объекты и тем самым создает сансарную связь между различными воплощениями души. Четвертый — виджнянамайя (состоящий из знания) образован соединением ***буддхи***, способности принимать решения и все той же пятеркой индрий. Наконец, пятый Атман — анандамайя (состоящий из блаженства) — это совокупность ментальных состояний, которые наступают в глубоком сне без сновидений и характеризуются глубоким спокойствием. Позднейшая ведантистская традиция (Видьяранья и др.) более последовательно истолковала эту концепцию как представление о «пяти покровах» (панча-коша), которые только прикрывают подлинный Атман, подобно тому как пять ножен могут последовательно скрывать вложенный в них кинжал.

Представление Упанишад об Атмане развивалось в дальнейшем ортодоксальными религиозно-философскими школами, прежде всего ***ведантой***. Именно в ней были четко сформулированы гносеологические основания различения Атмана как чистого сознания и психологических характеристик личности. Необходимой процедурой здесь выступает «отрицание», которое сводится к снятию «наложения» на Атман всего, что им не является; оно приводит к прекращению иллюзии, подобно тому как заканчивается фокус с веревкой, которая в руках факира казалась змеей, а раковина, которую издали можно было счесть куском серебра, при ближайшем рассмотрении обнаруживает свою истинную природу. В предельном случае — в системе ***адвайта-веданта*** — цель состоит в прекращении иллюзорного явления вселенной, которая, как считается, никогда и не развертывалась из Атмана, но возникла как наложенная на него видимость (виварта). Атман в адвайте — это чистое сознание (чайтанья, джняна), которое лишено частей или каких бы то ни было атрибутов. Это сознание реально, оно составляет основу представления о собственном «я», ибо никто из сознающих не может отрицать самого факта своего сознания. Присутствуя в любой форме человеческого опыта, это сознание не зависит ни от наличия объектов опыта, ни от способов рассуждения или восприятия. Всякий раз, когда требуется составить некоторое понятие или представление об этой основе сознания, субъекту приходится использовать ее же самое; именно поэтому с т. зр. адвайты Атман не может обернуться на самое себя, сделаться собственным объектом: «Ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться» (Шанкара, Комм, на «Брахма-сутры» III. 3.54). Атман, отличный от своих «оболочек», выступает как просвечивающий сквозь них «свидетель» всех актов познания, о котором ничего нельзя сказать кроме того, что он существует. В ***мимансе Прабхакара Мишры*** атман также, связывается с представлением о «я», но он проявляется скорее как результат акта познания, подобно тому как свет лампы проявляет и освещаемый объект, и ее саму; в этом случае приходится предполагать, что сознание может схватываться другим сознанием, то, в свою очередь, третьим, и так до бесконечности. Альтернативное представление, согласно которому само наличие сознания не нуждается в верификации каким-либо иным знанием, заимствовано ***Шанкарой*** у мимансака ***Кумарила Бхатты***; однако в учении последнего акцент сделан на том, что каждый акт постижения дает свое знание, которое не нуждается в подтверждении данными других ***праман***, обладающих собственными специфическими объектами и функциями.

В адвайте же подчеркивается, что нет никакой нужды прибегать к новому акту познания для схватывания известного всем восприятия «я есть»: бесконечный регресс восприятия и рефлексии останавливается благодаря тому, что в основе его лежит единственная подлинная реальность — самоочевидный и «самосветящийся» Атман. Адвайта ищет за психическими феноменами неизменную онтологическую основу; в этом смысле Атман — это «незаочное» знание. Такой Атман един и единствен, а множество индивидуальных душ (джива), равно как и существование персонифицированного Бога-творца Ишвары, объясняются иллюзорным отражением Атмана в авидье или ложным наложением на него временных характеристик. Прочие ортодоксальные системы не разделяли крайних взглядов адвайты; хотя и для них оставалось важным разграничение между высшим духовным принципом и преходящими психическими характеристиками, сам Атман приобретал ряд черт, сближающих его с представлением о воплощенной живой душе. Уже в ***вишишта-адвайте Рамануджи***, во многом тяготевшей к идеям санкхьи, отдельные атманы обладают свойствами сознания и действия, они атомарны по размеру и отличны друг от друга. Согласно ***двайта-веданте Мадхвы***, многообразные души изначально предопределены к спасению, гибели или вечной связанности ***сансарой***. Признание различий воплощенных атманов приводит в этих системах к необходимости постулировать существование высшего Атмана, стоящего над отдельными душами; такой Атман, наделенный множеством благих качеств, становится объектом почитания как персонифицированный Бог (Вишну или Кришна). В ***ньяя-вайшешике*** Атман, или индивидуальная душа, является всего лишь одной из девяти субстанций (дравья) наряду с материальными элементами, пространством, временем и «акашей». Сознание полагается здесь одним из преходящих свойств атмана, которое появляется при его соединении с манасом (рассудком). Такой Атман, существование которого не воспринимается непосредственно, но выводимо из чувственных признаков благодаря системе специальных доказательств, может выступать объектом для другого сознания. В эпической санкхье Атман рассматривается как чистое и бездеятельное сознание; тем не менее он считается субъектом вкушения, который воспринимает объекты внешнего мира. В классической санкхье понятие Атмана постепенно вытесняется понятием «Пуруши».

Противопоставление Атмана как высшей духовной реальности, в предельном случае совпадающей с абсолютным бытийным началом, Брахманом, всему, что Атманом не является, совершенно теряет свое значение в ***буддизме***. Человеческое «я», взятое в своем феноменальном аспекте как поток (сантана) определенных психических состояний, рассматривается здесь как один из элементов сущего. С т. зр. буддизма представление об Атмане лишь способствует закреплению ложных привязанностей и отождествлений, препятствующих освобождению; избавление от этих ложных концепций и нашло выражение в буддийской доктрине «анатта» (отсутствие Атмана). Вместе с тем позднейшие буддийские школы махаяны (в частности, ***виджняна-вада***) по существу сделали ряд уступок ортодоксальному представлению об Атмане (концепция «чистого сознания» — «читта-матра», единого «вместилища сознания» — «алаяви-джняна» и т. д.).

Лит.: *Шанкара.* «Атмабодха», пер. А. Я. Сыркина. — В кн.: Идеологические течения современной Индии. М., 1965; *Narahari H. G.* Ātman in Pre-Upanisadic Vedic Literature. Madras, 1944; *Günther H.* Das Seelen-Problem im älteren Buddhismus. Konstanz, 1949; *Sarasvati H.* The Ego and the Self.— «Adyar Library Bulletin» (Madras), 1955, 19; *Horsch P.* Le principe d'individuation dans la philosophie indienne. — «Asiatische Studien», X, Z., 1956; *Van Gelder J. M.* Der Ātman in der Grossen-Wald-Geheimlehre. La Haye, 1957; *Troy Wilson Organ.* The Self in Indian Philosophy. The Hague, 1964; *Damnodaran Edavana.* Critique of Self. Bombay, 1966; *Biardeau M.* L'ātman dans le commentaire de Śabarasvāmin. — Mélanges à L. Renou. P., 1968; *Hoang-Sy-Quy.* Le Moi qui me dépasse selon le Vedānta. Saigon, 1971; *Hulin M.* Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkāra. P., 1978.

Н. В. Исаева

АТОМИЗМ, атомистика — учение о дискретных началах всего сущего (греч. τὰ ατομα — неделимые), характерное для разных культур и эпох (античный атомизм, атомистика вайшешика и ньяйя в Индии и т. д.).

АТОМИЗМ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Идея атома как элементарной частички мироздания (санскр. ану, параману — «тончайший», «мельчайший») принималась самыми различными школами индийской мысли — как ортодоксальными (***ньяя***, ***вайшешика***, ***миманса***, ***санкхья***, ***двайта-веданта*** Мадхвы), так и неортодоксальными (***джайнизм***, ***буддизм***, ***адживика***). Атомистическая концепция джайнизма представляется наиболее архаичной: параману еще не разделены на классы, соответствующие классам стихий (как в других индийских школах), каждый из них содержит в непроявленном виде характерные качества всех элементов, которые проявляются при создании материальных агрегатов-***скандх***. В отличие от древнегреческого атомизма, главным свойством параману выступает не столько неделимость, сколько тонкость, которая настолько велика, что он лишен непроницаемости, которую приписывали атомам большинство других индийских школ. Согласно джайнскому философу Умасвати, в одной точке пространства может оказаться сколь угодно большое число параману, подобно тому как в одном фокусе может пересечься сколь угодно большое количество световых лучей. С этим же сверхтонким состоянием связана и способность параману пересекать вселенную вдоль и поперек за одно мгновение.

Буддийские школы вайбхашики и саутрантики, взгляды которых изложены ***Васубандху*** в ***«Абхидхармакоше»***, подчеркивают мгновенность и изменчивый характер атомов. Не проводя различия между свойством и его носителем, они рассматривают в качестве самостоятельных атомов и сами элементы (***бхуты***), и производные от них чувственные качества (запах, вкус и т. п.), а также вторичные элементы (бхаутика) и даже органы чувств. Вайбхашика насчитывает, напр., 14 видов атомов. Однако они не образуют ни диад и триад (как в вайшешике), ни «молекул» (как в джайнизме и адживике), а только кратные 7 совокупности — скандхи.

Наиболее известная атомистическая доктрина была разработана в вайшешике. В ***«Вайшешика-сутрах»*** появляется идея атома (ану, параману) как предельно малой частички, имеющей сферическую форму (паримандалья), вечной и неизменяемой (в отличие от буддизма) первопричины вещей, субстрата постоянных качеств (в отличие от джайнизма), минимальной величины и носителя «конечных разли-

чителен» (антья вишеша, см. ***Вишеша***). Поскольку атомы, согласно вайшешике, — это минимум вещества элементов, им всегда присущи основные качества последних: атомам земли — запах, вкус, цвет, температура; атомам воды — вкус, цвет, температура; атомам огня — цвет, температура; атомам воздуха — только температура. Атомистическую форму имеет в вайшешике и ***манас*** — внутренний психический орган, координирующий деятельность органов чувств. Главной онтологической трудностью для атомизма вайшешиков было объяснение того, каким образом вечные и невоспринимаемые атомы образуют невечные и воспринимаемые объекты. Если, как утверждают «Вайшешика-сутры», качества причины переходят к качествам следствия, то вечность и невоспринимаемость атомов при творении мира тоже должна переходить к вещам, но это не так, поскольку вещи и невечны и воспринимаемы. Значит, мир не мог быть создан непосредственно из атомов. Отсюда разные ухищрения ***Прашастапады*** — главного систематизатора вайшешики, пытающегося ввести «промежуточные» атомные соединения, которые, не обладая вечностью отдельных атомов, могли бы тем не менее послужить причинами вещей. Так, образование минимального атомного соединения — диады — обязано, по Прашастападе, не сложению величин отдельных атомов (атомы не имеют протяжения), а числу два, которое, возникнув в интеллекте бога Ишвары в период творения мира, способствует соединению двух атомов, создавая тем самым невечные диады. Те в свою очередь соединяются в триады, и только триады, являющиеся не только невечными, но и воспринимаемыми (они уподобляются пылинкам в солнечном луче), служат материальной причиной макрообъектов. Т. о., минимальными строительными блоками, из которых вайшешики конструируют свою вселенную, оказываются не атомы, а триады, состоящие из трех диад и, стало быть, из шести атомов.

Основные аргументы индийских оппонентов атомизма вайшешики — буддистов — направлены против положения о неделимости атомов: если атом — протяженное тело, расположенное в пространстве и соединенное с другими атомами, то он не может быть неделимым, если же он — не протяженное тело, то соединение сколь угодно большого числа атомов не будет превосходить размера точки. Каково взаимоотношение атомов и акаши (пространства, эфира), проникает ли оно в атомы изнутри? Если проникает, то у атомов есть внутренняя и наружная части и, т. о., они не являются неделимыми. Логическое обоснование неделимости атома дает ньяя: если вещи делятся на части до бесконечности, то любые две величины можно приравнять друг другу (напр., горчичное зерно и гору), что абсурдно; если же деление приводит к нулю, то все вещи состоят из «ничто», что тоже абсурдно. Поэтому пределом деления вещей должно быть «нечто», чем и является неделимый атом. В отличие от Демокрита, который с помощью атомов пытался объяснить реальность изменения, вайшешики и найяики искали в предельных составляющих разрешение проблемы части и целого (***авайвин***). Атомизм вайшешики был воспринят не только ньяей, но и мимансой и даже ведантийской школой Мадхвы.

Лит.: *Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986; *Keith A.* Indian Logic and Atomism. N. Y., 1968; *Sikdar J. C.* Indian Atomism, — «Indian Philosophy and Culture» (Vrindaban), 1974, v. 19, N 2; *Gangopadhyaya M.* On Indian Atomism. N. Y., 1981.

В. Г. Лысенко

АНТИЧНЫЙ АТОМИЗМ. Возник в 5 в. до н. э. в Древней Греции и связан с именами ***Левкиппа*** и ***Демокрита***, которые ввели в философский лексикон само понятие «атом» (греч. ἡ ἄτομος οὐσία, неделимая сущность). Генезис античного атомизма связан с поставленной в ***Элейской школе*** проблемой обоснования множества и движения. Своим учением об атомах Демокрит предложил изначально плюралистическую онтологию, избежав т. о. проблемы выведения множества из единства, а введение пустоты (как принципа различения и как пустого места) позволяло обосновать как множество атомов, так и их движение; понимание атомов как «бытия», полного, неделимого и вечного (ср. характеристики бытия ***Парменида***), позволяло трактовать видимое возникновение вещей как соединение атомов, а уничтожение — как рассредоточение атомарных конгломератов, и тем самым выполнить безусловный закон «сохраненения бытия» («из ничего ничего не бывает»). Продолжением традиции античного атомизма было учение ***Эпикура***, который в целом следовал понятию атома, введенного Демокритом — маленькое плотное микротело, имеющее свою форму, величину и поворот в пространстве, однако ввел для атомов также тяжесть и способность отклоняться от первоначального движения по прямой линии. Введение в абсолютно детерминированную физическую картину мира элемента свободы — главное отличие атомистического учения Эпикура. Остается открытым вопрос, Демокриту или Эпикуру принадлежит интерпретация физического атомизма в смысле математического, т.е. дискретного, пространства-времени; возможно, что эта обозначенная Аристотелем проблема была разработана ***Диодором Кроном*** и через него повлияла на Эпикура. Завершением традиции атомистики Демокрита-Эпикура стала поэма ***Лукреция*** «О природе вещей», в которой были изложены основы эпикуровской философии, в т. ч. учение об атомах. Если понимать атомизм шире — как вообще теорию дискретного бытия, тогда предтечей его можно считать ***Эмпедокла***, согласно которому материя состоит из четырех элементов и соответственно дискретна. Но в отличие от классического атомизма его учение не может считаться количественной теорией мира, ибо четыре элемента здесь — это предельно ограниченное понятие качества. Уже в античности в рамках атомизма (противопоставляемого теориям единой и непрерывной материи) рассматривали учения о гомеомериях Анаксагора и Архелая (Alex. Aphrod. De mixt. 213.18—214.5) и об «амерах» Диодора Крона (Alex. Aphrod. De sensu 172, 29). Учение Диодора — это математизированная версия атомизма; амеры мыслились не только как кванты материи (в отличие от атомов Демокрита, амеры не различались по форме, так что нельзя говорить даже о мысленной их делимости на части), но и как кванты пространства и времени. Наконец, атомистическим считалось и учение о треугольниках Платона, предложившего в «Тимее» теорию материи, согласно которой мелкие качественные частицы (***элементы***) состоят из более мелких количественных частиц (первичных «треугольников», квантов пространства). Эта геометризованная теория материи была раскритикована представителями ***Перипатетической школы*** (ср. Arist. De Caelo III 1, 299a3 — 300a19; Alex. Aphrod.

Quaestiones II 13), однако в современной науке из всех версий античного атомизма именно математический атомизм Платона вызывает наибольший интерес как повод для плодотворных сопоставлений.

Лит.: *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979, с. 265-395; *Alfieri V. E.* Gli Atomisti: Frammenti e testimoniaze. Bari, 1936; *Idem.* Atomos idea. Firenze, 1953; *Furley D.* Two Studies in the Greek Atomists. Princeton, 1967; *Stückelberger A.* Vestigia Democritea. Die Rezeption der Lehre von den Atomen in der antiken Naturwissensehaft und Medizin. Basel, 1984; *Sambursky S.* Conceptual Developments in Greek Atomism. — «Arch, internat. hist. sci», 1958, N 44, p. 251—62; *Idem.* Atomism versus continuum theory in ancient Greece.—«Scientia», 1961, ser. VI, vol. 96. N 596, p. 376—81. См. также лит. к ст. ***Демокрит***, ***Эпикур***.

М. А. Солопова

АТОМИЗМ В НОВОЕ ВРЕМЯ. В 16 в. ***Ф. Бэкон***, опираясь преимущественно на идеи Демокрита, по-новому представляет материю как неуничтожимую, изначально активную, бесконечно разнообразную, что обеспечивается разнообразием свойств, действий и форм атомов и макротел. Он полагал, что нет последних «кирпичиков» материи, а делимость ее бесконечна.

П. Гассенди, опиравшийся на идеи Эпикура, рассматривал атом как физическое тело, невидимое вследствие своей малой величины и неделимое в силу плотности, имеющее величину, фигуру, тяжесть. Вечная и бесконечная вселенная состоит из атомов и пустоты — бестелесной, неосязаемой, лишенной плотности, без нее невозможно движение атомов, которые, переходя с места на место, сплетаются, смешиваются и по воле случая принимают определенные формы. Гассенди впервые вводит понятие молекулы — малой (лат. moles) массы, первичного соединения атомов, обретающего новые свойства. Так, наряду с корпускулярной физикой появилась молекулярная, особенно значимая в дальнейшем для химии и биологии. И Бог, и душа для Гассенди также состоят из частиц, но мельчайших и тончайших, самых гладких и круглых. Гассенди оказал большое влияние на развитие не только философской, но и естественно-научной мысли — влияние это прослеживается у Ньютона, в частности в «Оптике», а также у Х. Гюйгенса (Huygens, 1629—95), который отстаивал дискретность материи в спорах с картезианцами, строящими механику на основе идей континуализма. Для Гюйгенса главные свойства атомов — бесконечные твердость, непроницаемость и сопротивляемость разделению на части. Идея неделимого материального атома встретила сопротивление у ***Г. Б. Лейбница***, стремившегося опровергнуть фундаментальные предпосылки механицизма. Для него пустота и атомы — это «фикции поверхностной философии», рабочая гипотеза, способная удовлетворить лишь «немудрящих физиков». Соприкосновение атомов невозможно, ибо, если предположить для соединения существование крючков, то у них должны быть свои крючки и так до бесконечности; если же атомы непосредственно соединились своими поверхностями, то они уже не могут быть отделены один от другого и, следовательно, не существуют. Невозможно также «положить предел дроблению и тонкости природы»: в природе не существует атомов материальных, мельчайшая частица материи в свою очередь состоит из частей, они дробятся до бесконечности, все наполнено ими, при этом мельчайшее тело должно быть «точным зеркалом универсума». Лейбниц утверждает, что невозможно найти «принцип истинного единства» в одной только пассивной материи, необходимо обратиться к «действительным единицам» — атомам-субстанциям, ***монадам***, которые не имеют частей, но выражают множество в едином и могут быть поняты по аналогии с нашей психической деятельностью (***монадология*** вместо атомистики). Каждая монада — это микрокосм, представляющий вселенную.

Идея пустоты и атомов как неделимых материальных частиц получила дальнейшее развитие в естественных науках. Р. Бойль (1627—91) разрабатывал химию как теоретическую науку на основе идей атомистики и корпускуляризма, рассматривая при этом «корпускулы» как мельчайшие «инструменты», благодаря которым Бог приводит весь мир, словно огромные часы, в движение. В отличие от античных атомистов, говоривших о многообразии форм атомов, Бойль придает особое значение многообразию свойственных им движений — прямолинейных, волнообразных, неравномерных, вращательных и др., которые и порождают многообразные отношения между корпускулами и внутри них. При химическом взаимодействии важны не сами атомы, но отношения между ними, представляющие различные виды движений. Дальтон заложил основы химической атомистики.

В 17—19 вв. идущие от античности представления о «бытии» как атомах и о «небытии» как абсолютно пустом пространстве порождали проблему связи атомов с континуальным пространством как с простым вместилищем и связи их с континуальной физической средой. Речь шла как бы о двух разных мирах: дискретный, структурированный мир атомов и пространство, пронизанное силовыми линиями, точками напряжения силового поля; вместе с тем складывались представления о структурированности и динамичности самого атома и о дискретности пространства как «силового поля» (Р. Бошкович). Атомы как бы превращались в особые точки этого пространства-поля, взаимодействие тел сводилось к движениям «эфира», к его давлению на тела, что и составило механистическую концепцию поля. Отход от нее означал отказ от эфира в теории относительности, а теория поля становилась «атомистической»: М. Планк доказал, что излучение и поглощение энергии носят дискретный характер (1900), а А. Эйнштейн выступил с обоснованием дискретности электромагнитного поля (1905). С открытием микромира обнаружилось единство дискретной и континуальной картины мира: электроны, как и другие микрочастицы, не соответствуют классическим представлениям об элементарной частице, атоме, корпускуле, они ведут себя в одних условиях как протяженная волна, в других — как строго локализованная частица. В целом стало очевидным, что существовавшие тысячелетия принципы атомистической натурфилософии и физики с ее атомами и корпускулами не являются раз навсегда установленными предпосылками философии и науки, но отражают лишь определенный этап их развития.

Л. А. Микешина

АТОМИЗМ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ был развит мутакаллимами и включал теорию строения вещества, пространства и времени. Большинство мутазилитов признавало, что деление тела имеет предел. Когда деление уничтожает всю «соединенность» (иджтимā‘),

остается «неделимая частица» (джуз' лā йатаджазза'). Мутазилиты, признававшие возможность отдельного существования атома, называли неделимую частицу также «одиночной субстанцией» (джавхар мунфарид). Было несколько мнений в вопросе о свойствах неделимой частицы. Одни мутазилиты считали, что она может существовать сама по себе (инфирāд) и принимать все акциденции, отождествляя ее с телом (джисм) и субстанцией (джавхар). Другие, допуская одиночное существование, не признавали наличия в ней трех измерений, чувственных качеств, жизни, способности к действию, знания, соглашаясь с возможностью движения, соприкосновения с шестью подобными частицами и соединения с ними, за счет чего образуется тело (***ал-'Аллāф***). Нюансировкой этой позиции было признание цвета, вкуса, запаха (ал-Джубба'и) или отрицание возможности соприкосновения с более чем одной другой частицей (Ṣāлиḥ Ḳубба) и др. Многие мутазилиты отрицали возможность отдельного существования неделимой частицы и признавали его только за их определенным сочетанием, которое именовали «столп» (рукн). Это мнение было связано, как правило, с тем, что одиночная частица признавалась лишенной всех или части пространственных измерений и недоступной восприятию. Иногда (напр., у 'Аббāда Ибн Сулаймāна) неделимая частица лишалась всех качеств, пространственных измерений и способности самостоятельного существования, превращаясь в чисто мыслительную конструкцию. Одни мутазилиты наименьшим сочетанием частиц считали две, полагая, что дальнейшее деление невозможно ни в бытии, ни в мысли. Другие, признавая возможность познания отдельной неделимой частицы и отрицая ее отдельное существование, считали столпом шесть частиц, расположенных попарно на трех пространственных осях; в таком случае столп, а не неделимая частица, становился непосредственным элементом для построения тела, причем и столп имел схожую с неделимой частицей природу, поскольку тело должно было состоять минимум из шести столпов (Хишāм ал-Фуватийй). Имелось мнение, что наименьшим способным существовать сочетанием частиц является восемь, причем конфигурацией двух лишенных измерений частиц образована длина, двух пар—плоскость и двух четверок — трехмерный объем. При соединении бескачественных атомов они сами производят тот минимальный набор акциденций, который необходим для существования тела. Некоторые мутазилиты называли частицами цвет, вкус, жар, холод, жесткость, мягкость, считая, что наименьшее их число — десять и все вместе они составляют тело. Му'аммар называл человека неделимой частицей.

Среди самих мутазилитов были противники тезиса о конечной делимости тел. Напр., ***ан-Наẓẓāм*** утверждал, что каждая частица может быть разделена пополам, и так до бесконечности. Некоторые выражали сомнение как в конечности, так и в бесконечности делимости тел. Мутакаллимы не приняли решение перипатетиков, состоявшее в признании бесконечной потенциальной и конечной актуальной делимости тел.

Мутазилиты считали, что пространство строится «снизу вверх» и возникает как свойство вещества: либо шесть направлений признаются акциденцией частицы, либо большие измерения возникают как конфигурация меньших, а носителем наименьшего пространственного измерения является атом. Из их теории движения следует, что пространство обладает дискретной природой: «перемещение» (интиḳāл) описывается как занимание телом двух разных «мест» (макāн) в ближайшие моменты времени. Атомарная теория времени описывала единичные моменты (вақт, вақт фард, замāн, замāн фард) как включающие два рядоположенных события: уничтожение какой-то вещи и ее новое возникновение. При рядоположенности они не создают внутри атома времени длительности, которая возникает как их сочетание (см. ***Время***).

Арабоязычный перипатетизм активно выступал против атомистической теории мутакаллимов, противопоставляя ей теорию тела как оформленной материи, теорию пространства как возникновение меньших измерений в качестве предела больших и континуалистскую теорию времени. Не соглашался с атомистической теорией строения вещества и ***ас-Сухравардӣ***, считавший невозможным ни мысленное, ни реальное существование одиночных атомов. Однако поскольку аргументы против атомизма исходили из представления о зримом существовании атомов в действительном пространстве, что не признавалось многими мутакаллимами, эта критика реально не достигала своей цели. Атомистическая теория времени была воспринята в ***суфизме***, где стала основой теории «нового творения».

А. В. Смирнов

Лит.: *Визгин В. П.* Идея множественности миров: Очерки истории. М., 1988; *Он же.* Механика и античная атомистика. — В кн.: Механика в истории мировой культуры. М., 1993, с. 3—81; *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала 19 в. М, 1965; *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistikvom Mittelalter bis Newton, Bd. 1. Hamb.—Lpz., 1890; *Mabilleau L.* Histoire de la philosophie atomistique.. P., 1895; *Michel P.-H.* L'atomisme de Giordano Bruno. — La science au 16 siècle. P., 1960; *Sorabji R.* Time, Creation and the Continuum. L., 1983 (о спорах между атомистами и континуалистами с 5 в. до н. э. до 14 в. н. э.).

АТОМИЗМ СОЦИАЛЬНЫЙ — представление, согласно которому общество состоит из изолированных индивидов («атомов»), вступающих в социальные взаимодействия для реализации собственных интересов и целей. Социальный атомизм возник в политической философии Нового времени, которая рассматривала человека в качестве единственного источника, устанавливающего законы и нормы. Их основания человек отыскивает в себе самом — посредством разума и воли. В отличие от средневекового общества, в котором социальный статус и мера политической эмансипированности индивида были тесно связаны с позицией, которую он занимал в сословной ***иерархии***, европейский ***гуманизм*** основывался на убеждении, что индивид лишен каких бы то ни было предустановленных традицией связей с себе подобными за исключением тех, которые необходимы для реализации его индивидуальных потребностей. В Новое время индивид стал активным субъектом политики (наряду с обществом и государством), которому вменялось право самостоятельно определять формы и способы участия в общественной жизни. Т. о., политика приобретала качественно новое измерение — из системы сдержек и противовесов, призванной сохранять статус-кво (монархию), она превратилась в сферу свободной конкуренции индивидов, отстаивающих и борющихся за свои интересы и права. В кон.

19 в. проект индивидуалистического построения общества уступает место коллективистским моделям общественного переустройства. В этом отражается эволюция политической философии Нового времени от ***либерализма*** с его акцентом на индивида к социальной проблематике, затрагивающей интересы всего общества в целом. Социальный атомизм был подвергнут острой критике ***К. Марксом***, который усматривал в нем причины ***отчуждения*** людей и которому он противопоставлял классовый ***интерес*** и солидарность. В свою очередь в крушении традиционной структуры средневековья и росте социальной разобщенности в эпоху модерна ряд исследователей 20 в. (***Х. Арендт***, ***М. Фуко***) видели причины возникновения и развития ***тоталитаризма***. См. также ***Гоббс***, ***Локк***, ***Смит***.

С. В. Евдокимов

АТРИБУТ, аттрибут (лат. attributio — свойство, сказуемое) — предикат (качество, признак) ***субстанции***, достаточный для ее идентификации (узнавания, распознавания) и необходимый для ее существования. Говоря иначе, атрибут — это то, что в традиционной логике называют отличительным признаком вещи (differentiae), с той, однако, разницей, что, говоря об атрибутах вещи, подразумевают не видовое, а субстанциальное отличие: «любая разница, созданная какими угодно отличиями, составляет инаковость; но нечто другое получается только в том случае, когда две вещи разделены субстанциальным отличием» (*Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990; с. 79). Такое различение, конечно, принципиально, если под субстанциями понимать только индивиды (как учил Аристотель, см. ***Индивидуация***). Но оно непринципиально, если мыслить субстанцию как инвариантный аспект любой сущности, в том числе и абстрактной (см. ***Абстрактный объект***), включая роды и виды (как учил Платон). В последнем случае понятие «атрибут» является классификационным понятием и, т. о., относительным, а не абсолютным в том его метафизическом толковании, которое ему нередко придавали в средневековой и новой философии. Напр., по отношению к виду «треугольник» предикат «иметь три стороны» является атрибутом, а равенство суммы углов двум прямым атрибутом не является. Но по отношению к виду «треугольник в евклидовом пространстве» ситуация по существу иная — как раз равенство суммы углов двум прямым является отличительным признаком вида «плоский треугольник», хотя этот признак и не входит в определение общего понятия «треугольник». С современной т. зр. классификационное значение термина «атрибут» следует, по-видимому, считать основным, а те значения, которые ему придавались в историческом контексте различных философских теорий, — периферическими. К такому выводу приводит, в частности, текстологический анализ эволюции и «понижения ранга» этих значений — от схоластических представлений об атрибутах как предикатах исключительно божественной субстанции к почти современным представлениям о них в философии Декарта и особенно в философии Лейбница (как свойствах par excellence).

М. М. Новосёлов

АТРИБУТ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ выражается гл. о. терминами «'исм» (имя), «ṣифа» (качество), «васф» (описание). Различаются два аспекта проблемы атрибутов в средневековой арабо-мусульманской философии. С одной стороны, вопрос об атрибутах первоначала мироздания, которое в разных философских направлениях могло именоваться Богом, Первой Вещью, Первым Разумом, Светом Светов. В данном аспекте проблема атрибутов предстает как проблема описания первоначала и его связи с порождаемым им миром. С другой стороны, вопрос об атрибутах вещей мира. В этом плане проблема атрибутов сближается с вопросом о категориях (маḳӯлāт) и предикатах (маḥмӯлāт; см. ***Универсалии***), а в некоторых философских направлениях, прежде всего ***арабоязычном перипатетизме*** и ***исмаилизме***, растворяется в нем.

Грамматически атрибуты могут выражаться именами существительным и прилагательным, а также действительным причастием. Что касается соотношения с десятью аристотелевскими категориями, то, как сообщает аш-Шахрастāни в «Китāб ал-милал ва-н-ниḥал» («Книга о религиях и сектах»), в качестве атрибутов могут выступать количество, качество, когда, где и положение. Кроме того, к числу атрибутов вещи, как правило, причислялось существование, тогда как утвержденность (ṣубӯт) могла не считаться атрибутом там, где существование и утвержденность различались (напр., ***ал-Кирмāни***).

Истоки постановки вопроса об атрибутах первоначала обнаруживаются в ***Коране*** и ***сунне***. Коран неоднократно упоминает о «прекрасных именах» (асмā' ḥуснā) Бога, а, как утверждается в одном из хадисов, у Бога 99 имен, сотое же — «Бог», и кто перечислит их все, войдет в рай. В исламском вероучении был принят тезис о буквальном понимании всех атрибутов Бога без их исследования, направленный против как утверждавших сходство Бога с творением (мушаббиха) вследствие сходства атрибутов, так и отрицавших понимание атрибутов Бога в прямом смысле (му'аттила) для того, чтобы сохранить тезис об отличии Бога от всего сотворенного.

В мутазилизме атрибуты Бога разделялись на «атрибуты самости» (ṣифāт аз-зāт) и «атрибуты действия» (ṣифāт ал-фи'л): первые не имеют противоположности (напр., живой, знающий), вторые зависят от совершаемого Богом действия и могут быть противоположными (напр., оживляющий — умерщвляющий). Одни атрибуты понимались как «истинные» (ḥаḳӣḳа), как это предполагается теорией указания на ***смысл***, другие перетолковывались как иносказательные (маджāз) или исключались из философского рассмотрения. Истинные атрибуты с этой т. зр. понимались как конфигурация действие — действующее — претерпевающее, напр. знание — познающий — познаваемое. Среди «истинных» атрибутов особое значение мутазилиты придавали четырем: знанию, могуществу, воле и жизни. Первые три объясняли связь между первоначалом и мирозданием, а жизнь понималась как необходимый атрибут действователя, поскольку действовать в истинном смысле может только живое. Вопрос об истинных атрибутах Бога был поставлен в мутазилизме как проблема тождества субъекта атрибутов: если «знающий» и «желающий» предполагают действительно различные «знание» и «воление», то как субъект этих атрибутов может быть одним и тем же? Среди предложенных решений проблемы было отождествление соответствующих действий (знание, воление и т. д.) с самостью Бога. Мутазилиты, как правило, не различали термины «васф» и «ṣифа»,

отождествляя их с понятием «смысл» (ма'нан), и говорили, что вещь может быть описана (мавсўфф) как имеющая некоторый атрибут благодаря наличию в ней соответствующего «смысла». Так же считал ***ал-Аш'ари***, относивший к атрибуту (васф, сифа) всякий «несамостоятельный смысл». Однако большинство ашаритов закрепили за термином «сифа» (качество) онтологический, а за «васф» (описание) — гносеологический аспекты понятия атрибутов. Напр., «чернота» именуется первым как находящаяся в теле, а вторым — как фигурирующая в высказывании о теле; «знающий» в высказывании «Зейд знающий» является «качеством» (сифа) говорящего, поскольку «имеется» (кийам) в нем, и «описанием» (васф) для Зейда, поскольку представляет собой сообщение о нем. Что касается атрибутов Бога, то ашариты различали атрибуты самости (вещь, сущий, самость), атрибуты, имеющиеся благодаря некоторому «смыслу» (живой, знающий, могущественный, желающий), и атрибуты действия (творец, прощающий), причем последние не считали вечными.

В арабоязычном перипатетизме первоначало считалось совершенно лишенным атрибутов, что ***Ибн Сина*** доказывает, исходя из понятия необходимости первоначала и его существования. Вместе с тем Первое характеризуется Авиценной как «уразумевающее себя» и «уразумеваемое собой», что не влечет его множественности. В исмаилизме (ал-Кирмани), где функция первоначала расщепляется между Богом и Первым Разумом, Бог считается лишенным всяких атрибутов, в т. ч. атрибутов существования, тогда как Первый Разум, в котором атрибут и носитель атрибутов, хотя и различаемы номинально, едины, наделяется рядом атрибутов: жизнь, действие, могущество, знание, разумение, вечность, совершенство, полнота, единство, существование, истинность, которые вкупе составляют некое единство и описывают самость Первого Разума в целом. Наряду с понятиями «атрибут» (сифа) и «описанное атрибутом» (мавсўф), употребляются понятия «хамил» («носитель», субъект) и «махмўл» («несомое», предикат), и проблема атрибутов рассматривается как проблема предикации. ***Ас-Сухраварди*** различает атрибуты, которые существуют и в вещах, и в уме (напр., чернота), и те, которые существуют только в уме (существование, возможность, субстанциальность, вещность, цветность), причем от атрибутов могут быть образованы соответствующие предикаты (асвадиййа — чернотность, от савад — чернота; мумкин — возможное, от имкан — возможность), которые в любом случае являются существующими в уме. Что касается первоначала, то в ишракизме Свет Светов совершенно лишен атрибутов. В ***суфизме*** понятие атрибута переосмысливается в свете основных философских тезисов этого течения как характеристика, которой равно наделяются как Бог, так и вещи мира либо мир в целом. Исключение составляет атрибут «необходимое само по себе существование», которое составляет исключительный атрибут Бога, но не творения. Термин «сифа» (атрибут) в суфизме употребляется как синонимичный с «'исм» (имя) и понимается как универсалия ('амр куллийй), которая может предицироваться вещам.

А. В. Смирнов

АТ-ТАУХИДИ – см. ***Таухиди***.

АТ-ТАФТАЗАНИ – см. ***Тафтазани***.

АТТИК ('Аттикός) (2-я пол. 2 в.) — греческий философ-платоник. Согласно Евсевию-Иерониму (Chron. Ol. 231), его расцвет приходится на 176. Вероятно, именно Аттик возглавил восстановленную в этом году Марком Аврелием кафедру платоновской философии в Афинах. Его цитируют перипатетики (Александр Афродисийский, анонимный комментатор «Никомаховой этики») и хорошо знают платоники; усматривается влияние Аттика на Галена, его сочинения читались в кружке Плотина (Porph. V. Plot. 14), его мнения приводят Порфирий, Ямвлих, Сириан, Прокл, Дамаский, Симпликий, Иоанн Филопон; обширные цитаты из сочинений Аттика у Евсевия, «прославленным» (πολύς) называет его христианский софист Эней из Газы. Аттик — автор полемического трактата «Против пытающихся объяснить платоновское учение через аристотелевское»; вероятно, у него было специальное сочинение, посвященное космической душе; есть ссылки на его комментарии к платоновским «Тимею», «Федру», «Федону», а также к «Категориям» Аристотеля.

Аттик — представитель афинского платонизма, подчеркнуто стремящегося оградить себя от влияния других школ. Поэтому он поддерживает антиаристотелевские тенденции своего предшественника ***К. Тавра***; оборотной стороной этого оказываются, однако, стоические моменты учения Аттика. Порядок частей философии, принимаемый им, — этика, физика, логика (ср. Евдора Александрийского). Первенство этики, по Аттику, отличает Платона от Аристотеля (начинавшего с логики), как и учение о добродетели (которой, по Платону, одной достаточно для блаженства), и учение о бессмертии индивидуальной души, которого не признавал Аристотель (фрг. 1—2; 7 Des Places).

В области физики Аттик — как и Плутарх из Херонеи — сторонник временного понимания демиургического мифа «Тимея». При этом он считает, что до вмешательства ***демиурга*** неупорядоченная материя, движимая злой душой, существовала вечно, а демиург привел ее в порядок (фрг. 4; 23). Проблема творения мира связана для Аттика с учением о промысле: мир упорядочен потому, что создатель счел это состояние лучшим, нежели беспорядок («Тимей» 41b), и может сохранять это упорядоченное состояние вечно. Демиург, как и любой другой ремесленник, прежде чем создать вещи мыслит их; эти «мысли божьи» (τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα) — бестелесные, умопостигаемые, вечно самотождественные образцы, или идеи (фрг. 9). Идеи у Аттика рангом ниже демиурга, за что его позднее упрекал Сириан (фрг. 40), согласно которому у Аттика идеями оказываются всеобщие логосы, вечно существующие в душе, с которой тождественна природа (фрг. 8).

Аттик подчеркивает, что мир состоит из четырех элементов, отвергая аристотелевский эфир (фрг. 5). Критика эфира для Аттика принципиальна: называя эфир неаффицируемым телом, Аристотель, по Аттику, пытается приписать ему свойства умопостигаемой сущности. Прокл отмечает, что для Аттика-комментатора характерно строгое следование тексту Платона (фрг. 14).

Фрагм.: Fragments. Texte et trad. par ed. Des Places. P., 1977.

Лит.: *Baltes M.* Zur Philosophie des Platonikers Atlikos. — *Blume H.-D.* (ed.). Platonismus und Christentum: Festschrift für H. Dörrie. Münster, 1983, S. 38—57; *Moreschini C.* Altico: una figura singolare del medioplatonismo. — ANRW II 30, 1. B., 1987, p. 477—91. См. также лит. к ст. ***Средний платонизм***.

Ю. А. Шичалин

АṬ-ṬŪСӢ – См. ***Ṭӯ сӣ***.

АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, Афанасий Великий (Ἀθανάσιος ὁ Ἀλεξανδρείας ἀρχιεπίσκοπος) (293, Александрия — 373, там же) — отец и учитель древней Церкви. В период тринитарных споров 4 в. был главным защитником никейской веры в борьбе против ***арианства***, поддерживаемого императорской властью. Православная церковная догматика обязана ему прояснением своих учений о ***Троице*** и ***Логосе***.

В раннем возрасте получил классическое светское образование. Уже в 325 на соборе в Никее полемизировал с арианами как диакон и секретарь александрийского епископа Александра; в 328 становится его преемником на александрийской кафедре. 15 лет провел в изгнании и ссылке вследствие интриг своих противников-ариан. В 356—362 жил в Египте, поддерживая тесный контакт с коптскими монахами. При нем в 362 в Александрии был созван первый после Никейского православный собор.

Доктрина Афанасия формировалась в полемике с арианством. В основе его богословия, отдающего приоритет религиозному опыту, а не умозрительной философии, лежит идея принципиального различия Бога и творения, а также догмат «обóжения» (малоазийская традиция), образующий ядро сотериологии. В апологетических сочинениях «Слово против язычников» и «Слово о воплощении Бога-Слова» (ок. 318) Афанасий от-стаивает преимущество монотеизма и учит о вечном Логосе, через который был сотворен мир и который стал человеком (плотью). Главное догматическое творение «Три слова против ариан» защищает вечное рождение Сына из Отца и тождество их божественной природы (***единосущие***). Афанасий говорит о Христе как об одном Лице, в котором выступают вместе Бог и человек, имеющие две воли. В его письмах «К Серапиону» содержатся высказывания о божественности и единосущии Святого Духа. Пасхальные послания Афанасия — ценный источник по хронологии и истории формирования канона Священного Писания. Его авторству принадлежит «Житие святого Антония» (ок. 357), явившееся образцом для всей средневековой агиографии.

Соч.: MPG, т. 25–28; в рус. пер.: Творения святого Афанасия Великого, т. 1–4, 2-е изд. Сергиев Посад, 1902—03 (репринт: М., 1994).

Лит.: *Попов И. В.* Религиозный идеал Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904; *Weigl E.* Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius. 1914; *Hauret Ch.* Comment le «Defenseur de Nicée» a-t-il compris le dogme de Nicée? Bruges, 1936.

А. В. Михайловский

АФҒĀНӢ Муḥаммад б. Ṣафдар Джамāл ад-Дӣн, ал (1839, Асадабад, Афганистан — 9 марта 1897, Стамбул) — мусульманский реформатор, идеолог панисламизма. Родился в семье потомков халифа Али. Традиционное образование получил в Кабуле, светское — в Индии. Служил при дворе афганских эмиров. Из-за участия в междоусобной дворцовой борьбе был вынужден покинуть Афганистан и с 1869 попеременно жил в Индии, Египте, Иране, Англии, Франции, Турции.

Опираясь на один из своих излюбленных аятов Корана («Поистине, Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними...» — сура 13, аят 11), ал-АфҒāнӣ настаивал на необходимости коренной реформы мусульманского общества, которую он полагал должным начать с изменения умонастроений прежде всего среди духовных наставников. Материальное процветание, по его убеждению, напрямую зависит от способности воспользоваться достижениями науки. Сравнивая ученого с пророком, ал-АфҒāнӣ заявлял, что пророчество — такое же ремесло (синā'а), как и медицина, философия, математика и т. д. Различия между ними в том, что пророческая истина — плод вдохновения, а научная — продукт разума. Предписания пророков меняются с изменением времени и условий, научная же истина универсальна. Он утверждал даже, что не все эпохи нуждаются в пророчестве, но «всегда требуется научное руководство, способное вывести человечество из болота обскурантизма и метаний на путь процветания и благосостояния».

Учитывая, что национализм как идеология в принципе противоречит установкам ислама, поскольку отождествляется с «ʻaṣабийа» («любовью ко всему своему»), по преданию, осужденной пророком Муḥаммадом, который считал, что она препятствует формированию общины (уммы), не признающей расовых, этнических и прочих различий, а также понимая, что, объединившись, мусульманским народам будет легче противостоять империалистическому натиску, ал-АфҒāнӣ выступил с панисламистской программой, в которой национальной солидарности противопоставлялась солидарность единоверцев.

Проекты альянса мусульманских стран составлялись ал-АфҒāни неоднократно. Он апеллировал то к египетскому хедиву, то к суданскому махди, то к иранскому шаху, то, наконец, к турецкому султану. Монархия не была для ал-АфҒāнӣ политическим идеалом, об этом свидетельствует его деятельность, направленная на установление парламентской демократии в Египте, и признание допустимости свержения власти «несправедливого» монарха. Однако, видя первоочередную задачу в ликвидации чужеземного гнета, он отодвигал вопрос о характере политической власти на второй план. Ал-АфҒāнӣ искал поддержки не только у восточных монархов, но и у правящих кругов европейских держав, пытаясь сыграть на межимпериалистических противоречиях. Однако ни те, ни другие не были заинтересованы в реализации панисламистских проектов. Ошибочность своих расчетов ал-АфҒāнӣ осознал лишь незадолго до смерти, признавшись в письме иранскому другу: «Разве не лучше было бы, если бы я посеял семена своих идей в плодородных почвах народной мысли, а не в бесплодных землях королевских дворов? Все растет и расцветает на первых, и все засыхает на вторых».

Ал-АфҒāнӣ оказал огромное влияние на общественное сознание мусульман в 19—20 вв. Панисламизм содействовал пробуждению народов Востока и росту их самосознания. В то же время его идеи нередко используются экстремистскими мусульманскими организациями.

Соч.: *Afghani J.* Refutation des materialistes. P., 1942.

Лит.: *Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике 19—20 вв. М., 19S2; *Pakdaman H.* Djamal-eddin Assad Abadi dit Afghani. P., 1969.

М. Т. Степанянц

АФИНАГОР (Ἀθηναγόρας) (2 в.) — христианский писатель-апологет. Родился в Афинах и получил философское образование в духе платонизма, затем обратился в христианство. Автор «Прошения» (ок. 177) — апологии, адресо-

ванной императору Марку Аврелию в ответ на обвинения христиан в атеизме (неверии в языческие божества), каннибализме (поедании детей на трапезах) и кровосмешении, «Прошение» — одна из самых ранних работ, использующих неоплатонические понятия для объяснения смысла христианской веры греческим и римским язычникам. Афинагор был первым, кто привел рациональный довод в пользу одновременного единства и троичности Бога, предполагая сосуществование нескольких Личностей в единой природе. Во второй своей работе «О воскресении мертвых» он, отклоняя платонический взгляд на тело как на темницу души и утверждая духовно-телесную взаимозависимость, принимает воскресение из мертвых на основе Божественного всемогущества.

Соч.: Legatio and De resurrectione. Oxf., 1972.

Лит.: *Barnard L.* Athenagoras. A study in 2nd century Christian Apologetic. P., 1972; *Мироносицкий П.* Афинагор, христианский апологет 2 в. Казань, 1894.

А. В. Иванченко

АФИНОДОР (Ἀθηνόδωρος) Кальв (1 в. до н.э.) — стоик, собиравший материалы для трактата ***Цицерона*** «Об обязанностях» (Ep. ad Att. XVI 11,4; 14,3); впоследствии — один из наставников императора Августа (Strab. XIV 5,14; Plut. Public. 17). См. лит. к ст. ***Стоицизм***.

А. А. Столяров

АФИНОДОР (Ἀθηνόδωρος) Кордилион (1 в. до н. э.) — стоик, хранитель Пергамской библиотеки, занимавшийся собиранием и редактированием сочинений ***Зенона из Кития*** (Diog. L. VII 34); большой знаток стоических догм, Афинодор пользовался расположением Катона Утического (Plut. Cato 10, 16). См. лит. к ст. ***Стоицизм***.

А. А. Столяров

АФИНСКАЯ ШКОЛА платонизма — направление 1) в ***среднем платонизме*** 1—2 вв. и 2) ***неоплатонизме*** кон. 4 — сер. 6 в.

С сер. 1 в. до н. э. платоническая догматика развивалась вне стен ***Академии*** и даже вне Афин, — прежде всего в Александрии, в связи с чем возникло противопоставление академиков, т.е. представителей скептической Академии, и платоников, признававших наличие платоновской догматики и необходимость положительной разработки платоновского учения. Первый известный платоник Афинской школы — выходец из Египта Аммоний Александрийский (ум. ок. 80 н. э.). У него в 66—67 учился ***Плутарх*** из Херонеи, по сочинениям которого («Платоновские вопросы», комментарий на «Тимея», толкования мифов, и др.) можно представить общую направленность учения Аммония. Платонизм Аммония, сформировавшийся в Александрии и опиравшийся на учение Древней Академии (Ксенократа), носил пифагорейскую окраску, в связи с чем следует предполагать влияние ***Евдора Александрийского***. Не исключено также влияние Евдора на Никострата, который, по Симпликию, вслед за неким Лукием написал книгу возражений против ряда аристотелевских трактатов, используя для критики Аристотеля положения стоицизма.

Стремление отделить учение Платона от аристотелевского характерно также для ***К. Тавра***, о школе (διατριβή) которого можно составить представление по Авлу Геллию: на занятиях читались и комментировались тексты Платона, реже — Аристотеля; после лекций ученикам предлагалось задавать вопросы, которые тут же решались на основании книг предшественников или сочинений самого Тавра; избранных учеников Тавр приглашал домой на обеды, в ходе которых также обсуждались возникавшие «вопросы» (жанр философских бесед), о которых можно судить также по «Пиршественным вопросам» Плутарха. Стремление Тавра сохранить в чистоте платоновское учение поддержал его ученик ***Аттик*** (вероятно, первый диадох восстановленной Марком Аврелием в 176 платоновской кафедры в Афинах), для которого, однако, характерны элементы стоицизма, объясняемые, впрочем, влиянием того же Евдора. Ученики Аттика — Гарпократион из Аргоса, ***Авл Геллий***, ***Апулей***, Герод Аттик.

В 3 в. разработка платоновской философии в Афинской школе, видимо, сменяется в основном общеобразовательными штудиями. Известен только один диадох, занятый проблемами платонизма: Евбул (сер. 3 в.), писавший о «Филебе», «Горгии» и аристотелевских возражениях на «Государство» Платона, автор сочинения «Платоновские вопросы». Хотя в Афинах в это время были известны (напр., Лонгину) сочинения Плотина, его учение не находит там отклика.

Для формирования Афинской школы неоплатонизма решающим было влияние ***Ямвлиха***, философия которого была усвоена Академией, видимо, благодаря Приску и Ямвлиху Младшему, внуку Сопатра Апамейского, ученика и преемника Ямвлиха по руководству ***Сирийской школой*** неоплатонизма. Первым диадохом постямвлиховской ориентации в Афинах был ***Плутарх Афинский*** (ум. 432). Его ученик и преемник — ***Сириан***, затем во главе школы стоял Прокл (ум. 485). При Плутархе, Сириане и Прокле в школе читался вводный курс аристотелевской философии (см. ***Александрийская школа, Аристотеля комментаторы***), затем курс философии Платона, состоявший из 12 диалогов, расположенных в строгой последовательности и соотнесенных с определенными разделами философии (т. н. «канон Ямвлиха»): «Алкивиад I» — протрептическое введение, побуждение к философии; «Горгий», «Федон» — этика; «Кратил», «Теэтет» — логика; «Софист», «Политик» — физика; «Федр», «Пир» — теология; «Филеб» — заключительный диалог, дающий сводку основных проблем платоновской философии; эти 10 диалогов составляли первый цикл, второй, высший цикл состоял из «Тимея» (физика) и «Парменида» (теология); иногда в программу включалось «Государство» и «Законы» (политика). Завершался курс толкованием «Халдейских оракулов». В Афинской школе этого периода ревностно относились к законам языческого благочестия: соблюдались не только исконно греческие праздники, но и египетские, фригийские и др. В школе учились александрийцы, благодаря чему развитой афинский неоплатонизм привился и там: у Плутарха учился ***Гиерокл***, у Сириана — ***Гермий*** (его комментарий к «Федру» восходит к лекциям Сириана), у Прокла — ***Аммоний***, сын Гермия. Среди слушателей Афинской школы этого периода — автор Ареопагитского корпуса (см. ***Псевдо-Дионисий Ареопагит***). Последовавшие за Проклом диадохи не могли поддержать заданный им стиль преподавания: ***Марин*** — больше математик, чем философ; Исидор Александрийский доверял божественному озарению больше, чем систематической разработке философии; Гегий и Зенодот — фигуры мало известные и незначительные. Только при

последнем схолархе, ***Дамаскии***, в школе восстанавливается «канон Ямвлиха».

Для Дамаския — как до него для Сириана — характерен подчеркнутый антиаристотелевский пафос (иной раз он упрекает в аристотелизме даже Прокла, предпочитая ему в ряде принципиальных вопросов Ямвлиха), его комментариям свойствен больший прагматизм и интерес к конкретным деталям, а систематическим «Первым началам» — еще большая, чем у Прокла, схоластическая разработанность, не отменяющая, однако, доктринальной самостоятельности и умозрительной глубины.

В 529 появился эдикт императора Юстиниана, запрещавший преподавание еретикам, евреям и «одержимым безумием эллинского нечестия», а также специальное постановление, направленное в Афины и запрещавшее язычникам «преподавание философии и толкование законов». Афинская школа прекратила преподавание. Вероятно, в кон. 531 Дамаский с платониками (в их числе Симпликий и Прискиан), «высшим цветом философов» (по замечанию Агафия, из чьей «Истории» II 28—32 Keydel известен этот эпизод), отправляется из Афин ко двору персидского царя Хосрова I (восшедшего на трон 13 сентября 531). В кон. 532 Хосров, заключив «вечный мир» с Юстинианом, добился для философов-язычников разрешения находиться в пределах Византийской империи, не подвергаясь преследованиям за свои убеждения. По версии М. Тардье, поддержанной И. Адо, к Хосрову отправился один Дамаский, который и добился внесения соответствующей статьи в текст мирного договора. Остальные платоники находились в Харране (Каррах, в Месопотамии, в 30 км на юго-восток от Эдессы): существовавшая здесь до 1081 философская школа была одним из важных источников влияния разработанного в Афинской школе платонизма на мусульманскую философию.

Лит.: *Proclus.* Thēologie Platonicienne, livre I. P., 1968, p. IX — LIV; Entretiens sur l'antiquité classique, publiés par O. Reverdin, B. Grange, Fr. Paschoud et Ch. Buchwalder, t. XXI: De Jamblique à Proclus. Vandoevres-Gen., 1975; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977, 2 ed. 1996; *Dörrie H., Baltes M.* (Hrsg.). Der Platonismus in der Antike, I—III. Stutt.—Bad Cannstadt, 1978—1993; *Tardieu M.* Sabiens coraniques et <Sabiens> de Harran. — «Journal Asiatique», 1986, 274, p. 1—44. См. также лит. к ст. ***Академия, Александрийская школа, Средний платонизм, Неоплатонизм.***

Ю. А. Шичалин

«АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ» — итоговый философский труд ***Л. Шестова***, основная тема которого — антиномичность знания и веры, противостояние двух истоков европейской культуры — эллинского и библейского. Первоначально опубликованы французский и немецкий переводы книги (1938), русский текст издан посмертно (Париж, 1951; последнее издание: Соч., т. 1. М., 1993). В 1935 Шестов посвятил сочинению Э. Жильсона «Дух средневековой философии» статью под заглавием «Афины и Иерусалим», давшую впоследствии название книге, в которую включена и статья о Жильсоне. Книга состоит из работ, написанных автором за последние 10 лет: ч. 1 — «Об источниках метафизических истин (Скованный Парменид)» (1930), ч. 2 — «В фаларийском быке (Знание и свобода воли)» (1932), ч. 3 — «О средневековой философии (Concupiscentia irrestibilis)» (1935), ч. 4 — «О втором измерении мышления (Борьба и умозрение)» (1925—29). Опираясь на тексты Священного Писания, опыт библейских героев Авраама, Моисея, Иова, обращаясь в поисках духовных единомышленников к творчеству Лютера, Ницше, Кьеркегора, Паскаля, Достоевского, Шестов стремится показать, что истина не может быть добыта путем логического умозаключения, а обретается только личной верой. «В границах чистого разума можно построить науку, высокую мораль, даже религию — но нельзя найти Бога» (Афины и Иерусалим, 1951, с. 35). В центре внимания Шестова — история грехопадения человеческого рода, понятого как результат испуга людей перед ничто, этот страх нашептывает разум, внушающий человеку недоверие к божественной свободе и желающий встать на место Бога. Знание, источник грехопадения, преодолевается благой вестью о Едином, ничем не обусловленном Боге, стоящим над принципами разума и требующим от человека безусловного подчинения. Только вера, понимаемая как «новое измерение мышления», побеждающая смерть творческая сила открывают человеку путь к Богу. Шестов не считает философию наукой, он сторонник веросознания — философии, основанной на откровении Священного Писания; следуя за верой, философия должна вести человека за пределы рациональной метафизики, где царит Необходимость, в сферу Свободы.

Ю. В. Синеокая

АФФЕКТ (лат. affectus — переживание, душевное волнение, страсть) — термин философии и психологии, означающий относительно кратковременное, сильно и бурно протекающее эмоциональное переживание (страх, ярость, ужас, отчаяние и т. п.); обычно сопровождается резкими выразительными движениями, криком, плачем. Аффект может нарушать нормальное течение высших психических процессов — восприятия и мышления, вызывать сужение, а иногда и помрачение сознания. При определенных условиях отрицательные аффекты фиксируются в памяти в виде т. н. аффективных комплексов. Эти следы пережитых аффективных состояний способны актуализироваться под влиянием раздражителей, ассоциативно связанных с той обстановкой, которая вызвала аффект. Другая важная особенность аффекта состоит в том, что по мере повторения отрицательных аффектов, вызванных одними и теми же или сходными факторами, их проявление может усиливаться (явление «аккумуляции» аффекта), создавая иногда картину патологического поведения.

В европейской философской традиции начало изучения аффектов обычно связывается с именами древнегреческих философов. У Платона, напр., аффекты (пыл) являются одним из врожденных начал души, располагающимся между вожделением и рассудительностью. Доминирование в душе пыла определяет принадлежность человека к классу воинов («Государство»). Сформулированная Платоном позиция закрепилась в философии Средних веков и Нового времени, где аффект обычно толковался как низшее по сравнению с умом начало, препятствующее формированию ясных и отчетливых понятий об объекте познания. Существенная модернизация представлений об аффектах произошла в кон. 19 — нач. 20 в. в связи с эмпирическими исследованиями этого феномена и развитием французской социологической школы. ***Э. Дюркгейм*** и ***М. Мосс*** установили, что степень воздействия коллективных представлений на деятельность и сознание индивида зависит от силы и интенсивности аф-

фектаций. Проведенные несколько позже *Л. Леви-Брюлем* исследования в области первобытного мышления показали, что для безусловного господства общезначимых норм и стереотипов, подчинения воли индивида коллективу в различных ритуалах (инициации, жертвоприношения и пр.) программировались действия, сначала вызывающие аффектацию, а затем, при повторении ритуала, ее закрепляющие. Исследования в области религиозной психологии и клинические испытания показали, что различные техники достижения измененных состояний сознания (в частности, мистических) также обычно сопряжены с аффектацией. Нейтрализуя комплекс логических структур и препятствуя целенаправленной рассудочной деятельности, аффектация способствует преодолению порога сознания, выходу из мира осознанных представлений в сферу бессознательного, из области мыслеформ к имманентным структурам личности.

Ю. М. Сердюков

АФФЕКТИВНОЕ АПРИОРИ — понятие, введенное в философский оборот феноменологом М. Дюфреном для описания специфических характеристик структуры эстетического чувства (переживания). На уровне присутствия (presence) в мире (фундаментальное понятие экзистенциально-феноменологической антропологии) существует телесное априори (a priori corporel — М. Мерло-Понти), позволяющее субъекту вписаться в живой мир посредством образа собственного тела. На уровне (научного) познания, репрезентации (representation) субъект познания имперсонален, нейтрален, «чист», ибо наделен априорными формами чувственности, которые создают возможность объективного познания. На третьем уровне, уровне чувства (sentiment), господствует т. н. аффективное априори, с помощью которого чувственное переживание переходит от Я, чувствующей субъективности, к глубинному Я (эмоции). Согласно Дюфрену, весь эмоциональный спектр человеческих реакций представляет собой порядок априорных форм чувственности, которые выражают, «объективируют», проявляют и дифференцируют поток эмоциональной жизни человека.

Лит.: *Dufrenne M.* Phénoménologie de l'expérience esthétique, t. 1—2. P., 1967.

В. А. Подорога

АФФИЦИРОВАНИЕ (нем. Affizierung, от лат. afficere — причинять, действовать) — понятие кантовской философии, означающее воздействие предметов на наши чувства. Не проводя четких терминологических разграничений, Кант по сути говорит о двух видах аффицирования. С одной стороны, это воздействие ***вещей в себе*** (трансцендентальных предметов) на априорные формы чувственности, пространство и время (в последнем случае речь идет о самоаффицировании, которое, правда, осуществляется не только «снизу», со стороны трансцендентального субъекта, но и «сверху», со стороны ***апперцепции***). Результатом воздействия со стороны трансцендентального объекта является феноменальный мир модификаций «первичных качеств», многообразие внешнего чувства, в состав которого входят физические объекты (среди них есть и тела, наделенные органами чувств). Воздействие этих пространственных объектов на органы чувств, к примеру, посредством света, представляет собой второй вид аффицирования, результатом которого оказываются «явления явлений» как непосредственные объекты эмпирического сознания. Различение Кантом двух видов аффицирования прямо подтверждается разведением им физических и трансцендентальных вещей в себе, а также указанием на неправомерность аналогии между пространством и такими субъективными качествами, как цвет и вкус.

В. В. Васильев

АХАНКАРА (санскр. ahaṅkāra, букв, делание я, слово я) — в индийской мысли способность, ответственная за координацию объектов познания, желания и действия у субъекта опыта, которая гипостазируется в независимое от духовного центра индивида ментальное начало, ответственное за эгоцентризм и эгоизм. Начиная с «Чхандогья-упанишады» (V. 25.1), аханкара занимает устойчивое место в брахманистской мировоззренческой литературе. В «Санкхья-карике» аханкара определяется как примысливание-себя (абхимана) и в качестве эманата ***буддхи*** рассматривается как дальнейший источник эманации — 11 ***индрий*** (включая ***манас***) и 5 танматр (ст. 24). Обе эманации соотносятся с преобладанием в аханкаре одной из гун: первая обусловливается доминированием саттвы, вторая — тамаса, обе вместе возможны благодаря активности раджаса (ст. 26). Комментаторы наглядно иллюстрируют место аханкары (как и других ментально-*перцептивных начал*) в *опыте*: вначале человек различает в темноте смутный силуэт посредством органа зрения, затем с помощью манаса постигает, что это разбойник, и тогда аханкара примысливает: «Он идет прямо на меня!» (кет. 30). В «Йога-сутрах» коррелят аханкары «яйность» (асмита) является вторым (после незнания) по значимости фактором сансарного сознания (II. 3).

По «Брахмасутра-бхашье» Шанкары, аханкара — Атман в соединении с телом посредством неведения (***авидья***), и когда мы говорим, напр., что хорошо себя чувствуем, то подразумеваем именно эго (I. 1.4). Сурешвара принимает учение санкхьи о происхождении из аханкары индрий (автор «Манасолласы» даже различает саттвичного и тамасичного аханкару, из которых происходят ***антахкарана*** и материальные элементы), но дает ему новое определение и оценку: это начало, соединяющее атрибуты Атмана и не-Атмана, есть корень всего зла, хотя и не находится в реальной связи с Атманом (Найшкармьясиддхи II. 46—53). Тотака меняет в сравнении с санкхьей порядок действия аханкары и индрий: вначале у субъекта возникает идея: «Я вижу», а уже затем орган зрения обращается к объекту (Шрутисарасамуддхара 14—20).

В. К. Шохин

АХИМСА, ахинса (санскр. ahiṃsā — неубиение) — непричинение вреда всему живому в физическом, ментальном, эмоциональном и моральном планах. Центральная поведенческая норма в ***джайнизме***, существенная в ***буддизме***, важная в ***индуизме***. Вероятно, впервые разработана в джайнизме, где названа первым из великих обетов, необходимых для задержания притока новых карм и исчерпания старых. В буддизме ахимса включена в перечень норм, обязательных для продвижения человека к ***нирване***. В индуизме как норма праведного поведения всегда предписывается в литературе смрити.

Зарождение ахимсы допустимо связывать с неприятием ведийско-брахманистской практики жертвоприношения жи-

вотных, постепенно замененных некровавыми приношениями. Положение о круговороте жизни существенно для принятия ахимсы, однако ошибочно отождествлять ее с требованием любви и сострадания к человеку или с «Золотым правилом». Все три религии видят в страдании сущностную характеристику человеческого существования и признают справедливым универсальность действия закона ***кармы***. Ахимса понимается как дисциплинирующий элемент нормативного поведения отдельного человека, изначально способного на насилие. Ахимса никогда не выдвигалась в Индии как норма в межгосударственных отношениях; право государства на наказание нарушителя ***дхармы*** всегда признавалось легитимным.

В кон. 19 — нач. 20 в. ахимсу впервые как принцип социально-политического действия использовал ***М. Г. Ганди***; сам термин Ганди считал неадекватным и заменил его другим — сатьяграха (твердость в истине). А. Швейцер назвал ахимсу одним из важнейших событий интеллектуальной жизни человечества. Оптимизм 1920—40-х гг. относительно ахимсы как впервые найденного в Индии универсального способа решения конфликтов оказался безосновательным.

О. В. Мезенцева

АХУНДОВ Мирза Фатали [30 июня (12 июля) 1812, Шеки, ныне Нуха — 26 февраля (10 марта) 1878, Тифлис] — азербайджанский просветитель, писатель и драматург. Учился сначала в медресе, затем в русском уездном училище; в 1834—61 служил переводчиком в канцелярии царского наместника на Кавказе; преподавал персидский и тюркский языки в Тифлисском уездном училище. В публицистических и литературно-критических работах, апеллируя к разуму и здравому рассудку, к человеческой природе и свободе человека, обличал деспотизм, невежество, фанатизм и бедность, призывал к распространению науки и образованности, к развитию торговли и промышленности, к благоустройству государства и благосостоянию народа. Акцентировал мысль об отставании Азии от Европы, о необходимости прогресса и цивилизации на Востоке и реформировании ислама. Автор философского трактата «Три письма индийского принца Кемал-уд-Довле к персидскому принцу Джелаль-уд-Довле и ответ на них сего последнего» (перевел его на русский и персидский языки), статей «Критика «Еккельме»», «Ответ философу Юму» и др. Общим принципом его философии был пантеизм, в рамках которого он развивал мысль об атомном строении Вселенной и ее естественных законах.

Соч.: Избранное. М., 1956; Избр. филос. произв. Баку, 1982.

Лит.: *Мамедов Ш. Ф.* Мировоззрение М. Ф. Ахундова. М., 1962; *Ахмедов Э. М.* Философия азербайджанского Просвещения. Баку, 1983; *Садыхов М. М.* Ф. Ахундов и русская литература. Баку, 1986.

В. Ф. Пустарнаков

АЧИНТЬЯ-БХЕДА-АБХЕДА (санскр. acintya-bhedābheda, букв. недвойственная двойственность, не могущая быть помысленной) — школа ***веданты***. Основана бенгальским проповедником и философом, продолжателем т. н. «вишнуитского направления» в веданте Шри-Чайтаньей (1486—1539). Согласно этому учению, между индивидуальными душами (***джива***) и Брахманом существует одновременно единство и различие, однако само это отношение не может быть помыслено логически или исчерпывающим образом сформулировано. Чайтанья опирается прежде всего на характерное для вишнуизма представление о бхакти, или любви, «сопричастности» Богу, соединяя его с поклонением Кришне как главному воплощению Вишну. В полном согласии с эротико-мистической поэзией альваров акцент в таком почитании смещается на любовный союз Кришны и его спутницы Радхи, однако для Чайтаньи важнейшим способом «проникновения» адепта в этот союз, участия в нем и подражания ему становится постоянное повторение (джапа — тайное проговаривание, повторение про себя) имени Бога. Поскольку с т. зр. школы сущность Бога и природа его соединения с душой остаются вечно непостижимыми, приближение к высшему началу возможно лишь в редкие моменты экстатического растворения в божестве. Именно Чайтанья ввел в кришнаитскую практику публичные «распевы» (санкиртана) гимнов и мантр, сопровождающиеся экстатическими плясками; именно для него многократное повторение имени Бога (одновременно шравана — слушание и киртана — воспевание) становится важнее любых теологических упражнений. Принципы такого приближения к Богу изложены Чайтаньей в сочинении «Шикшаштана», или «Восемь наставлений адептам». В дальнейшем последователи Чайтаньи стали почитать его как одно из земных воплощений Вишну, а современное «Общество Сознания Кришны», основанное Прабхупадой, числит Чайтанью своим предшественником и одновременно «золотой аватарой» Кришны.

Н. В. Исаева

АШ'АРИ Абу ал-Хасан 'Алӣ Ибн Исмā'ил, ал (873, Басра — 935, Багдад) — арабо-мусульманский религиозный философ, основатель и эпоним ашаритской школы калама. Учился у своего отчима ал-Джуббā'й (ум. 915), главы мутазилитов Басры. В 912—13 порвал с мутазилизмом, стремясь развивать калам в приемлемой для богословов-традиционалистов (*'ахл ал-ҳадӣс*) форме. Некоторое время спустя ал-Аш'арӣ переехал в Багдад, где и прожил до своей кончины.

Из творческого наследия ал-Аш'арӣ (ок. 100 сочинений) сохранилось лишь 6 произведений: большая доксографическая книга «Учения мусульман» («Мақālāт ал-ислāмиййин»); «Послание к жителям прифронтового Бāб ал-абвāб [Дербент]» («Рисāла илā *'ахл ас-сагр* би-Бāб ал-абвāб»), содержащее краткое изложение теологического учения ал-Аш'арӣ и составленное, по-видимому, вскоре после его разрыва с мутазилизмом; «Очерки» («ал-Лума'») — небольшой теологический трактат; «Вера» («ал-'Имāн») — краткое сочинение о природе веры; «Разъяснение основ веры» («ал-Ибāна 'ан *'уṣӯл* ад-дийāна») — полемико-апологетический труд, написанный в традиционном духе и имеющий целью демонстрацию «правоверия» ал-Аш'арӣ перед ханбалитами, отказывавшимися признавать его приверженцем традиционалистской доктрины (этот факт, а также отсутствие упоминания о данном труде в авторитетных списках работ ал-Аш'арӣ, служат доводами в пользу тезиса о его неаутентичности); «Одобрение занятия каламом» («Истиҳсāн ал-ҳауд фӣ 'илм ал-калāм», в некоторых списках фигурирует как «ал-Ҳасс 'алā ал-баҳс»), посвященное легализации философского дискурса и направленное против ревностных традиционалистов. Тонкие теоретические построения ал-Аш'арӣ, а также его эпистемологические, онтологические и

натурфилософские воззрения стали доступными лишь совсем недавно — после опубликования (Бейрут, 1987) Д. Жимаре сочинения Ибн Фурака, ученика ал-Аш'арй, «Изложение учений ал-Аш'арй», в котором приводятся фрагменты из многих не дошедших до нас его работ.

Соч.: The Theology of al-Ash'ari: the Arabic texts of al-Ash'ari's Kitab al-Luma' and Risalat Istihsan al-Khawd fi 'ilm al-Kalam, with briefly annotated translations. Beyrouth, 1953; *Ал-Ашари.* О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву (фрагменты), пер. А. В. Смирнова. — В кн.: *Степанянц М. Т.* Восточная философия. М., 1997; Абу-л-Хасан ал-Ашари. Одобрение занятия каламом, введение, пер. с араб. и комм. Т. Ибрагима. — В кн.: Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.

Лит.: *Gimaret D.* La doctrine d'al-Ash'ari. P., 1990.

Т. Ибрагим

АШАРИЗМ – см. ***Калам***.

АШ-ШАХРАСТА́НИ – см. ***Шахрастани***.

АЭТИЙ ('Αέτιος), согласно концепции Г. Дильса — автор единственного сохранившегося полностью доксографического (см. ***Доксографы***) компендия «Свод мнений», составленного ок. 100 и реферирующего «Физические воззрения» греческих философов от Фалеса до ***Ксенарха*** (современник Августа). Текст Аэтия реконструирован Дильсом в 1879 из двух редакций: 1-й книги «Физических эклог» (выборок) Иоанна Стобея (нач. 5 в.) и дошедшего под именем Плутарха «Компендия физических мнений философов» в 5 книгах (лат. сокращение «De Placitis Philosophorum», или просто «Placita» — «Мнения»; составлен ок. 150), а также цитат гл. о. у патристических авторов. После Дильса до недавнего времени было принято цитировать уже не Стобея и Псевдо-Плутарха, а Аэтия по сводному тексту. Однако имя Аэтия засвидетельствовано очень плохо (только у церковного писателя 5 в. Феодорита, нередко путающего имена), атрибуция и датировка Дильса ненадежна; на сводный текст следует поэтому ссылаться как на «Мнения философов». Возможно, автором их был философский учитель Августа ***Арий Дидим***. В любом случае их следует датировать 2-й пол. 1 в. до н. э. Согласно Дильсу, для периода от Фалеса до Платона «Мнения философов» используют материал «Физических мнений» ***Теофраста*** и в своей композиции отражают их структуру: первоначала (кн. 1), космология (кн. 2), метеорология (кн. 3), психология (кн. 4), эмбриология и физиология (кн. 5).

Издания. Сводный текст: *Diels H.* Doxographi Graeci. Berolini, 1879, p. 267—444. Редакция Стобея: *Slobaeus I.* Anthologium, rec. C. Wachsmuth et O. Hense, v. 1. Berolini, 1884 (Printed in Germany, 1958). Редакция Псевдо-Плутарха: Plutarchi Moralia, ed. J. Mau, v. 5, fasc. 2, p. 1. Lpz., 1971.

А. В. Лебедев

АЮРВЕДА (от санскр. āyus — долголетие и veda — знание, букв. — знание [о том, как поддержать] жизнь, или долголетие) — система традиционной медицины, включающая основные антропологические идеи индийской мысли. Сформировалась в рамках брахманизма. Систематизирована Сушрутой в известном собрании медицинских текстов «Сушрута самхита», датируемом 2—3 вв., а также придворным врачом царя Канишки Чаракой (1 в.) в «Чарака самхите», окончательно отредактированной Дридхабалой ок. 5 в.

Медицинская теория аюрведы опиралась на философские схемы устройства мира и человека, развитые гл. о. в двух школах — вайшешике и санкхье, хотя в ней встречаются термины и понятия других систем, таких, как ньяя, веданта, йога, буддизм и джайнизм. У вайшешики аюрведа заимствует идею атомистического строения вселенной и тела человека, у санкхьи — идею эволюции Пракрити и взаимодействия гун. Однако, хотя механистические взгляды вайшешики и эволюционистские представления санкхьи во многом исключают друг друга, авторы аюрведических текстов, игнорируя возможные противоречия, используют те и другие для решения задач медицинской науки. По словам индолога Дж. Ларсона, «философия для медицины выступает как служанка естественного наблюдения и эксперимента».

Главным предметом аюрведы является жизнедеятельность человеческого организма в контексте жизнедеятельности природы. Поэтому из пяти первоэлементов (см. ***Бхуты***), которыми занималась индийская натурфилософия, на первый план выступают те, которые составляют основу жизненной активности — ветер, огонь и вода. Все вместе они образуют питательную жидкость — расу. Ветер проявляет себя в моторной деятельности организма — дыхании, глотании, говорении, пищеварении, выведении экскрементов, воды, кровообращении и двигательной активности вообще. Все это составляет вату (соответствует гумору ветра у Гиппократа). Огонь, соответствующий гумору питта, или желчи, — это энергетическая система, которая поддерживает температуру тела и способствует перевариванию пищи (пака, букв. — подогревание на огне), окрашиванию крови в красный цвет, цвету лица, является предпосылкой зрения, чувственной активности. Вода представляет собой соединительную ткань организма, капху, или флегму, проявляющуюся в поте, плазме и всех других жидкостях, которые поддерживают ткани и части тела в состоянии единого целого. К трем основным флюидам добавляется еще семь элементов: питательная жидкость, кровь, плоть, жир, кости, желчь и семя. Все они происходят из питательной жидкости путем «варения», все твердые части тела являются результатом «варки» жидких. Физиология тела, по аюрведе, отражает действие стихий в природе, где все вегетативные процессы протекают под воздействием жара Солнца, которое также «варит» все жидкости.

Дыхательная, пищеварительная и интегративная функции биологической системы исчерпывают формы жизнедеятельности организма. В состоянии сбалансированности они выступают как «три дхату» («три элемента»), что соответствует здоровью. Нарушение их баланса соответствует болезни. Все люди, животные и растения, а также природные и психологические явления (времена года, стихии, пищевые продукты, климатические условия, темпераменты, типы поведения, запахи, вкусы, ощущения и т. п.), включая их нормальное и анормальное функционирование (болезни), делятся в аюрведе на три класса по преобладанию в них вата, питта или капха. На индивидуальном уровне воссоздание равновесия трех классов элементов достигается за счет «подавления» избыточного элемента. Напр., болезни, вызванные желчью, рекомендуется лечить водяной пищей, остужающей огонь, в условиях прохладного дождливого климата или прохладного времени года, соответствующими остужающими средствами гигиены, запахами и ощущениями, успокаивающим общением и т. п. Болезни,

вызванные флегмой, напротив — огненной пищей, жарким климатом и т. п. Кроме нарушения баланса гуморов причиной болезни могут стать нарушения элементов тела (дхату), а также внешние факторы, не имеющие отношения к теории гуморов: повреждение частей тела, отравление и происки сверхъестественных сил (духов предков, демонов и т. п.). Признается и влияние кармы — проступков человека в прошлых существованиях (карма-випака).

Т. о., здоровье и болезнь с т. зр. аюрведы являются сложными многофакторными явлениями, связанными не только с физиологией и экологией, но и с моральным состояние как индивида, так и вселенной в целом. Это очевидно и из следующей распространенной классификации основных причин болезней: 1) неправильное соединение органов чувств с их объектами, являющееся сферой действия врача и устраняемое с помощью диеты, хирургического вмешательства, специальных лекарств; 2) недостаток мудрости, представляющий собой субъективную причину заболевания, связанную с аффективной, мыслительной, речевой и моторной деятельностью индивида или, иными словами, с одержимостью страстями. Поддается лечению с помощью йоги и медитации; 3) время или смена времен года, включающие окружение человека, его среду. Стратегия устранения каждой из трех причин заключается в поисках того, что больше всего подходит (сатмья, букв. — совпадающее с сутью, душой) данному конкретному человеку, начиная с питания и кончая климатом и средой. Аюрведу часто называют холистической медициной, поскольку она предполагает взгляд на природу, человека, общество и культуру как единое целое, или же экологической медициной, т. к. она подразумевает создание некой гармоничной экосистемы.

В. Г. Лысенко

АЯТАНЫ – см. ***Дхармы.***

Б

БААДЕР (Baader) Бенедикт-Франц-Ксаверий (27 марта 1765, Мюнхен —23 мая 1841, Мюнхен) — немецкий католический философ. С 1781 изучал медицину в Ингольштадтском университете, в 1783 — в Вене, с 1784 — в Мюнхене. В 1788—92 учился в Горной академии во Фрейбурге, затем несколько лет жил в Эдинбурге. С 1796 — в Мюнхене. В 1806 им написана работа «О дедукции Кантом практического разума». До 1820 занимал различные административные должности, в т. ч. управляющего стекольным заводом. С 1826 —профессор в Мюнхене. Испытал влияние ***Я. Бёме***, В. Вейгеля, Фихте и особенно ***Шеллинга***, в свою очередь оказав влияние на переход Шеллинга к теизму и теософии.

Стремился к возрождению религиозного сознания, главными оппонентами которого Баадер считал новоевропейский классический рационализм и идеалы Французской революции. Он исходит из идеи нравственной автономии личности, которая в своих поступках обусловлена движениями воли. Разум человека не автономен в познании, он действен лишь постольку, поскольку не утратил живой связи с Богом. «Бог есть истина, и внутреннее познание истины, любовь к истине, наслаждение истиной есть закон природы для человека... Воспринять великий идеал Бога в природе, стремиться к нему чувством — и затем на всем существующем вне его, на всяком слове и деле своем ставить печать своего внутреннего идеала, то есть искаженной, ущербной, нечистой копии того первого, воспринятого им идеала» (Из дневников. — В кн. Эстетика немецких романтиков. М., 1987, с. 537). Познание — содействие человека божественному разуму, а человеческое знание — сознание божественного знания. Существование Бога дано непосредственно и не нуждается в доказательствах.

Бог, согласно Баадеру, есть формообразующее единство. Человек — образ Бога, и только благодаря деятельности он может постичь сущность Бога. Существует три типа отношения человека к Богу, когда Бог осознается 1) как чуждая и враждебная сила, 2) как соприсутствующий и объект внешнего поклонения, выражающегося во внешнем авторитете церкви, 3) как внутреннее начало сознания и действия человека, который становится «агентом» Бога. Иными словами, на первом этапе Бог рассматривает человека как орудие, затем поднимает его до соучастия и, наконец, делает его свободным агентом своей воли. Полнота единства человека и Бога представлена до грехопадения человека, после которого и мысль, и воля человека имеют дело с множественностью чувственного мира, или материи; пространство и время — следствие грехопадения человека. Грехопадение привело к ослаблению и силы духа, и силы воли. Но для человека все же существует возможность уяснить зло, уклониться от него и даже отвергнуть его в тот период, когда он живет на Земле. Этика Баадера основана на надежде на внутреннее воскрешение.

В принципе индивидуальности, Я, в индивидуализме Баадер усматривает источник кризиса европейской культуры. Баадер выступает как критик и классического рационализма, и трансцендентализма Канта с его идеей о законодательной роли разума и с разделением формы и содержания знания. Согласно Баадеру, форма неразрывно связана с содержанием мысли, а формы мысли совпадают с формами вещей. В этом пункте он близок панлогизму Гегеля. Однако в целом он возвращается к средневековой схоластике, которая, по его мнению, была ближе к пониманию божественной реальности, чем современная ему философия. Отношение Бога к миру — это отношение творчества, которое не может быть истолковано как эманация или как диалектическое развертывание. Вслед за Я. Бёме Баадер проводит различие между Богом в себе и Богом, выраженным в природе, отвергая тем самым пантеистическую натурфилософию Шеллинга. Согласно Баадеру, в Боге нет никакого развития от темного к светлому, от бессознательного к сознательному; такие характеристики — лишь оценки человеческим мышлением потенций Бога, вечных и нераздельных. Божественная реальность представлена в трех неразрывно связанных процессах: 1) имманентный или эзотерический процесс жизни, который является логическим и с помощью Бога сам порождает себя из своей закрытости, 2) эманентный или экзотерический процесс жизни, который является реальным и в котором Бог благодаря преодолению принципа самости и вечности природы становится триединой личностью, 3) процесс, в котором Бог предпринимает объединение не с самим собой, а со своими творениями в акте любви. Творение Богом природы осуществляется через посредство вечной мудрости, или Софии. Бог, мудрость и вечная природа и составляют три потенции мироздания. Взаимодействие духа и материи заключается, согласно Баадеру, в их взаимном проникновении: духовное действенно, поскольку находит точку приложения своей силы к материи. Центральным символом в природе является свет. С этих спиритуалистических позиций Баадер рассматривает смысл органической жизни, отношение между моральным и физическим, характеристики знания (Fermenta cognitionis, Bd 1—4. B., 1822—24).

Соч.: Vorlesungen über speculative Dogmatik. Münch., 1827—38; Sämtliche Werke, 16 Bd. Lpz., 1851—60; Schriflen. Lpz., 1921.

Лит.: *Шевырев С.* Христианская философия. Беседы Баадера. — «Москвитянин», 1841, ч. 3, п. 6, с. 378—437; *Baumgardt D.* Franz von Baader und die philosophische Romantik. Halle, 1927; *Hemmerle K.* Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung. Münch., 1963; *Schuhmacher F.* Der Begriff der Zeit bei F. Baader. Freiburg—Münch., 1983.

А. П. Огурцов

БАДЕНСКАЯ ШКОЛА, также Фрейбургская, Гейдельбергская, Юго-западнонемецкая — одно из двух, наряду

с Марбургской школой, ведущих направлений неокантианства. Основные представители: В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Ласк, Й. Кон, Р. Кронер. В отличие от Марбургской школы, ориентирующейся преимущественно на математическое естествознание, для философов Баденской школы характерен уклон к гуманитарным наукам (Geisteswissenschaften). Исходным пунктом послужило намеченное Виндельбандом (в его Страсбургской ректорской речи 1894 «История и естествознание» — Geschichte und Naturwissenschaft. — *Idem.* Präludien, Bd. 2. Tüb., 1919) и разработанное Риккертом (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tüb., 1913) различение генерализирующих («номотетических») наук о природе и индивидуализирующих («идиографических») наук о духе. «Существуют науки, цель которых не установление естественных законов, ни даже образование общих понятий, и это суть исторические науки в самом широком смысле слова. Они не хотят производить «готовые платья», которые годятся как Павлу, так и Петру, а это значит: они хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальна в ее индивидуальности; поэтому, едва лишь речь заходит об этой действительности, как естественно-научное понятие обнаруживает свою несостоятельность, ибо его значение основывается как раз на исключении им всего индивидуального как «несущественного»» (*Rickert H.* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Tüb., 1921, S. 60f.). Миру естественных законов противостоит мир ценностей и долженствования. Если естествоиспытателя интересуют факты как таковые, то внимание историка обращено на обнаруживающиеся в фактах ценностные отношения (в этом пункте Баденская школа оказала сильнейшее влияние на историческую социологию М. Вебера, а также на историко-религиозные исследования Э. Трёльча). Риккерт различает общее и индивидуальное как результат двух разнонаправленных способов рассмотрения одной и той же материи опыта и говорит даже о категориальной форме индивидуального, которая имеет для действительности конститутивное значение, в отличие от категории закона, обладающей лишь регулятивным значением.

Очевидно, что шансов справиться с этой задачей, оставаясь в рамках кантианства, у Баденской школы было ничуть не больше, чем у коллег в Марбурге, решающих свои, столь же гетеродоксальные с точки зрения исторического кантианства проблемы. Равнению на Гегеля в Марбурге противостоит баденское равнение на Фихте, влияние которого, в частности, на Риккерта было настолько решающим, что неокантианство последнего с равным успехом могло бы называться и неофихтеанством. Фихте, как известно, перенес кантовский примат практического разума с морали на познание, заставив категорический императив контролировать не только поступки, но и теоретические мысли. Эта линия получает у Риккерта центральное значение, определяя его теорию познания («Der Gegenstand der Erkenntnis», 1915). Предмет познания ищется не в каком-то бытии вне сознания, ни даже не в имманентных сознанию созерцательных актах, а в «долженствовании». Познание есть познание ценностного, а ценность как объект предполагает у субъекта, произносящего суждения, императив долженствования. В то же время само долженствование, обусловливающее трансцендентальность знания, оказывается трансцендентным. Старая метафизика, изгнанная Кантом из теории познания, описывает круг и возвращается в теорию познания как ее... условие.

Понятно, что дальнейшее развитие этой линии мысли могло сулить какие угодно, но только не рационалистические перспективы. Наиболее характерной предстает в этом отношении философия Ласка, ученика Риккерта, названного уже посмертно (Ласк был убит на фронте в Галиции в 1915) «величайшей надеждой немецкой философии». Следующие три пункта определяют не только специфику философии Ласка, но и судьбы всей школы, обреченной в этом своем enfant terrible на «переход в другой род»: 1) отказ от вневременного, статического идеализма в пользу историчности познания, 2) отказ от абстрактной всеобщности в пользу несводимой иррациональности индивидуального, 3) отказ от систематического мышления и философской тематизации жизни с требованием ее категориального познания. Реализация этих тезисов приводит Ласка к необходимости трансцендентальной онтологии и даже (с оглядкой на Плотина) некой «логической мистики». В фундаментальном труде о логике познания (*Lask E.* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1993) Ласк развивает учение о категориях, где он требует включить в традиционные таблицы категорий, охватывающие только область чувственного, категорию сверхчувственного, напр/ человеческой жизни. «Жизнь, противопоставленная всяческому познанию, есть непосредственная готовность отдаться только алогичному. Однако, взятая в более широком смысле, жизнь характеризуется непосредственной готовностью отдачи себя чему угодно, не только атеоретическому, но и теоретическому как таковому. Познание само есть непосредственная жизнь» (op. cit., S. 208 f). (Не случайно, что докторская работа М. Хайдеггера о Дунсе Скоте вышла с посвящением Ласку, а в позднейшей философской биографии «Мой путь в феноменологию» он называет даже имя Ласка первым в ряду с Э. Гуссерлем и Ф. Брентано).

Формально распад Баденской школы, параллельно с распадом Марбургской школы, ознаменовал конец неокантианской эпохи. По существу он явился лишь частным случаем кризиса оснований философии, дошедшей до собственных границ и испытавшей на себе слепую силу ею же порожденного агностицизма.

Лит.: *Sommerhäuser H.* Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert. Z., 1965; *Seidel H.* Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickerts. Bonn, 1968; *Kuttig L.* Konstitution und Gegebenheit bei H. Rickert. Essen, 1987; *Nachtsheim S.* Emil Lasks Grundlehre. Tüb., 1992. См. также лит. к ст. ***Неокантианство***.

К. А. Свасьян

БАЗАР (Bazard) Сент-Аман (19 сентября 1791, Париж — 29 июля 1832, Куртри) — французский социалист, ученик и последователь ***Сен-Симона***. Был одним из лидеров движения карбонариев во Франции; проникшись идеей республиканского правления, создал лигу «Друзей истины», опубликовал множество статей и брошюр по политическим вопросам. Вместе с ***Анфантеном*** издавал журнал «Производитель» (1825). Кавалер ордена Почетного легиона (1815). Базар утверждал, что частная собственность является причиной эксплуатации. Для ее уничтожения необходимо отменить право наследования и сделать собственность государственной. Общественная наука должна оценить произошедшие в обществе изменения и восстановить те явле-

ния общественной жизни, принципы и природа которых пребывают неизменными. По Базару, главным и неизменным элементом общественного порядка является общая вера, догма, принцип организации общества, власть. Вместе с Анфантеном издал «Манифест к французам» (1830), в котором они выступили за отмену всех привилегий и с проповедью принципа «от каждого — по способностям, каждому — по труду».

Соч.: Изложение учения Сен-Симона. М.—Л., 1947.

М. М. Федорова

БАЗАРОВ (наст. фам. Руднев) Владимир Александрович [27 июля (8 августа) 1874, Тула — 16 сентября 1939] — русский публицист, экономист и философ. Окончил Тульскую гимназию, в 1892—95 учился на физико-математическом факультете Московского университета. С 1895 в социал-демократическом движении, с 1904 — большевик, затем сблизился с меньшевиками. В 1922—30 работал в Госплане СССР, занимался переводами философской и художественной литературы. Арестовывался в 1930 и 1937, погиб в заключении.

Базаров — сторонник т. н. «философии пролетарской борьбы» (именовалась также «философия действия», «философия практики», «философия коллективизма»), рассматриваемой в качестве познавательного орудия в производственно-трудовой борьбе за овладение силами окружающей человека природы и общественной среды, за изменение исторического развития путем активного вмешательства индивидов, партий и классов. Исходя из такого понимания философии, главной своей задачей считал критику «пассивно-созерцательной» «идеалистической метафизики», «отвлеченного идеализма» (И. Кант, Вл. Соловьев, Н. Бердяев), «догматического», «субстанционалистского», «иероглифического» материализма (Г. В. Плеханов, Л. Аксельрод), «самокопийного» материализма (т. е. теории *отражения* В. И. Ленина), а также некоторых идей Ф. Энгельса. В обоснование своей «философии действия» апеллировал к одиннадцатому тезису Маркса о Фейербахе, одновременно считая своими философскими авторитетами «критических позитивистов» Э. Маха и Р. Авенариуса.

Базарову принадлежит перевод на рус. яз. «Капитала» К. Маркса (совм. с И. И. Скворцовым-Степановым).

Соч.: Авторитарная метафизика и автономная личность. — В сб.: Очерки реалистического мировоззрения. СПб., 1904; Мистицизм и реализм нашего времени. — В сб.: Очерки по философии марксизма. — СПб., 1908; К вопросу о философских основаниях марксизма. — В сб.: Карл Маркс. К 25-летию со дня смерти (1883—1908). СПб., 1908; «Богоискательство» и «богостроительство», «Вершины», 1909, кн. 1, с. 331—363; Материал коллективного опыта и организующие его формы. — В сб.: Очерки философии коллективизма, сб. 1. СПб., 1909; Судьбы русского «идеализма» за последнее десятилетие. — В сб.: Из истории новейшей русской литературы. М., 1910.

Лит.: *Плеханов Г. В.* О книге Э. Бутру. — *Он же.* Избр. филос. произв., т. 3. М., 1957, с. 516-20.

В. Ф. Пустарнаков

БАЗИС И НАДСТРОЙКА — понятия марксистского учения об обществе, обозначающие первичную и вторичную структуры общественной формации (см. ***Формации общественные***) и соответствующих конкретных обществ.

Базис формации — совокупность экономических, т.е. общественных производственных, отношений определенного исторического типа; совокупность экономических отношений всех ее общественных укладов (см. ***Производительные силы и производственные отношения***). Надстройка — это совокупность социальных, прежде всего политических и правовых, отношений и форм общественного сознания. Различаются две части надстройки: политико-юридическая и идейная, представляющая философские, социологические, политические, юридические, этические, религиозные и др. учения. В духовной жизни общества такие учения наделены идеологическим статусом, т.е. непосредственно участвуют в формировании идеологических отношений и их институциональных форм — правовой системы, государственных и общественных учреждений и организаций и др. В ходе взаимодействия базис и надстройка — причина и следствие — меняются местами. Базис определяет надстройку, а последняя не только *отражает* и закрепляет базис, но и создает (или тормозит) нормативно-правовые условия его развития. В современном мире проблемы государственного регулирования экономики (т. е. обратного влияния надстройки на базис) приобретают универсальное значение.

Ю. К. Плетников

БАКРАДЗЕ Константин Спиридонович (24 ноября 1898 — 28 апреля 1970) — грузинский философ. Окончил Тифлисскую гимназию и философский факультет Тбилисского университета (1922); в 1922—25 продолжал учебу в Германии, занимался, в частности, в семинарах Э. Гуссерля. С 1940 заведующий кафедрой логики Тбилисского университета; доктор философских наук. Автор трудов по истории западной философии (работы о диалектике в немецком идеализме, о системе и методе философии Гегеля, о современной философии), по истории и теории марксистской философии (работы о философских предшественниках марксизма, об основных чертах марксистского диалектического метода и философского материализма, о ленинской теории *отражения*) и логике. Особенный резонанс в советской философской литературе вызвала логическая концепция Бакрадзе, согласно которой нет двух логик — формальной и диалектической, есть одна логика, тогда как дисциплина «диалектическая логика» — это метод познания в марксистской теории, а не наука о правильном мышлении. Немецкую классическую философию трактовал как единый диалектический процесс, в котором отдельные системы составляют моменты целого.

Соч.: Избр. филос. труды, т. 1—4. Тбилиси, 1973—81; К вопросу о соотношении логики и диалектики. — «ВФ», 1950, № 2; Логика. Тбилиси, 1951; Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960; Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1960.

Лит.: История философии в СССР. М., 1988, т. 5, кн. 2, с. 364, 367-70.

В. Ф. Пустарнаков

БАКУНИН Михаил Александрович [18 (30) мая 1814, усадьба Премухино Тверской губернии — 19 июня (1 июля) 1876, Берн, Швейцария] — русский философ, публицист, один из идеологов революционного народничества и анархизма. В 1829—34 учился в Артиллерийском училище в Петербурге. По окончании его недолго служил в армии, в 1835 вышел

в отставку, в 1840 уехал за границу. Участник европейских революций 1848 и 1849, сражался на баррикадах в Праге и Дрездене. В 1849 арестован, в 1851 выдан российским властям. В 1851—57 в Петропавловской крепости, с 1857 в ссылке, в Сибири. В 1861 совершил побег и через Японию и Соединенные Штаты прибыл в Европу. Принимал участие в работе Интернационала, но в 1872 исключен из него за раскольническую деятельность.

Философские взгляды Бакунина развивались от романтического неприятия действительности к гегельянскому примирению с ней, затем к материализму и атеизму, к построению социальной философии, где в качестве основных рассматриваются такие законы общества, как социальная солидарность и свобода. Неотъемлемый компонент свободы — бунт. По мнению Бакунина, народ вполне дозрел до социального переворота и готов его немедленно совершить. Нужен лишь сигнал, чтобы начать восстание. Ожидаемый революционный взрыв покончит с государством — главным орудием социального угнетения, и освобожденные народные массы сумеют в соответствии с имеющимися в их среде идеалами построить новое общество. Бакунин выступал против государственности как зла. Идеалом общественного устройства считал свободную федерацию самодеятельных общин.

Соч.: Собр. соч. и писем, т. 1—4. М., 1934—35; Избр. соч., т. 1—5. Пб.—М., 1919—21; Философия. Социология. Политика. М., 1989.

Лит.: *Стеклов Ю. М.* Бакунин, т. 1—4. М., 1926—27; *Пирумова Н.* Бакунин. М., 1966.

А. Д. Сухов

БАЛЛАНШ (Ballanche) Пьер-Симон (4 августа 1776, Лион — 9 июня 1847, Париж) — французский философ, представитель христианского социализма. С 1816 жил в Париже. Согласно Балланшу, общество первично по отношению к индивиду, однако оно заботится только о внешней стороне бытия человека, заботу же о его внутреннем мире берет на себя религия. Идеи мистиков (***Бёме, Сведенборга***) о пророках, наделенных даром духовного видения и нравственного преображения, Балланш попытался соединить с развитой ***Кондорсе*** концепцией прогресса. В социальном прогрессе он усматривал действие Провидения, посылающего человеку испытания ради его совершенствования. В «Опыте об общественных установлениях в их отношении к новым идеям» (Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles, 1817) он отстаивал ценность новых литературных норм, новых нравов и убеждений, в «Опытах социальной палингенезии» (Essai de Palingénésie sociale. P., 1827—29) Балланш предсказывал «начало новой эры», коренного перерождения мира. Характерным для него является культ чувства и чувствительности, искусства как синтезирующего знания, апология свободы и демократии. Его воззрения оказали значительное влияние на Ламенне, Леру, Анфантена, Сен-Симона.

Соч.: В рус. пер.: О чувстве. Опыт об общественных установлениях. — В кн.: Эстетика раннего французского романтизма. М., 1982, с. 33-94.

Лит.: *Frainnet H.* Essai sur la philosophie de P.-S. Ballanche. P., 1902.

М. М. Федорова

БАНДХА (санскр. bandha — закабаление) — четвертая из семи категорий ***джайнской философии***, означающая результат инфильтрации кармической материи в ***дживу***, благодаря которой у дживы, действующей в симбиозе с соответствующим психофизическим организмом, теряются ее изначальные свойства. По «Таттвартхадхигама-сутре» непосредственные причины бандхи — ложные воззрения, нарушения нравственных правил, беспечность, омраченность и активность (VIII. 1). В связи с этим различаются 5 «реализованных» карм, препятствующих познанию, 9 препятствующих «воззрению», 2 кармы чувственного, 28 «искажающих» карм, 4 кармы продолжительности жизни, 42 кармы «свойств», 2 кармы семьи, 5 карм, задерживающих действие (VIII. 6—14). Задача джайнского адепта — возвращение души через избавление от бандхи к ее исходному состоянию. В комментариях к «Санкхья-карике» 44 различаются три вида бандхи: у тех, кто принимает за Пурушу, соответственно, Пракрити, ее эманаты и надеются на накопленные «обрядовые заслуги».

В. К. Шохин

БАНЗЕН (Bahnsen) Юлиус (20 марта 1830, Тондерн, Германия — 7 декабря 1881, Лауэнбург) — немецкий эстетик. Изучал философию у Т. Фишера, с 1858 преподаватель гимназии в Лауэнбурге. Будучи последователем Шопенгауэра и полагая, что слепая воля — единственная реальность, он пытался ее индивидуализировать и показать ее распадение на множество отдельных воль, имеющих противоречивый характер. Ядром действительности является противоречие. «Реальная диалектика», которая развивается Банзеном, приводит к метафизическому плюрализму и индивидуализму. Противоречия между индивидуальными волями и внутри каждой из воль не могут быть разрешены. В этом — исток его этико-эстетического анализа трагического, понимаемого как основная характеристика бытия. Прекрасное — видимость примирения противоречий, а соединение прекрасного и трагического представлено в юморе, где дух возвышается над волей и обладает совершенной ясностью о противоречиях и трагичности мира. Нравственность предполагает действия индивида, который исходит из своей воли, но одновременно согласуется с волей других людей. Мир представляет собой борьбу противоположных начал, а мир человека — борьбу противоположных мотивов. С этим анализом противоречивых мотивов связана развиваемая Банзеном характерология.

Соч.: Beiträge zur Charakterologie, Bd. 1—2. Lpz., 1867; Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt der Metaphysik. Lauenburg, 1877; Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, Bd. 1—2. B., 1880-81; Wie ich wurde, was ich ward. Münch., 1905.

Лит.: *Fechter P.* Grundlagen der Realdialektik. Münch., 1906.

А. П. Огурцов

БАНФИ (Banfi) Антонио (30 сентября 1886, Вимеркат, Милан — 22 июля 1957, там же) — итальянский философ-марксист. С 1904 г. учился в Королевской научно-литературной академии, которую окончил с дипломом по специальности романская филология. Степень доктора философии (1910) получил за исследование, посвященное философии Бутру, Ренувье и Бергсона. Затем учился в университете Фридриха Вильгельма в Берлине. Испытал воздействие философии Зиммеля и Дильтея, но особенно сильное влияние на него оказала феноменология Гуссерля, с которым его связывала глубокая дружба. Банфи вел активную общественную и политическую деятельность: боролся против фашизма в рядах

итальянского Сопротивления, был членом ЦК ИКП, сенатором Итальянской Республики.

В первой своей работе «Философия и духовная жизнь» (1922) Банфи дал анализ фундаментальных философских проблем (онтологических, гносеологических, нравственных) с точки зрения феноменологического метода. В работах «Логические исследования Э. Гуссерля» (1922) и «Чистая феноменология Э. Гуссерля и идеальная автономия теоретический сферы» (1923) показал значение феноменологии для выработки новой рационалистической философии. В программном философском произведении «Принципы теории разума» (1926) Банфи разрабатывает метод «критического рационализма», ориентированный на раскрытие конкретной структуры реального, на исследование конкретной реальности, ее противоречий и антиномических отношений между человеком и миром, реальной и духовной жизнью, природой и культурой. В последующие годы Банфи применяет метод «критического рационализма» к различным сферам культуры — эстетике, морали, литературе и др.

Банфи преподавал в лицеях Ланчано, Урбино, Иези, Александрии, Милана, в Королевском высшем педагогическом институте Флоренции, в университетах Генуи и Милана, где он читал лекции по философии и эстетике. Вокруг Банфи собралась группа учеников и последователей, составивших ядро будущей «школы Банфи» (Д. Формаджо, Э. Пачи, Д. Прети, Л. Раньони, Л. Анчески и др.). Философия Банфи оказала заметное воздействие на современную итальянскую и европейскую философию.

Соч.: La ricercà dellà realta. Firenze, 1959; Saggi sul marxismo. Roma, 1960; La problematica dell'educazione e il pensiero pedagogico. Firenze, 1961; I problemi di una estetica filosofia. Milano-Firenze, 1961; Vita di Galileo Galilei. Milano, 1962; Studi sulla filosofia del Novecento. Roma, 1965; La filosofia e la vita spirituale. Roma, 1967; Principi di una teoria della ragione. Roma, 1967; Scritti letterari. Roma, 1970; La crisi della civiltà borgeze e il marxismo. Firenze, 1977; Избранное. М., 1965; Философия искусства. М., 1989.

Лит.: Antonio Banfi e il pensiero contemparaneo. Atti del convegno di studi banfiani. Reggio Emilia, 13—14. Maggio, 1967.

К. М. Долгов

БАПТИЗМ (от греч. Βαπτίζω — «погружаю в воду», «крещу»), крупнейшая протестантская церковь, возникшая как радикальная ветвь английского ***пуританизма***. Баптисты потребовали полной независимости от светской власти, замены прихода (parish-church) самоуправляющейся церковной общиной (gathered-church), состоящей лишь из «заново рожденных» верующих, которые сознательно и публично приняли крещение. Изначально определились две соперничавшие между собой формы баптизма. 1. Общие (генеральные) баптисты, убежденные, что Иисус Христос искупил грехи всех людей и судьба христианина зависит от его воли и поведения. Первая церковь общих баптистов была образована в 1609 английскими пуританами, переселившимися в Амстердам (в 1611 они вернулись в Англию). 2. Частные (партикулярные) баптисты, разделяющие учение ***Ж. Кальвина:*** искупительная жертва Иисуса Христа касается лишь людей, от вечности предопределенных Богом к ***спасению***. Впервые частные баптисты появились в Англии (1638) и впоследствии приобрели доминирующее положение в баптизме.

В 1639 английский индепендент-эмигрант Роджер Уильямс основал первую баптистскую церковь в Род-Айленде (Новая Англия). Он вошел в историю как борец за веротерпимость и свободу совести против местной пресвитерианской (кальвинистской) олигархии. В 1707 была создана Филадельфийская баптистская ассоциация, которая стала ядром формирования партикулярных баптистов в США. Специфика баптизма (демократичность организации, строгая дисциплина в общинах, активное миссионерство) обеспечила быстрый рост числа его приверженцев, особенно среди американских негров, большинство которых и поныне являются баптистами. В 18—19 вв. внутри баптизма возникают новые толки (баптисты седьмого дня, баптисты свободной воли, евангельские христиане и др.) и группы инакомыслящих, впоследствии превратившиеся в самостоятельные протестантские церкви: адвентисты, Свидетели Иеговы, пятидесятники, которые в свою очередь распались на многочисленные разновидности. Американские баптисты сыграли главную роль в организации Всемирного союза баптистов (1905), объединившего уже около 7 млн верующих.

Баптистские теологи целеустремленно разрабатывали проблемы личности, мировоззренческой ориентации личности, психологии веры, свободы совести и т. п. Ярким примером может служить знаменитая аллегория Д. Буньяна (1628—88) «Путешествие пилигрима в небесную страну», в художественной форме изобразившая путь души к Богу. Среди идеологов баптизма 20 в. и его оппонентов, социальных философов и политических деятелей, во многом определивших облик западной культуры, евангелические проповедники Ч. Спёрджен и ***Б. Грэм***, лидер социального евангелизма ***У. Раушенбуш*** и его суровый критик Р. Нибур, фундаменталист Д. Муди, модернист ***Ш. Мэтьюс***, негритянский лидер Букер Т. Вашингтон, борец против расизма ***Мартин Л. Кинг,*** радиопроповедник Дж. Фолуэлл — символ религиозных правых.

В середине 19 в. эмиссары Филадельфийской ассоциации проникают на Европейский континент, прежде всего в Германию и соседние страны, а с 1860-х гг. баптистские миссионеры активно проповедуют на юге России. В 1874 под влиянием английского проповедника Г. Редстока в Петербурге возникают группы евангельских христиан («редстокнеты», «пашковцы»), принявших вероучение общих баптистов. В 1884 создается Союз русских баптистов. Несмотря на активное противодействие Русской Православной церкви и полицейские репрессии, к 1912 в России насчитывалось около 120 тыс. частных баптистов и 30 тыс. евангельских христиан.

Баптистские лидеры приветствовали крах российской монархии и учреждение республиканского правления, всегда составлявшего политический идеал баптизма. Насильственной Октябрьской революции они противопоставляли проповедь мирной «революции духа», следуя социальному евангелизму У. Раушенбуша. В годы нэпа численность баптистской церкви превысила полмиллиона человек. В кон. 1920-х гг. репрессии возобновились, руководящие органы баптистов и местные общины были распущены, многие баптисты подверглись арестам и высылке в Сибирь и Среднюю Азию.

Как разновидность протестантизма баптизм единственным источником вероучения признает Библию, отрицает католическую (равно как и православную) доктрину спа-

сения: спасает только личная вера — sola fide; отвергает церковные ***таинства***, культ святых, монашество, почитание икон, священнические облачения и т. п. В баптистской проповеди преобладают морально-назидательные темы. Главный мотив: «Жить в мире, но быть не от мира сего», т.е. подчиняться земным законам, но сердце целиком отдать Иисусу Христу. Влияние баптизма во многом объясняется его организацией. Община (приход) состоит лишь из людей, сознательно и публично принявших крещение. Сплоченный коллектив «братьев и сестер», строго соблюдающих нравственные нормы (отказ от пьянства, сквернословия, грубости и т. п.), на деле проявляющих добросердечие и взаимную заботу, привлекает людей, ощутивших свою незащищенность, одиночество и несправедливость «греховного мира». Долгом всех членов общины считается миссионерская деятельность и религиозное воспитание в семье. Баптисты, замеченные в греховном поведении, подлежат наказанию, вплоть до исключения из церкви.

В 1944 баптисты и евангельские христиане были объединены во Всесоюзный союз Евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ), получивший официальный статус. Позже к нему была присоединена часть пятидесятников (1945) и братские менониты (1963). Искусственность такого конгломерата быстро проявилась во внутренних трениях и расколах. В начале 1990-х гг. ВСЕХБ распался. Ныне в России действует примерно 2 000 баптистских общин, насчитывающих около 250 тыс. верующих. Наиболее крупные объединения представлены конституированным в 1991 Союзом Евангельских христиан-баптистов Российской Федерации и Союзом Церквей ЕХБ (СЦ ЕХБ). В последние годы численность российских баптистов постепенно увеличивается. Мировой баптизм сегодня — это крупнейшая протестантская церковь, действующая во всех странах и регионах. Она насчитывает свыше 40 млн верующих, три четверти которых проживают в США.

Лит.: *Буньян Дж.* Духовная война. Путешествие пилигрима в небесную страну. Бармен, 1921; *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России. М., 1965, гл. 5; *Кислова А. А.* Идеология и политика американской баптистской церкви. М., 1967; *Лялина Г. С.* Баптизм: иллюзии и реальность. М., 1977; Вероучение Евангельских христиан-баптистов. — «Братский вестник», 1985; История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989; История баптизма, сб., вып. 1. Одесса, 1996; *Митрохин Л. Н.* Баптизм: история и современность. СПб., 1997; *Torbet Robert G.* History of the Baptists. L., 1966; *Vedder Henrry C.* A Short History of the Baptists. Valley Vorge, 1967.

Л. Н. Митрохин

БАР ХИЙЙА, рабби Авраам (лат. Abraham Judaeus, или Savasorda, арабское название его чина в Барселоне) (ок. 1065, Сория — между 1136 и 1143, Барселона) — еврейский философ-неоплатоник, астроном, математик, библейский экзегет. Знакомя еврейские общины севера Испании и юга Франции с культурой испанских арабов, одним из первых перешел с арабского на иврит. Сотрудничал с Платоном де Тиволи в переводах с арабского и иврита на латынь. Ему принадлежат сочинения «Расчет пути звезд», «Форма земли», календарь («Книга интеркаляций»), космография (география), «Книга основ познания», философские трактаты «Книга откровенного знания» и «Книга созерцаний души». Бар Хийя видит в формах вселенной ступенчатую, но не натуральную, а целенаправленно-волевую эманацию из мира света через мир начал, ум и вселенскую душу вплоть до вещей. Человеческая душа состоит из разумной, похотливой и гневливой частей; грех возникает от тяготения высшей части к низшим; избавление от него дано лишь избранному народу. Исторично не только человечество, чьи три эпохи отмечены сотворением Адама, законодательством Моисея и грядущим приходом Мессии, но и природа, с переходом от потенции к акту полнящаяся смыслом и нравственностью.

Соч.: The meditation of the sad soul, trad. G. Wigoder. N.Y., 1969.

Лит.: *Stitsrin L. D.* Judaism as a philosophy: The philosophy of Abraham bar Hiyya. Brooklyn (N.Y.), 1960.

В. В. Бибихин

БАРДИЛИ (Bardili) Христоф Готфрид (18 мая 1761, Блаубейрен — 5 июня 1808, Мергельштеттен) — немецкий философ. Критиковал Канта за трактовку мышления исключительно как субъективной способности познания. В своей системе «чистого», или «рационального», реализма развивал идею, согласно которой мышление существует независимо от субъекта в качестве особой бессубстанциальной «мировой логики» и ее «реальных идей», или онтологических первообразов. Пронизывая все сущее, это мышление образует восходящий ряд вещей: от бессознательной материи и живых организмов до человеческого сознания, где мышление впервые только и становится субъективной способностью. Ее познавательное применение обусловлено чувственными впечатлениями, доставляющими содержание представлений. Способность мышления стремится растворить и преодолеть это содержание, превратить его в ясные и необходимые понятия о вещах, которые позволяют вспомнить и довести до сознания «реальные идеи», или первообразы вещей. Однако как в самих вещах, так и в содержании познания сохраняется некий иррациональный остаток, темное и бессознательное начало, непроницаемое для сознания и понятий и потому исключающее их совпадение с вещами, т.е. исключающее тождество мышления и бытия.

Соч.: Epochen der vorzüglichen philosophischen Begriffe. Halle, 1788; Allgemeine praktische Philosophie. Stuttg., 1795; Ursprung des Begriffs von der Willensfreiheit. Stuttg., 1796; Über die Gesetze der Ideenassoziationen. Tüb., 1796; Grundriß der ersten Logik... Stuttg., 1800; Philosophische Elementarlehre, Bd. 1—2. Münch., 1802—1806; Chr. G. Bardilis und K. L. Reinholds Briefwechsel über das Wesen der Philosophie. Münch., 1804.

Лит.: *Karsch F. Chr. G.* Bardili. Der Vertreter des logischen Realismus im Zeitalter des deutschen Idealismus. Marburg, 1923 [Diss.]; *Idem.* Chr. G. Bardilis logischer Realismus. — «Kant-Studien», Bd. 30, 1925, S. 437—452; *Reininger R.* Kant. Seine Anhänger und seine Geener. Münch., 1923, S. 284-286.

В. А. Жучков

БАРРЕТ (Barrett) Уильям (30 декабря 1913, Нью-Йорк — 8 сентября 1992, Территаун, штат Нью-Йорк) — американский философ и историк философии. Баррет одним из первых представил европейскую философию ***экзистенциализма*** американской аудитории («Что такое экзистенциализм?» — «What is Existentialism?», 1947). Позже он создал свою концепцию в рамках философии экзистенциализма. В центре его творчества — проблема отчуждения. Отчуждение в современном обществе проявляется, по Баррету, в разрушении аутентичности личности, утрате индивидом своего

«подлинного Я», а также в ощущении бессмысленности существования. Вслед за Ясперсом он считает, что основной источник отчуждения — это превращение техники в самодовлеющую силу и разложение личности на множество технических функций. Одним из источников отчуждения выступает и рационалистическая философия. Баррет полагал, что Платон и Аристотель придали разуму уникальную способность постижения истины путем отделения от нее мифических, религиозных и поэтических элементов, с которыми она прежде была неразрывно связана. От греческой философии (прежде всего аристотелевской логики) берут начало европейская наука и зависимость мышления от абстрактных моделей мира. Принятие установок рационализма, концепций объективной истины, а также объективного времени, пространства и причинности заставляет человека жить не по аутентичным законам его внутреннего мира, а по законам чуждой ему научной картины мира. Так, Декарт перенес на философию методы науки, распространив их на всю сферу человеческого знания. В результате возник «технологический» дух западной цивилизации, а рациональность стала «безумной». «Шизофрения технологической культуры» кажется всепоглощающей. Но человека невозможно полностью разложить на функции и составляющие. Всегда остается «нерастворимый» иррациональный остаток. Человек внутренне свободен, но только в лоне «технологической» культуры он этого не осознает. «Технологический» дух, по Баррету, не следует развивать дальше, его следует преодолеть. В 20 в. экзистенциализм в философии и модернизм в искусстве отражают духовный кризис, порожденный расколотостью человеческого духа, отчужденностью человека от мира, от других людей и от самого себя. Экзистенциализм и модернизм бросают вызов тому абстрактному и упрощенному взгляду на человека, который берет начало в картезианстве и продолжается в марксизме, позитивизме, бихевиористской психологии, а также в других выражениях «технологического» духа. Для современного западного человека в его повседневной жизни, согласно Баррету, спасением может стать личностное мировосприятие и глубоко индивидуальное общение.

Соч.: Irrational Man: A Study of Existential Philosophy. N.Y., 1958; Time of Need: Forms of Imagination in the XX-th Century. N.Y., 1972. The Illusion of Technique. N.Y., 1978; Death of the Soul: From Descartes to the Computer. N.Y., 1982.

Т. П. Лифинцева

БАРСОВ Антон Алексеевич (1730, Москва — 21 января 1791, там же) — русский философ, лингвист, переводчик, педагог. Учился в Славяно-греко-латинской академии и в Петербургском Академическом университете. В 1753 стал магистром философии и свободных наук и оставлен при Академии для чтения лекций по математике и переводов «ученых» сочинений. Ординарный профессор красноречия Московского университета (с 1761). Почетный член Йенского латинского общества, действительный член Российской Академии (1783). Речью «О употреблении красноречия в Российской империи» начал 30-летний курс лекций, в который включал комментарии к сочинениям Цицерона, Вергилия, Платона, Горация и Теренция. Главный труд Барсова «Краткие правила российской грамматики» (1771) служил основным учебником русского языка в течение многих лет. Барсов много переводил (в т. ч. раздел о метафизике из «Энциклопедии» Д. Дидро), писал, произносил актовых речей («Собрание речей...», 1788), проводя мысль о том, что философия «приобучает разум к твердому познанию истины... испытует естество Божие, рассматривает силы и свойства наших душ и из того определяет наши должности в рассуждении Творца нашего». В советской историографии делались неправомерные попытки оценки философского и педагогического творчества Барсова в русле просветительских и материалистических идей.

Соч.: Речь магистра Антона Барсова, говоренная при Московском университете сентября 6 дня 1760. — В кн.: *Сухомлинов М. И.* История Российской Академии. СПб., 1878, в. 4.

Лит.: *Кулябко Е. С.* Замечательные питомцы Академического университета. Л., 1977.

А. И. Абрамов

БАРТ (Barth) Карл (10 мая 1886, Базель — 10 декабря 1968, там же) — протестантский теолог, во многом определивший развитие христианской мысли в 20 в., положивший начало «теологии кризиса», или ***«диалектической теологии»***. Изучал теологию сначала в Берне, затем в Берлине, Гёттингене и Марбурге. Его учителями были А. Гарнак и В. Герман, благодаря которым либеральная теология, представленная в 19 в. Ф. Шлейермахером и А. Ричлем, в нач. 20 в. достигла вершины своего влияния. Драматические события, начало которым положила первая мировая война, изменили облик мира на протяжении жизни того поколения, к которому принадлежал Барт, и привели к кардинальной «переоценке ценностей», в т. ч. и в религиозном сознании. Кризис европейской цивилизации Барт воспринял как извечный и неустранимый кризис человеческого существования, как свидетельство банкротства либерализма с его упованием на достижение человеческими усилиями Царства Божьего на земле. Он пришел к выводу, что у теологии, поставившей на место Откровения Бога «религию человека», нет будущего, и необходимо вернуться от человека и его религиозного опыта, от истории — к Откровению, к Библии (отсюда еще одно название этой теологии — неоортодоксия).

В 1919 Барт опубликовал свои комментарии к посланию ап. Павла к римлянам, выступив против основных положений либеральной теологии. Эта работа, точнее ее второе, существенно переработанное издание (1922), стала исходным пунктом развития диалектической теологии. В ее разработке участвовали единомышленники Барта — Э. Бруннер, Ф. Гогартен, Г. Мерц, Э. Турнейзен. С этого времени Барт сосредоточивается на академической деятельности: с 1921 он профессор в Гёттингене, с 1925 преподает сначала в Мюнстере, а затем в Бонне до 1935, когда он был выслан нацистами из Германии. Барт вернулся в Швейцарию, в Базель, где оставался до конца жизни. Главные работы Барта: «Послание к римлянам» (Der Romerbrief), «Церковная догматика» (Die Kirchliche Dogmatik) (в 4 т., издававшаяся с 1932 по 1959), «Теологическое существование сегодня» (Theologische Existenz heute, 1933), «Протестантская теология 19 века» (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1947), «Введение в евангелическую теологию» (Einführung in die evangelische Theologie, 1962).

В отличие от либеральных теологов Барт рассматривает библейское послание не как свидетельство того, каким

образом человек открывает Бога, но как обращенное к человеку Слово Бога, говорящее о несостоятельности всех человеческих притязаний, включая религиозные, выйти за пределы конечного и преходящего. Ни в историческом, ни в личном опыте человека, ни в его понятии об абсолюте невозможно открыть Бога. Барт отвергает ***«естественную теологию»*** во всех ее вариантах: от разума к вере, от философии к теологии, от человека к Богу нет и не может быть перехода. Бог на небе, а человек на земле, между ними — непроходимая пропасть.

Отказ человека признать свою ограниченность, искушение выйти за границу, отделяющую конечное от бесконечного, «время» от «вечности», приводит к идолопоклонству, когда за божественное принимается человеческое. Не человек открывает Бога, а Бог открывается человеку. «Господь сказал» — вот исходный пункт и главный аргумент теологии, которая должна слушать и излагать Слово Бога, а не человеческое слово о Боге, продиктованное историей, психологией, умозрением. Вечная и непреходящая истина христианства открывается тогда, когда с учения Христа снимаются все исторические, социальные, политические, культурные напластования, привнесенные человеком. Пафос бартовской теологии — в ее устремленности за пределы «исторического»: «Иисус Христос, как он открывается нам в едином Слове Бога, каким мы его слышим, на которого мы возлагаем свои надежды в жизни и смерти и которому следуем», есть единственно истинное Откровение. Все иные «события и силы, образы и истины» не могут быть признаны в качестве другого откровения — через природу или историю. На этом Барт особенно настаивал в начале 1930-х гг. в споре с ***Э. Бруннером***, который искал в человеке «точку подключения» божественной ***благодати*** помимо Слова и утверждал, что есть два откровения: одно — в Слове Бога, другое — в акте Творения. С точки зрения Барта, человек как в истории, так и в повседневной жизни погружен лишь в ограниченное и преходящее. Все человеческое, в какие бы величественные формы ни воплощались людские замыслы и деяния, есть только человеческое. Христианство, как его понимает Барт, обязывает сказать «нет» любому притязанию на обладание абсолютной истиной, на окончательное решение проблем человеческого бытия. Поступать иначе — значит выдавать «предпоследнее» за «последнее», человеческое — за божественное, временное — за вечное, будь то класс, раса или нация, техника и т. д., т.е. вместо истинного Бога поклоняться «ложным богам», предаваться иллюзиям и возводить очередную Вавилонскую башню под новым названием, которая рано или поздно будет разрушена, как и все предыдущие.

Барт был вдохновителем и автором Декларации Барменского синода в 1934, выступившего против приспособления христианства к политической системе, какой бы она ни была, в том числе против тех представителей Протестантской церкви Германии, которые в идеологии национал-социализма, пришедшего к власти, узрели «новое откровение», а в фюрере — «нового Христа». Этот протест был мотивирован не политической позицией Барта и выходил за рамки политического противостояния между фашизмом и антифашизмом, тоталитаризмом и демократией. Ничто конечное нельзя обожествлять, никакой политический выбор для христианина не может иметь абсолютного значения, потому что таким значением обладает лишь «живое Слово Бога». Христианство не аполитично, оно вторгается в политическую сферу: возвещение «Господь есть Иисус Христос» релятивизирует все земные идеологии и авторитеты.

Утверждая неустранимую ограниченность и греховность человека, Барт парадоксальным образом обосновывает его свободу: чем больше открывается человеку его оторванность от Бога, тем очевиднее становится, что только «ложные боги» принижают и угнетают человека, тогда как «истинный Бог» предоставляет человеку и всему им сотворенному свободу собственного действия. Самые важные вопросы — вопросы теологические — возникают в ситуации кризиса и безысходности, когда человек обнаруживает пропасть, отделяющую его от Бога, и в то же время испытывает отчаяние от безуспешности попыток найти опору в себе самом. Барт поворачивает протестантскую теологию в русло «критики цивилизации» вслед за С. Кьеркегором, Ф. М. Достоевским, Ф. Ницше, которые оказали на него сильное влияние. Наивному оптимизму и вере в прогресс либерального протестантизма в теологии Барта противостоит не пессимизм: встреча с Богом открывает перед человеком, его познанием и деятельностью новые горизонты, лежащие за пределами чисто человеческих возможностей. Там, где истинный Бог, невозможное становится возможным.

Сила бартовской теологии в безграничном уповании на «живое Слово Бога», но в этом «позитивизме Откровения» заключена и ее слабость, проявившаяся в новой ситуации, после окончания второй мировой войны, когда потребовалось более конструктивное участие христиан в мирских делах. В последнем томе «Церковной догматики» Барт признал, что помимо «единого света Иисуса Христа» есть еще и «иные истинные слова», которые также должны быть услышаны. Он смягчает свой теоцентризм, сближает божественное и человеческое, в «гуманизме Бога» усматривает основу человеческой гуманности. Но это сближение на новой, по сравнению с либеральной теологией, основе, — на основе преодоленного искуса имманентизма, отождествления Бога с тем, что есть благого в мире, божественной активности — с осуществлением человеческих целей на путях прогресса, с признанием суверенности Бога. Барт понимает кризис современной цивилизации как крушение принципа автономии. Проводимое им «бесконечное качественное различие» между Богом и миром не исключает тем не менее «самостоянья человека» против подчинения его чему бы то ни было и кому бы то ни было, кроме Иисуса Христа; ничто, лежащее в пределах истории, не может и не должно порабощать человека — ни идеологическая догма, ни социальная общность, коллектив, ни даже религия; человек обретает себя не потому, что он оказывается включенным в какой-то, пусть даже воспринимаемый как Богом установленный порядок земной жизни. Но христианство не может ограничиться радикальным «нет» по отношению ко всем человеческим ценностям. Барт отвергает способы решения поставленной либеральными теологами проблемы синтеза христианства и культуры, но не саму проблему. Его теология — поиск путей решения этой проблемы с учетом нового исторического опыта и коллизий 20 в., когда обнаружилась недостаточность всех до сих пор найденных способов организации человеческой жизни. Теология Барта сильнее в своей критической части, слабее в позитивной, но она лежит в области поисков путей в будущее. Не случайно идеи Барта оказали столь мощ-

ное воздействие на все последующее развитие теологии, не только протестантской, но и католической (Г. Кюнг). Барт привлек внимание к Кьеркегору и проблемам экзистенциалистской философии, современной философской антропологии. Его теология — истолкование христианской истины, ориентированное на человеческую экзистенцию, понятное современному человеку.

Соч.: Credo, 1935; Dogmatik im Grundriss, 1947 (на рус: Очерк догматики. Лекции, прочитанные в университете Бонна в летний семестр 1964. СПб., 1997); Der Christ in der Gesellschaft. — Anfange der dialektischen Theologie. Teil 1, hrsg. von J. Moltmann. Münch., 1962 (на рус: Христианин в обществе, — «Путь». Международный философский журнал, 1992, № 1, с. 180—210).

Лит.: *Лёзов С. В.* Христианство и политическая позиция: Карл Барт. —«Путь», 1992, № 1, с. 152-179; *Гараджа В. И.* Карл Барт. — В кн.: От Лютера до Вайцзеккера. Великие протестантские мыслители Германии. М., 1994; *Küng H.* Justification: The Doctrine of Karl Bart and a Catholic Reflection, 1964; *Traub H.* Karl Barth. — Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von Schultz H. J. Stuttg., 1966; *Schoch M.* Theologie in Aktion, 1967.

В. И. Гараджа

БАРТ (Barthes) Ролан (12 ноября 1915, Шербур — 27 марта 1980, Париж) — французский философ, литературовед. Один из основателей Центра по изучению массовых коммуникаций (1960), профессор Практической школы высших знаний (1962), руководитель кафедры литературной семиологии в Коллеж де Франс (с 1977). Погиб в автокатастрофе.

В работах 1950-х гг., отталкиваясь от радикальных марксистских идей (и используя соответствующую терминологию), Барт выдвинул семиологический проект, суть которого в стремлении написать историю литературной политики буржуазии, основываясь на представлении об историчности отношения литературных производителей к средствам труда и его продуктам (напр., к используемому языку или романной форме). Власть буржуазии, по Барту, есть более глубокое явление, чем институты представительства и репрессии, в которых она внешне локализована. Видимость самоустранения буржуазии из политических институтов общества он объясняет тем, что этот класс претендует представлять всех, универсализует свой частный интерес. Практикуемые в национальном масштабе буржуазные нормы воспринимаются общественным сознанием как очевидные, причем, чем шире эти представления распространяются, тем в большей степени они «натурализуются». В попытке упразднить историю буржуазия порождает миф как «деполитизированную речь». Однако язык, по Барту, не является простым орудием содержания, он активно это содержание производит. Везде, где с помощью речевой практики мир изменяют, а не сохраняют в виде образа, метаязык, которым является миф, становится невозможным. Таким образом, в 1950-е гг. Барт полагал, что существует язык, который мифическим не является, и отождествлял его с языком человека-производителя. Литература, использующая язык, который «производит» содержание, не может мыслить себя вне власти, вести независимую от политического измерения жизнь. Это и заставляет Барта из традиционного историка литературы стать историком семиотических практик определенного класса или, как говорит он сам, стать историком самых коварных знаков, которыми общество метит писателя, — знаков очевидности. Максима политической семиологии — любая деполитизация мира осуществляется в политических целях, не существует «незаинтересованного наблюдателя» власти. В подобной «незаинтересованности» проявляет себя, по Барту, активное утверждение созерцательного отношения к миру как к ценности.

В 1-й пол. 1960-х гг. Барт увлекается семиотикой. В кон. 1960-х и особенно в 1970-е гг. он постепенно отходит от радикализма ранних работ; в центре его внимания оказывается проблема текста и письма как полноценных аналогов социальной революции. Здесь источник двойственности позиции Барта, проходящей через многие его труды: с одной стороны, революция в письме представляет собой нечто «полное», в себе завершенное, ни в чем внешнем не нуждающееся («текстуальный слепок революции»); с другой стороны, признается — хотя чем дальше, тем реже, — что раскол внутри языка неотделим от социального раскола и что без «действительной универсальности» создание абсолютно революционного литературного языка является фикцией. Эта переориентация связана с крупным политическим событием: в результате потрясшего Францию кризиса 1968 семиология пережила существенную трансформацию. То, что в 1950-е гг. мыслилось Бартом как взаимодополняющее (письмо есть и временный слепок социальной революции, и ее преддверие), в 1970-е гг. начинает противопоставляться; макрореволюционные преобразования видятся как неизбежная рутинизация серии точечных текстуальных микрореволюций. Теперь основной задачей политической семиологии становится разложение иерархии языков, закрепленной в системе жанров, и ее подосновы, наррации (повествования, рассказа, сказа); последнюю Барт подводит под раскритикованную Марксом созерцательную позицию предшествующей философии. В отличие от текста, который сам производит условия своей возможности, наррация стремится подчеркнуть свое основание извне. Наррация всегда «правдива», как все то, что стремится просто отражать. Революционный порыв, «великое Нет» обществу возможны, однако, лишь в пределах наррации. Для того, чтобы объявить миру о его тотальном неприятии, необходимо использовать язык инструментально, т.е. быть в этом отношении на стороне власти. Обычно для борьбы с идеологией писателя используют языковой арсенал, наработанный той же идеологией, не видя в этом никакого противоречия. В подлинно революционном письме, которое, по Барту, теперь и есть сама революция, нет достаточного пространства для того, чтобы провозгласить революцию социальную.

Взгляды Барта повлияли на авторов круга ***«Тель Кель»***, ***«новых философов»*** и на ряд других мыслителей, близких структурализму.

Соч.: Mythologies. P., 1957; L'empire des signes. Géneve, 1970; Sade, Fourier, Loyola. P., 1971; в рус. пер.: Нулевая степень письма.—В сб.: Семиотика. М., 1983; Третий смысл. — В сб.: Строение фильма. М., 1984; Лабрюйер: от мифа к письму. — В кн.: Памятные книжные даты. М., 1988; Избр. работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989; S/Z. М., 1994; Мифологии. М., 1996; Школы Роб-Грийе не существует. — В кн.: *Роб-Грийе А.* Проект революции в Нью-Йорке. М., 1996.

Лит.: *Костиков Г. К.* Ролан Барт — семиолог, литературовед. — В кн.: *Барт Р.* Избр. работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989; *Зенкин С. Н.* Ролан Барт — теоретик и практик мифологии. — В кн.: *Барт Р.* Мифологии. М., 1996.

М. К. Рыклин

БАТА́Й (Bataille) Жорж (10 сентября 1897, Бийо — 8 июля 1962, Париж) — французский философ, писатель, экономист. С 1924 сотрудник французской Национальной библиотеки. Редактор журнала «Documents» (1924—30), «Critique» (основан в 1946) и др. В основе философского творчества Батая лежит своеобразное преломление идей Гегеля (в частности, его концепции господина и раба) сквозь призму ницшеанства. Господин, по Гегелю, — тот, кто постоянно рискует жизнью, пребывая в «для-себя-бытии», которое не привязывается к наличному бытию, хотя и зависит от истории, труда и тех, кто трудится. Сохранять жизнь, поддерживать себя в ней, относиться к смерти с уважением в момент, когда ей надо заглянуть в лицо, — таково, по Батаю, условие воспроизведения господства, да и всей истории, которую господство только и делает возможным. Этому миру господства внеположна только абстрактная негативность неопосредованной смерти. Делая основной для своей концепции мыслительный ход, в долговременной перспективе ведущий к выходу за пределы философии, Батай объявляет абсолютную негативность смерти (а также экстаза, желания без цели и т. д.) чистой позитивностью, существующей до представления, или суверенностью. Суверенность, внеположная знанию как миру опосредования и воспризнания, опирается, по его утверждению, на чистую случайность, или «игру сингулярностей». Отсюда Батай выводит и невозможность философствования как особого жанра, отграниченного от других жанров посредством критериев, устанавливаемых априорным путем, и включенность философствования в другие семиотические практики —литературную, художественную, этнологическую. Сущность того, к чему стремился Батай, можно определить как «ускользание от определения». Тем самым он «ускользал» и от авторства как «маски», прирастание которой превращает человека в какого-то определенного индивида — в философа или писателя, экономиста или нумизмата, но не позволяет совмещать эти «амплуа».

Соч.: Théorie de la religion. P., 1948; L'Erotisme. P., 1957; La Somme athéologique. P., 1972; в рус. пер.: Сад и обычный человек; Суверенный человек Сада. — В кн.; Маркиз де Сад и XX век. М., 1992; Из «Внутреннего опыта». — «Ступени». Философский журнал (СПб.), 1994, № 2(9); Гегель, смерть и жертвоприношение. — В кн.: Танатология эроса. СПб., 1994.

М. К. Рыклин

БАТЕНЬКОВ Гавриил Степанович [25 марта (5 апреля) 1793, Тобольск —29 октября (10 ноября) 1863, Калуга; похоронен в с. Петрищево Белевского уезда Тульской губ.] — поэт, декабрист, философ. Родился в обедневшей дворянской семье, с 1811 учился в Дворянском полку в Петербурге. Участник Отечественной войны и заграничных походов 1812—15. После сдачи экзаменов получил звание инженера путей сообщения; строитель и администратор железных дорог. Помощник генерал-губернатора Сибири М. М. Сперанского (с 1819). Вместе с ним переезжает в Петербург, занимает должность правителя дел Сибирского комитета. С 1824 подполковник, сотрудник Совета при начальнике военных поселений А. А. Аракчееве. В ноябре 1825 отстранен от всех должностей. Член масонских лож — «Избранного Михаила» (1816) и «Восточного светила» в Томске (1818). После запрета лож в 1822 отходит от масонства. Неудовлетворенность государственной службой, осознание беззаконий, творимых в военных поселениях, дружба с декабристами приводят его в тайное Северное общество. Арестован 28 декабря 1825, приговорен к пожизненной каторге, но провел 20 лет в одиночке. В своих показаниях называл восстание декабристов не мятежом, а первым в России опытом политической революции. В показаниях сохранился набросок Конституции будущего политического устройства России, которое мыслилось им как конституционная монархия. В тюрьме пережил религиозное обращение. В 1846 отправлен в ссылку в Томск. Сохранилось свидетельство М. Н. Волконского: после заключения Батеньков совершенно разучился говорить, почерк его был весьма неразборчивым, но он «сохранил свое спокойствие, светлое настроение и неисчерпаемую доброту; прибавьте сюда силу воли». В ссылке он занимается проектированием и строительством мостов, оставляет большое число заметок о промышленности, сельском хозяйстве и транспорте Сибири, о географических исследованиях Сибири, о ее заселении. В этот период он сблизился с религиозно-философским кружком, в который входили А. А. Елагин, П. С. Бобрищев-Пушкин, Н. Д. Фонвизина. После амнистии в 1856 поселился в имении Е. П. Елагиной в Петрищево Тульской губ. Осенью 1857 переселился в Калугу, где и умер. После возвращения из ссылки занимался литературным творчеством. Его сочинения по политическим проблемам («Заметки по крестьянскому вопросу», 1857—59; «Мнение о свободе законов», 1861—62; «Записка о судебных преобразованиях», 1862; «Сочинение о государственном устройстве России», 1862), литературоведческие статьи (в т. ч. о «Мертвых душах»), а также переводы работ Ш. Лебо, Дж. С. Милля, А. Токвилля, Ж. Мишле не были изданы. В последнее десятилетие Батеньков работал над большим философским трудом, задуманным еще в Томске («Общая философия системы мира»), но оставшимся незаконченным. Он представляет собой совокупность заметок, написанных в разные годы и реализующих общий замысел —дать философско-теистическую интерпретацию достижений естествознания в понимании бытия, пространства и времени, движении, жизни, места человека в космосе, роли мышления в познании. По Батенькову, «материалистический принцип ничего изъяснить не может, а еще менее способен быть ключом, которым бы могли отпереть все тайны мироздания и привести науки к истине» («Естественнонаучное наследие декабристов», М., 1995, с. 132). Полемизируя с представителями вульгарного материализма (А. Ф. Постельсом, М. А. Антоновичем), он обращается к личностному опыту, к самопознанию, из которого можно «вывести» все абстракции научного знания: «Бог со мною был, и я узнал Его, теперь стоило утвердить разум в Нем, а не в веществе, чтоб жить совсем независимо» (там же, с. 73). Он исходит из субстанциальности пространства, которая объясняется им различными видами огустенения материи, определяющими ее различные физические состояния. «Философия системы мира» задумывалась как целостная картина жизни Космоса во всех ее проявлениях: человеческое познание предстает как обнаружение космического мировоззрения: «космическое понятие необходимо для полноты и основы теорий в исследовании природы» (см.: *Иванова Л. М.* Фонд Г. С. Батенькова. — «Записки Отдела рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина», 1952, в. 13). Эти философские рукописи в полном виде еще не изданы.

Соч.: *Батеньков Г. С., Пущин И. Я., Томь Э.-Г.* Письма. М., 1936; Восстание декабристов, т. 14, с. 29—145, Декабристы. Поэзия. Драматургия. Проза. Публицистика. Литературная критика. М.— Л., 1951.

Лит.: *Снытко Т. Г.* Батеньков — литератор. — «Литературное наследие», т. 60, кн. 1. М., 1956; *Карпов В. Г.* Декабрист Батеньков. Новосибирск, 1965.

А. П. Огурцов

БАТИЩЕВ Генрих Степанович (21 мая 1932, Казань — 31 октября 1990, Москва) — российский философ. Закончил философский факультет МГУ (1956). Работал старшим научным сотрудником Института философии РАН, где защитил докторскую диссертацию «Диалектический характер творческого отношения человека к миру» (1989). В философских исканиях обращался к марксизму, гегельянству, различным концепциям современного Запада и Востока. Свое философское развитие он определял как переход от субстанциализма к антисубстанциализму, а после преодоления последнего — к теории межсубъектности общения и творчества. Именно последняя позволила ему раскрыть диалектику творческого отношения человека к миру как отношения «над-деятельностного», ценностного, дать критику философского субстанциализма, деятельностного подхода и разного рода активистских концепций (как натуралистских, так и субъективистских). С этих позиций субъект-объектные отношения истолковываются им в качестве компонента межсубъектных, выявляются разные типы социальных связей (органические, атомистические, гармонически-полифонические), иерархия уровней отношения человека к миру и структура личностного мира субъекта. В поздних работах Батищева отношение человека к диалектике универсума и проблематика глубинного общения получают религиозную интерпретацию (с позиций православия). Философско-антропологическая концепция была для Батищева основанием для разработки проблем этики и философии образования, В последние годы жизни большое внимание уделял исследованию философско-аксиологических аспектов культуры, вопросов надцивилизационного статуса культуротворчества, регулятивных образований в культуре, «другодоминантности» в явном и виртуальном общении. Существен вклад Батищева в стратегию воспитания через реализацию принципов нового педагогического мышления, заложенных в обновленной школе. Воспитание в такой школе предполагает осуществление драматизации всей истории культуры, всех ее альтернатив, что позволит через свободу выбора привести обучаемого «к полифонически-сопричастному единению с каждым другим».

Соч.: Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963; Введение в диалектику творчества. СПб., 1997.

Лит.: Некролог. Ступени самообретения. М., 1992; *Лекторский В. А.* Генрих Степанович Батищев и его «Введение в диалектику творчества». — В кн.: *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб., 1997.

И. К. Кучмаева

БАТУРИН Пафнутий Сергеевич (1740 — 23 октября 1803, Минск) — русский писатель и философ. С 1754 по 1781 (с перерывами) служил в армии, в отставку вышел в чине подполковника. В 1760-е гг. предпринял путешествие по Европе с образовательными целями. Занимал видные посты в Калужском и Тульском губернских правлениях, служил на Украине и в Воронеже. Автор драматических произведений, переводов и басен. Батурин вошел в историю русской философии благодаря трактату «Исследование книги о заблуждениях и истине» (1788, изд. 1790), направленному против вышедшей в 1785 в русском переводе книги французского мистика Сен-Мартена «О заблуждениях и истине». Батурин критикует Сен-Мартена за то, что его «заблуждения» «расстраивают общественный образ жизни и состояние», а тем самым не способствуют «пользе человеческого рода». Батурин свободно ориентируется в основных направлениях западноевропейской научной мысли 1740—70-х гг., восхваляет ученость и прогресс наук. Он призывает читателей доискиваться «доказательств ощутительных», «опытных», стремиться к «всевозможной ясности», бороться с «метафизическими вымышлениями».

Соч.: Исследование книги о заблуждении и истине. — В кн.: Избр. произв. русских мыслителей 2-й пол. 18 в., т. 2. М., 1952.

А. В. Панибратцев

БАУМГАРТЕН (Baumgarten) Александр Готлиб (17 июля 1714, Берлин — 26 мая 1762, Франкфурт-на-Одере) — немецкий философ, основатель эстетики как самостоятельной дисциплины. Учился в Галле у ***Х. Вольфа***, профессор университетов в Галле (с 1737) и во Франкфурте-на-Одере (с 1740). Его теоретическое наследие изучено недостаточно. Философию он определял как науку о качествах вещей, постигаемых независимо от веры; различал философию теоретическую (метафизика и физика) и практическую (этика, философия права, учение о сомнении и учение о выражении). Гносеология, которая предшествует метафизике, разделяется на эстетику (учение о чувственном познании) и логику (учение о рациональном познании); эстетика (Баумгартен ввел сам термин) разделяется им на теоретическую и практическую части. Теоретическая часть эстетики должна была охватить 1) эвристику, 2) методологию и 3) семиотику. Написана была лишь эвристика. Эстетику Баумгартен определил как науку о красоте, совершенстве и усовершенствовании чувственного познания, отождествив при этом понятия «прекрасное», «чувственное» и «совершенное». Три основных компонента эстетического совершенства — мыслительное содержание, порядок, выражение. Чувственность Баумгартен трактовал очень широко, относя к ней память, остроумие, интуицию, восхищение, воображение, фантазию. Он ввел понятие «эстетической истины», постигаемой благодаря «аналогиям разума», в противовес «логической истине», схватываемой в отчетливых представлениях, и понятие ***возвышенного***, развитого потом И. И. Винкельманом и И. Кантом.В рамках категории эстетического «величия» (magnitudo) обсуждал вопрос об отношении искусства и морали. Согласно Баумгартену, задача искусства не должна ограничиваться обучением добродетели посредством примеров: искусство само должно воспитывать красотой. Баумгартен осуществил большую работу в области философской терминологии. Он ввел понятия «субъективный» и «объективный» в современном значении, а также термины «в себе» («само по себе») и «для себя».

Соч.: Aestetica, pt 1—2, Traiecti cis Viadrum, 1750—58; Metaphysica. Halle Magdeburgicae, 1739; Texte zur Grundlegung der Ästhetik, hrsg. v. H. R. Schweizer. Hamb., 1983; в рус. пер.: В кн.: История эстетики, т. 2. М., 1964, с. 449-65.

Лит.: *Самсонов Н. В.* История эстетических учений, ч. 2. М., [б. г.], с. 99—111; *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII в. М., 1963, с. 3—56; *Нарский И. С.* Философско-эстетические идеи Баумгартена как один из стимулов теоретического развития Канта. — 8 кн.: Кантовский сборник, вып. 10. Калининград, 1985, с. 40—51.

З. Г. Матюшенко

БАУР (Baur) Фердинанд Христиан (21 июня 1792, Шмил-ден — 2 декабря 1860, Тюбинген) — немецкий теолог, с 1826 — профессор Тюбингенского университета, глава Тюбингенской критико-теологической школы. Испытал влияние Шлейермахера и Гегеля. Основной предмет его исследований — раннее христианство, которое он стремился изучать научными методами, в частности принадлежность посланий св. Павлу, основные этапы церковной историографии, которая рассматривается под углом зрения борьбы противоположных течений — гностицизма, монтанизма и др. Учениками Баура были Д. Штраус, Э. Целлер, К. Планк, О. Пфлейдер и др.

Соч.: Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altexthums, Bd. 1-3, 1824-25; Paulus der Apostel Jesu Christi, Bd. 1—2, 1845; Die christliche Gnosis. Tüb., 1835, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Th. 1—3. Tub., 1841—43; Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. Tüb., 1852; Die christliche Kirche des Mittelalters. Tüb., 1861; Kirchengeschichte des 19. Janrhunderts. Tüb., 1862.

Лит.: *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с 4 до 20 в. СПб., 1903.

А П. Огурцов

БАУЭР (Bauer) Бруно (6 сентября 1809, Эйзенберг, Тюрингия — 15 апреля 1882, Рикздорф под Берлином) — левый гегельянец, протестантский теолог и историк христианства. Отверг ортодоксально-религиозное истолкование правыми гегельянцами учения Гегеля о религии. В полемике 1840—42 с ***Д. Штраусом*** противопоставил мифологическому взгляду на происхождение христианства — исторический. Главной действующей силой истории является «самосознание», христианство создается реальными действующими лицами: отцом христианства Бауэр считает ***Филона Александрийского***, а его «дядей» — римского стоика Сенеку. В Евангелиях Бауэр не видит ничего, что могло бы быть доказано как исторически достоверное: апостольские послания почти дословно списаны у Сенеки, а часть евангельских повествований вымышлены их авторами. По мнению Бауэра, именно заимствованные христианством греческие и римские элементы проложили ему путь к утверждению в качестве мировой религии.

Бауэр как ведущий представитель младогегельянцев был главной мишенью полемической работы К. Маркса и Ф. Энгельса «Святое семейство, или Критика критической критики». В противоположность ориентированному на практику левому гегельянству Бауэр свое понимание критики связывал с отказом от стремления к непосредственному изменению мира, считая, однако, что фундаментальные изменения человеческого сознания конституируют мир (Маркс видел в этом подмену «критики земли» «критикой неба»). В своей критике ортодоксальной теологии Бауэр предвосхитил ницшевскую антитеологию, в критике религии — антирелигиозность анархистского и большевистского толка. Полагая, что отчуждающая сила христианства разрушается доказательством его исторического происхождения, Бауэр отрицал существование исторического Иисуса.

Соч.: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Lpz., 1841; Hegels Lehre von Religion und Kunst. Lpz., 1842; Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten. Lpz., 1843; Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem romischen Griechentum. D., 1877.

Лит.: *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании.— Они же. Соч., т. 2; *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство. — Там же, т. 19; *Schweizer A.* Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung, 1926; *Hertz-Eichenrode D.* Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz, 1959; *Koch L.* Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement. B. Bauers «Kritische Kritik», 1971.

В. И. Гараджа

БАУЭР (Bayer) Отто (5 сентября 1882, Вена — 4 июля 1938, Париж) — один из основоположников австромарксизма, изучал право в Венском университете, в начале 1-й мировой войны был призван в армию, через несколько месяцев попал в Россию в плен, в 1917 вернулся домой, лидер левого крыла СДПА, один из организаторов «Интернационала 2½» (1921—1923) и Социалистического рабочего интернационала (1932—40), в 1934 эмигрировал в Чехословакию, в 1938 — в Париж.

Бауэр разделял методологию исторического материализма и пытался соединить марксизм с неокантианством, а затем и с махизмом. В русле марксизма предпринял первое обстоятельное исследование национального вопроса. В работе «Национальный вопрос и социал-демократия» (Die Nationalitätenfrage und Sozialdemokratie. W., 1907; рус. пер. 1909) выступал за культурно-национальную автономию, считал, что извечное стремление людей объединяться по нациям проявляется в «национальной апперцепции», которая трактовалась им как частная форма проявления общего закона непрерывности человеческого сознания. В 1926 написал Линскую программу СДПА, в которой поставил вопрос о мирном завоевании власти пролетариатом, хотя признавал, что в исключительных случаях возможна ***диктатура*** пролетариата. Бауэр искал промежуточный путь между реформизмом и большевизмом, который он видел в социальном партнерстве предпринимателей и профсоюзов. Приход фашизма к власти изменил его взгляды. В книге «Между двумя мировыми войнами» (Zwischen zwei Weltkriegen. Bratsl., 1936) он выдвинул на первый план борьбу за демократию, создал концепцию «интегрального социализма».

Соч.: Eine Auswahl aus seinem Lebenswerk. W., 1961; Kapitalismus und Sozialismus nach dem Weltkrieg, Bd. 1. W., 1991.

М. А. Хевеши

БАХАИЗМ (бехаизм) — возникшая в 19 в. в лоне шиитского ислама секта, фактически представляющая собой новую религию и отличающаяся межконфессиональным пацифизмом и экуменизмом. Бахаизм насчитывает более 5 млн приверженцев, значительные общины которых имеются на Ближнем Востоке, в Европе, Африке, Северной и Южной Америке, Юго-Восточной Азии, России. Всемирный центр находится в г. Хайфа (Палестина, Израиль). Основатель бахаизма — Мирзā Ҳусайн 'Алī Нӯрī (1817— 92), по прозванию Бахā' ал-Лāх («сияние, великолепие Божие»; отсюда название движения). Первоначально при-

мыкал к бабизму — религиозно-политическому реформаторскому движению, основанному в Иране Мирзой ‘Али Мухаммадом Ширази (1819—50), в 1844 объявившем себя посланником Божиим, «бабом», т.е. «вратами», через которые появляется Бог (или «скрытый имам», махди), а свое сочинение «Байан» («Разъяснение») — новым священным писанием, заменяющим Коран. После подавления вооруженного восстания бабитов и казни их лидера движение распалось на две части, одна из которых сохранила верность доктрине основателя, а другая, возглавляемая Мирзой Хусайном, развила бабизм в новое космополитическое учение, признающее религиозное братство всего человечества, — бахаизм.

Доктрина бахаизма изложена ее основателем в ряде книг и посланий на арабском и персидском языках, главной из которых является «Святейшая книга» («ал-Китаб ал-акдас»; рус. пер. 1899). Согласно ей, Бог — абсолютно трансцендентен, непостижим в своей сущности. Но Он открывает себя, творя «не Бога». Это творение, однако, не единовременный акт, осуществленный в какой-то момент истории. Речь идет скорее о перманентном творении, и в этом смысле мир вечен.

Особой манифестацией (мазхар) Божественной сущности являются пророки, каждый из которых выступает в качестве чистого зеркала для Божьей рефлексии. Священная история, по учению бахаитов, циклична, что не исключает эволюционизма в рамках каждого цикла. Нынешний цикл открывается Адамом, первым пророком, за которым следуют традиционные пророки иудаизма, христианства и ислама, а также Заратустра, Будда, Конфуций и Кришна. Каждый из последующих пророков не отменяет предшествующих, а дополняет их.

Вечный пророческий *Логос* субстанциально один, но многочислен в своих манифестациях. Их задача состоит в создании все более и более широких религиозных единиц в мире. Так, Авраам объединил племя, Моисей — народ, Мухаммад — нацию; Иисус же стремился к очищению душ индивидов. Очередная манифестация Логоса, воплощенная в системе основателя бахаизма, призвана завершить этот восходящий процесс, довести дело до коллективного очищения всего человеческого рода.

Вместе с тем историософия бахаизма отстаивает принцип перманентной манифестации божественной воли, периодического возобновления пророческих миссий, поскольку человечество постоянно нуждается в таких посланниках Божиих. Поэтому бахаиты не считают основателя секты последним пророком, и более того, это единственная религия, которая предусматривает возможность собственной смены, хотя и не раньше «тысячи лет» после написания «ал-Китаб ал-акдас».

В эсхатологии бахаизма отсутствует учение о конце света, или пришествии Бога. Бессмертие души признается, но лишь в интеллектуальном аспекте, как продолжение ее познавательного путешествия к таинственной сущности Бога. Отсюда и метафорическая интерпретация Рая и Ада как синонимов близости или отдаленности от Всевышнего. Бахаизм не знает ни духовенства, ни церемонии посвящения. Основными культовыми обязанностями являются молитва (ежедневная трехкратная), пост (в течение последнего месяца бахаистского года, состоящего из 19 месяцев по 19 дней и 4 дополнительных праздничных дней) и общественное празднование девятнадцатого дня каждого месяца. В отличие от исламской и христианской практики приверженцам бахаизма не вменяется общая молитва, за исключением заупокойной. Бахаизм запрещает употребление алкоголя и табака.

Социально-этическая доктрина бахаизма базируется на 12 принципах, сформулированных ‘Абд ал-Баха’, старшим сыном и преемником основателя бахаизма; в их числе — единство человечества, индивидуальный поиск Истины, гармония религии и науки, равноправие мужчины и женщины, неосуждение других людей (борьба против всех предубеждений — этнических, религиозных, политических, экономических и т. п.), установление мира во всем мире, единое общедоступное образование, решение социальных проблем (в т. ч. ликвидация крайних форм богатства и нищеты), распространение дополнительного, всемирного языка, учреждение всемирного трибунала. Все люди, по учению бахаизма, должны жить в любви к Богу, а значит, друг к другу, ибо любовь есть закон Вселенной и условие прогресса.

Т. Ибрагим

БАХОФЕН (Bachofen) Иоганн Якоб (22 декабря 1815, Базель —25 ноября 1887, там же) — швейцарский историк религии, культуры и права, основатель сравнительного правоведения. Изучал классическую филологию и юриспруденцию в Базеле, Берлине (у Ф. К. Савиньи) и Геттингене. В 1839 защитил диссертацию по римскому гражданскому праву, после чего два года обучался в Оксфорде, Кембридже и Париже. В 1841—44 профессор истории римского права в Базеле, с 1844 посвятил себя (наряду с деятельностью в качестве судьи) изучению истории права и древней истории. Известность Бахофену принесла его теория матриархата, поставившая под сомнение традиционные представления об обществе. Обратившись к мифологии и религиозным обычаям, нравам и правовым формам античного общества, Бахофен пытался подтвердить гипотезу о том, что исторически матриархат предшествовал устройству семьи и общества, основанного на примате отцовства. Именно миф как наиболее аутентичное свидетельство о древних временах указывает на существование изначально матриархально ориентированного общества. «Символ», затрагивающий все струны человеческой души, — ключевое понятие при исследовании мифологии («миф есть экзегеза символа»).

Три наиболее значительных для человека небесных тела (земля, луна, солнце) находятся в определенной взаимосвязи и воплощают в себе определенные этапы развития человеческой истории (например, земля — материнское, солнце — отцовское начало). Движение от материнского начала к отцовскому Бахофен метафорически разделяет на три стадии: «утреннюю» (когда сын еще находится во власти матери) — ей соответствует хтоническая мифология; «полуденную» (когда солнце-сын полностью разворачивает свою светоносную силу) — эту стадию Бахофен называет также фаллически-дионисийской; третья, высшая стадия — «аполлонийская»; если Дионис лишь возвышает отцовское начало над материнским, то Аполлон целиком освобождается от всякой связи с женским, его отцовство — более высокого, духовного порядка. У каждой фазы (ступени) есть свой «дух». Господствующая роль женщины в родственных отношениях, религиозном культе и в общественной и правовой жизни с необходимостью определяет

первую ступень человеческой истории. Об этом, наиболее раннем периоде Бахофен говорит как о «поэзии истории», времени, когда при преобладании материнско-теллурических принципов господствовало всеобщее братство, мир и гармония в обществе, а также между человеком и природой. Историки культуры воспринимали Бахофена то как романтика, то как гениального предтечу этнологии, социальной антропологии и социологии семьи. Идущая от него традиция оказала влияние на современные женские движения.

Соч.: Gesammelte Werke, Bd. 1—10. Basel, 1943—67; Versuch über die Gräbersymbolik der Alten, 1859; Urreligiort und antike Symbole, Bd. 1—2. Lpz., 1926; Der Mythos vom Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt, 5 Aufl. Münch., 1956; Das Mutterrecht. Fr./M., 1975.

И. А. Михайлов

БАХТИН Михаил Михайлович [4 (16) ноября 1895, Орел — 7 марта 1973, Москва] — русский филолог, философ, историк культуры. Учился на историко-филологическом и философском факультетах в Новороссийском и Петербургском университетах. После 1917 жил в Невеле и Витебске, где сложился круг единомышленников (М. И. Каган, Л. В. Пумпянский, В. Н. Волошинов, П. Н. Медведев и др.). В 1924 Бахтин вернулся в Ленинград. В нач. 1920-х гг. были написаны ранние собственно философские сочинения Бахтина, существенно отличающиеся в стилистическом и в содержательном отношении от его последующих работ, — «К философии поступка» и «Автор и герой в эстетической деятельности», а также статья «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (опубликованы посмертно). В сер. и кон. 1920-х гг. выходят статьи и книги по частным гуманитарным дисциплинам (литературоведению, лингвистике, психологии), которые, по предположению некоторых исследователей, в той или иной мере принадлежат перу Бахтина или во всяком случае опосредованно выражают его взгляды (*Волошинов В. Н.* Фрейдизм: критический очерк. М.—Л., 1927; Он же. Марксизм и философия языка. Л., 1929; *Медведев П. Н.* Формальный метод в литературоведении. Л., 1928 и др.). Эти издания составляют т. н. «девтероканонический корпус» работ Бахтина. Первая книга Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (1929), в которой изложена концептуально и терминологически обновленная (по отношению к ранним философским работам) теория словесного творчества, закрепленная в понятии «полифония», вышла уже после его ареста в декабре 1928 в связи с делом о нелегальной религиозно-философской организации «Воскресение» (по этому же делу привлекались А. А. Мейер, Пумпянский, Н. П. Анциферов и др.). Приговор (концлагерь сроком на пять лет) был заменен по состоянию здоровья ссылкой в Казахстан (Бахтин страдал хроническим остеомиелитом, приведшим в 1938 к ампутации ноги). После ссылки действовал запрет на проживание в крупных городах; Бахтин переезжал с места на место, но с осени 1945 окончательно поселился в Саранске, где до выхода на пенсию (1961) работал в Мордовском пединституте.

В 1930—40-е гг. Бахтин пишет большое исследование о Рабле, в котором излагает концепцию «народно-смеховой карнавальной культуры» (в переработанном виде это исследование было защищено в 1946 в Московском институте мировой литературы в качестве кандидатской диссертации). Тогда же был написан (и тоже не опубликован) цикл работ о становлении и специфике романного жанра, в которых разработаны в т. ч. концепция «двуголосого слова» и теория «хронотопа». В конце 1960-х гг. Бахтин переезжает сначала в Подмосковье, затем в Москву. Благодаря серии публикаций имя Бахтина возвращается в науку — выходят существенно переработанное и дополненное издание книги «Проблемы поэтики Достоевского» (1963; название изменено) и монография «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965), сборники работ по эстетике (1975, подготовлен самим автором, и 1979).

В центре философской концепции Бахтина — диалогический принцип. В соответствии с пониманием этого принципа как общей философской основы гуманитарных наук Бахтин разработал диалогические версии этики, эстетики, философии языка, антропологии и герменевтики, а также ряд частных инновационных концепций (полифонии, карнавальной народно-смеховой культуры, двуголосого слова, хронотопа и др.).

Диалогические взаимоотношения «я» и «другого» (в пределе — «я» и Абсолютного Другого) формируют, согласно ранним собственно философским работам Бахтина, структуру бытия, понимаемого как «событие». Для осуществления «события бытия» необходимы, по Бахтину, как минимум, два личностных сознания. В соответствии с персоналистическим пониманием онтологии на первый план в ранних работах выдвигалось этическое измерение (реальность прежде всего квалифицировалась как нравственная, в качестве центральной категории рассматривался «поступок»; позиция «ответственно», или «участно», поступающей личности определялась в пространстве нравственной реальности как «не-алиби в бытии»). В исторических типах культуры «я» и «другой» находятся, по раннему Бахтину, в разнообразных формах взаимного одержания или подавления, отчего граница между «я» и «другим» размывается, заменяясь суррогатами либо их иллюзорной взаимоизоляции, либо столь же иллюзорного единства (физиологического, психологического, идеологического, национального, социального и т. д.). Бахтин выстраивает типологию исторических форм взаимного одержания или подавления «я» и «другого», выделяя две противоположные тенденции: тенденцию с установкой на преобладание «я», когда «другой» имманентизирован в «я» и понимается как такой же, как «я» (идеализм в целом, европейский гносеологизм последних веков, экспрессивная эстетика и др.), и тенденцию с установкой на доминирование «другого» — «я» поглощено здесь «другим», «я» понимается как такое же, как «другой» (материалистически ориентированный тип сознания, импрессионистическая эстетика и др.). Согласно Бахтину, дисгармоничность взаимоотношений «я» и «другого» вызвана преимущественной ориентацией культуры на некое одно, всеобщее единое (вплоть до «ничьего») сознание (рационалистический гносеологизм или «роковой теоретизм» нового времени). Впоследствии свойственная культуре ориентация на абстрактно всеобщее единое сознание терминологически закрепилась в балтийских текстах как «монологизм». Этическим императивом, способным преодолеть монологизм, является, по Бахтину, необходимость провидения в абстрактном «другом» конкретного «ты». Этот императив восходит к пониманию Бахтиным консти-

тутивного признака религии как «персонального отношения к персональному Богу». Обязательным предусловием трансформации «другого» в «ты» стало, по мнению Бахтина, обретение романтизмом отрефлексированного самосознания в форме чистого «я-для-себя».

Меняя в последующем материал исследований, а иногда и конкретные смысловые выводы, Бахтин сохранял неизменным в качестве искомого приоритета тот же базовый концепт «неразделенности и неслиянности». Так, в эстетике взаимоотношения «я» и «другого» трансформируются во взаимоотношения автора и героя, между которыми возможны все соответствующие типы неравновесных соотношений (подавление героя автором или автора героем либо их слияние в недифференцированном целом абстрактно всеобщего сознания). Констатировав в ранних работах формы дисгармоничности во взаимоотношениях автора и героя (в частности, «бунт героя»), в более поздней полифонической концепции Бахтин выдвигает в качестве способа ее преодоления аналогичный этическому эстетический императив: как в «другом» нужно провидеть «ты», так автор в идеале должен не «завершать» и «объективировать» героя, превращая его из «личности» в «вещь», а вступать с ним в равноправный диалог, сохраняющий нетронутым «творческое ядро» личности, в котором каждая личность «бессмертна». Реальное эстетическое разрешение коллизий между автором и героем, описанных в ранних работах, Бахтин впоследствии увидит в полифонических романах Достоевского, понятых как новаторская художественная форма, в рамках которой нет ни доминирования автора или героя, ни их нейтрализации в абстрактно всеобщем едином сознании. В теории народно-смеховой карнавальной культуры место «базового концепта» как особой формы общности компонентов без их нейтрализации (в других случаях воплощенного в идее полифонии) занимает функционально аналогичное понятие «амбивалентности»: бинарные оппозиции культуры (верх/низ, свой/чужой, смерть/рождение, смех/серьезность и т. д.) не нейтрализуются (как в структурализме) в некой архисеме, составляя единый «однотелый» смысловой архиобраз, тендирующий к области «ставшего» и «данного», а сочетаются амбивалентно, порождая двутелые образы («беременная смерть»), тендирующие к «становлению» и «заданности». В теории романа и философии языка Бахтина базовая концептуальная идея «неразделенности и неслиянности» трансформировалась в специфически бахтинскую категорию «двуголосого слова», понимаемого как единая синтаксическая конструкция, формально принадлежащая одному говорящему, но реально содержащая два находящихся в диалогических отношениях «голоса». Конкретные смысловые связи между разными теориями Бахтина в некоторых случаях остались, согласно его собственной оценке, непроясненными; частое сближение далекого «без указания посредствующих звеньев» придает общему концептуальному стержню его теорий абстрактно-зыбкий характер, требующий дополнительных интерпретаций.

В ранних собственно философских работах Бахтин использовал интеллектуальную технику неокантианства коге-новской школы, феноменологию Гуссерля, герменевтику дильтеевского типа. Диалогизм и персонализм дальнейших работ складывались в смысловом соприкосновении с концепциями С. Кьеркегора, Г. Риккерта, М. Бубера, М. Шелера, Г. Марселя и др.; бахтинская философия языка содержит многочисленные аллюзии к германской и французской филологии (Л. Шпитцер, К. Фосслер, Ш. Балли и др.), амбивалентный антиномизм карнавальной концепции Бахтина перекликается, не сливаясь, с идеями как западного (К. Леви-Стросс, Р. Барт), так и отечественного (Ю. М. Лотман) структурализма. Основные концепции Бахтина (полифонии, романа в целом и карнавала) по тематике и телеологии самоопределялись в прямом диалоге с символизмом Вяч. Иванова (с ивановским тезисом «Ты еси», с его идеей о мифологическом высказывании как синтетическом суждении с двусоставной как минимум структурой; с проблемой рассмотрения не только и не столько содержания романов Достоевского, сколько их новаторской и вместе с тем рецептивно-архетипической формы; с ивановским антиномизмом и дионисийско-аполлоническим синтезом и т. д.).

В последний период творчества Бахтин разрабатывал теорию речевых жанров, концепцию «металингвистики», проблему чужого слова как «первофеномена гуманитарного мышления», идею «далеких» и «близких» контекстов, «большого времени» культуры и др.

Основные труды Бахтина переведены на многие европейские и восточные языки; проводятся регулярные международные конференции, посвященные Бахтину, выпускаются монографии о нем, издаются «именные» периодические издания. В центре дискуссий западных и отечественных исследователей творчества Бахтина — соотношение бахтинской теории смеха с христианским его пониманием, западноевропейские и русские источники бахтинских идей, реальная осуществимость в художественной практике полифонической формы романа, конкретная лингвистическая верификация идеи двуголосого слова как единой конструкции, концепция романа и истории развития литературы в целом, концептуальная совместимость полифонической и карнавальной теорий, религиозная позиция самого Бахтина и т. п. Особую проблему составляет авторство т. н. «девтероканонического корпуса».

Соч.: Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; Эстетика словесного творчества. М., 1979; Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979; К философии поступка. — В сб.: Философия и социология науки и техники за 1984—85 гг. М., 1986; Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990; Собр. соч. в 7 т., т. 5. Работы 1940-х — нач. 1960-х гг. М., 1996.

Лит.: *Библер В. С.* М. М. Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1992; М. М. Бахтин как философ. М., 1992; периодический журнал «Диалог. Карнавал. Хронотоп». Витебск, 1992—97; *Бочаров С. Г.* Об одном разговоре и вокруг него. — «Новое литературное обозрение», 1993, № 2; *Emerson C.* The First Hundred Years of M. Bachtin. Princeton — New Jersey, 1997.

Л. А. Тоготишвили

БАХТИН Николай Михайлович [*20 марта (1 апреля) 1894*, Орел — 9 июля 1950, Великобритания] — русский филолог, философ, старший брат ***М. М. Бахтина***. Учился на историко-филологическом факультете Новороссийского университета, перевелся (1913) в Петербургский университет, окончить который помешала 1-я мировая война. После нескольких лет службы в Иностранном легионе, участия в войне в Алжире ведет творческую жизнь в Париже (с 1924), где сотрудничает в журнале «Звено», в котором публикует статьи по литературе, филологии, философии. В эти годы он завершает свое образование в Сорбонне.

В 1932 переезжает в Великобританию, где получает степень доктора философии. Был профессором в Кембридже и Бирмингеме (с 1938 и до конца жизни). Творчество английского периода (лекции, эссе) собрано в кн.: *Bachtin N.* Lectures and Essays. University of Birmingham, 1963.

Соч.: Из жизни идей: Статьи. Эссе. Диалога. М., 1995.

В. В. Ванчугов

БАХЪЯ (Бахье) бен Йосеф ибн Пакуда (2-я пол. 11 в.) — еврейский философ и моралист. Жил на территории мусульманской Испании, по-видимому в Сарагосе. Основной его труд «Китаб ал-хидайаила фара'ид ал-кулуб» был написан ок. 1080 по-арабски. В 1161 текст был переведен на иврит и стал известен под названием «Книга обязанностей сердца» (Sefer Hovot ha-Levavot).

Книга состоит из десяти глав, или «врат», соответствующих постепенному возвышению души, венцом которого является любовь к Богу. Своей композицией она напоминает современных Бахья арабских мистиков. В антропологии сильно влияние платонизма. Согласно Бахье, душа, будучи «духовной субстанцией», по повелению Бога должна сочетаться с телом, что опасно для ее сущности. Разум и Тора, содержащая заповеди, дар милости Всевышнего, приходят на помощь душе в ее телесном состоянии. Предназначение человека — познавать Бога, постоянно сознавать его как своего творца. Сама возможность этики проистекает, по Бахье, из уверенной веры (первая из 10 ступеней), которая становится, таким образом, основополагающей добродетелью. Достижение высшей ступени не означает слияния с Богом; сохраняется отдельность постигающей души.

Соч.: Kitab al-Hiddya Ha Fard id al-Qiilfib, ed. A. S. Yahuda, 1912; Sefer Hovot ha-Levavot, trad. Judah ibn Tibbon. Napoli, 1489.

Лит.: *Kaufmann D.* Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, Gesammelte Schriften, Bd. II, S. 1—98; *Vajda G.* La théologie ascétique de Bahya ibn Paquda, 1947; *Husik J.* A History of Medieval Jewish Philosophy. N.Y., 1918.

Л. Рохлина

БАШКИН Матвей Семенович (ум. не ранее 1554) — русский вольнодумец 16 в. Принадлежал к Избранной тысяче дворян. Оказался невольно связан с боярской оппозицией. В результате ложных и несправедливых доносов был обвинен в отрицании Троицы, уничижении божественной сущности Христа и Св. Духа (на том основании, что сочинил молитву к единому началу — Богу Отцу). Церковный собор признал Башкина виновным в ереси. В декабре 1553 заточен в Иосифо-Волоколамский монастырь. Через полгода состоялся новый собор, после которого, предположительно, он был сожжен.

Башкин представляет собой яркий пример русского средневекового правдолюбца, искателя добра и справедливости. Вслед за ***Нилом Сорским*** и другими белозерскими старцами ставил «сущность выше формы, внутреннее выше внешнего» (Н. И. Костомаров). Отстаивал принципы любви, равенства и братства всех людей, присущие первоначальному христианству. Своих холопов отпустил на волю, уничтожив кабальные записи. Критиковал различные злоупотребления в религиозной и социальной сфере, при этом призывал не поддаваться вражде, ненависти и другим мирским соблазнам. Собственных сочинений не сохранилось. О воззрениях Башкина можно узнать из двух «жалобниц» Симеона и Сильвестра, Соборной грамоты в Соловецкий монастырь о заключении игумена Артемия и из послания Ивана Васильевича Максиму Греку о ереси Башкина.

Лит.: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в 14 — нач. 16 в. М., 1960.

Е. И. Бутузкина

БАШЛЯР (Bachelard) Гастон (27 июня 1884, Бар-сюр-Обе, Франция — 16 октября 1962, Париж) — представитель французского ***неорационализма***, создатель «исторической эпистемологии», повлиявшей на философию и историю науки во Франции. Внес значительный вклад в теорию эстетики и литературную критику своими работами по «материальному воображению». Башляр наследует рационалистические традиции французской мысли с ее ориентированностью на науку. Его диссертацией (защитил в Сорбонне в 1927) руководили А. Рей и Л. Брюнсвик. Он критиковал О. Конта, но всегда подчеркивал его роль в формировании научного духа. Башляр был привержен к традиционным ценностям научного рационализма, который он, однако, стремился привести в соответствие с «новым научным духом», осознав те философско-методологические уроки, которые дали человеческой мысли революционные изменения в науке 20 в. Башляр не приемлет все характерные для его времени философские концепции науки — прагматизм, конвенциализм, спиритуализм и бергсонианство, а впоследствии также и модный в 1950-х гг. экзистенциализм. Его внимание и позитивную оценку заслужили (и то на время) только феноменология и психоанализ, заметно повлиявший на него в предвоенные годы. Философские открытия, включая прорыв к новой онтологии, возможны, по Башляру, только в результате осмысления выдающихся научных достижений, каковыми он считал прежде всего создание теории относительности и квантовой механики. Именно этими научными свершениями он был глубоко как мыслитель задет, в результате чего и родилась его собственная философия «нового научного духа», «открытого рационализма», «рационального материализма», «прикладного рационализма», «сюррационализма» и т. д., как он ее по-разному называл. Одним из главных философских уроков научной революции Башляр считал принцип дисконтинуальности: «Современное научное изобретение подводит итог такой гигантской сумме человеческой истории, утверждаясь на природе столь глубоко преображенной человеком, что нельзя более разделять тот континуализм, которому учат философы» (La vocacation scientifique et l'ame humaine.— L'homme devant la science. Neuchatel, 1953). По Башляру, наука и техника воплощают разрыв разума с миром обыденного опыта. Его концепция «эпистемологических разрывов» направлена против любых выравниваний разнородных интеллектуальных формирований, против диктата априорных универсализирующих схем и легковесных обобщений «ленивого ума», не следящего за творческой, обновляющей мир работой научного разума. Учение о разрывном характере динамики познания вытекало у Башляра из его представления о необходимом системном единстве образований знания, ограничивающем возможности его постепенного континуального изменения. С понятием «разрыв» связано представление и об «эпистемологическом препятствии», выдвинутое Башляром в ре-

зультате критического преодоления им индуктивистской концепции науки с ее кумулятивизмом и континуализмом, в которой прогресс знания выглядит чуть ли не как результат его почти автоматического роста. «Разрывы» и «препятствия» взаимосвязаны, так что каждый разрыв в эволюции знаний оказывается непрерывностью для препятствия. Например, ментальность, соответствующая химии Лавуазье, свободно преодолевает разрыв, возникший между ею и новой, постлавуазьевской химией, тем самым порождая препятствия ее развитию. Важно, что эти основные понятия философии науки Башляра выражают не конкретные исторические феномены, а являются интеллектуальными средствами для понимания сложной динамики научного развития, синтезирующими при своем корректном применении как историческое, так и теоретико-эпистемологическое измерение познания. Образ разума, внушаемый Башляру современной ему наукой, характеризуется им в следующих словах: «Абсолютного разума не существует. Рационализм функционален. Он многолик и подвижен» (Новый рационализм. М., 1987, с. 183). Таким образом, по Башляру, разум выступает как безгранично подвижная познавательная самодеятельность, себя расширяющая и преодолевающая, лишенная каких-либо неизменных оснований или идеалов. Сами критерии истинности изменчивы, и поэтому, считает философ, платоновская эпистемология не подходит для современного рационализма, так как, признавая неизменный мир идей, она «иммобилизует» разум, в то время как «современная наука творит новую природу — в человеке и вне его» (Le nouvel esprit scientifique et la creation des valeurs rationnelles.—*Bachelard G.* L'engagement rationaliste. P., 1972, p. 99). И в соответствии с такой установкой «мобилизма» реальность у Башляра уступает место «реализации», а объективная истина — «объективации». В научно-техническом преображении природы Башляр подчеркивает конструктивно-созидательный процесс: разум не столько отражает ее, сколько творит новые явления («феноменотехника»). И хотя Башляр, как и Платон, признает высокий онтологический статус за математическими объектами, однако у него сама категория бытия подчинена категории становления, что перебрасывает мост от «исторической эпистемологии» к постструктурализму. Устранение онтолого-метафизической проблематики, присущее эпистемологии Башляра, сменяется в его работах по эстетике возвратом к онтологии в духе досократических «физиков». Тем самым как бы «распыленному» в научных абстракциях космосу стихий возвращается его первородная сила и ценностный вес.

Соч.: La formation de l'esprit scientifiqie: Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective. P., 1938; Le rationalisme applique. P., 1949; Le materialisme rationnel. P., 1953; Новый рационализм. М., 1987; Психоанализ огня. М., 1993.

Лит.: *Филиппов Л. И.* Проблема воображения в работах Гастона Башляра. — «ВФ», 1972, № 3; *Зотов А. Ф.* Концепция науки и ее развития в философии Гастона Башляра. — В кн.: В поисках теории развития науки. М., 1982; *Визгин В. П.* Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М., 1996.

В. П. Визгин

БЕДА (Beda, Baeda) (672/673—735, Ярроу), впоследствии прозванный Досточтимым (Venerabilis) — христианский мыслитель, монах-бенедиктинец. Все его сочинения — работы монастырского наставника. В экзегезе и гомилиях следовал ***Августину***, ***Амвросию Медиоланскому***, ***Иерониму***, предпочитая аллегорическое толкование. Разнообразны его дидактические сочинения: «De orthographia» (о правописании и синтаксисе), «De locis sanctis» (о священной географии), «De natura rerum» (об элементарных природных явлениях), «De arte metrica» (о версификации), «De schematibus et tropis» (об образах и аллегориях Библии). Работы «De temporibus» (О временах) (703) и «De temporum ratione» (Об исчислении времен) посвящены науке расчета времени и определения его интервалов: от повседневной церковной службы, срока сезонных посевов, годовых празднеств до хронологии христианской истории, веков и вечности вселенной. Исторические работы: «Жития аббатов Уирмута и Ярроу»; «Житие св. Кутберта». Его «Церковная история англов» («Historia ecclesiastica gentis Anglorum», 731) — основной источник нашего знания о ранней английской церкви; в ней впервые появляется идея единой английской нации. Книги Беды стали учебниками на континенте, где использовались до 12 в. В 1899 Римско-католическая церковь признала его учителем Церкви, в 1935 — святым.

Соч.: MPL 90-95; CCSL 118A-123C.

Лит.: *Blair P.* The World of Bede. L., 1970; Famulus Christi, ed. G. Bonner. L., 1976; *Jones Ch. W.* Bede, the Schools and the «Computus». Aldershot, 1994.

В. В. Петров

БЕЗОБРАЗНОЕ — одна из основных эстетических категорий, оппозиционная ***прекрасному***; обозначает область неутилитарных субъект-объектных отношений, которая связана с антиценностью, с негативными эмоциями, чувством неудовольствия, отвращения и т. п. В отличие от главных категорий эстетики (***эстетического***, прекрасного, возвышенного, трагического) имеет сложный опосредованный характер, т. к. дефинируется обычно только в отношении к другим категориям как их диалектическое отрицание или как интегральная антиномическая составляющая (прекрасного, возвышенного, ***комического***).

Категория безобразного наиболее активно разрабатывалась в сфере имплицитной эстетики (см. ***Эстетика***) с древнейших времен, где осмысливалась в двух аспектах: безобразное в действительности и безобразное в искусстве. Уже в греко-римской античности было замечено, что безобразное как антипод прекрасного проявляется практически во всех сферах бытия: в природе (разрушающиеся и разлагающиеся объекты и существа), в человеческой жизни (болезни, ранения, смерть), в морали (безнравственные поступки), в политике и государственном управлении (обман, коррупция, несправедливые суды и т. п.). Как правило, безобразное в действительности оценивалось негативно, как противоречащее главному идеалу античного мира — упорядоченному космосу и ориентированному на него рационально организованному социуму, хотя античные источники фиксируют и существование любителей безобразного, которые получили презрительное именование «сапрофилы» (от греч. σαπρός — гнилой, дурной, испорченный). В неоплатонической иерархии красоты безобразными считались ее низшие материальные, телесные, «бесформенные» ступени, на которых была предельно ослаблена формирующая сила Единого, почти угасал луч ***эманации***; фактически безобразное — это ничто, небы-

тие в платоновско-неоплатоническом понимании. Линия этой традиции сохранилась до 20 в., особенно в богословской эстетике (в частности, в софиологии ***С. Н. Булгакова***). Более сложный характер имеет историческое осмысление безобразного в искусстве. Уже Аристотель легитимирует его место в различных искусствах. В контексте своей теории ***мимезиса*** он признавал, что изображение безобразных предметов (трупов, отвратительных животных) допустимо в живописи, ибо доставляет удовольствие самим фактом подражания. В драматических искусствах безобразное как не доставляющее реального страдания трансформируется в смешное в комедии и способствует самоотрицанию (или своеобразной профилактике безобразного в действительности) в трагедии.

Особое место проблема безобразного занимает в христианской эстетике. Продолжая неоплатоническую традицию и опираясь на библейскую идею креационизма, христианские мыслители высоко ценили видимую красоту мира и человека. Безобразное в природе и человеке рассматривалось как следствие грехопадения и порчи, дефицита красоты. В то же время чувственная красота — источник вожделения и греховных соблазнов, поэтому христианам предписывалось если не умалять, то по крайней мере скрывать ее и не увлекаться ею. Согласно христианской доктрине, неприглядный и даже безобразный внешний вид вполне может совмещаться с внутренней (душевной или духовной) красотой. Более того, некоторые из ранних отцов Церкви, опираясь на евангельское свидетельство, развивали идею «невзрачного», «презренного» вида Христа, в каком он явился на земле. Они полагали, что в таком (не привлекавшем к себе) виде Иисусу легче было донести до людей красоту духовных истин, выполнить свою жертвенную миссию. В системе патриотического ***символизма*** «презренный», «достойный поругания» вид Христа становится символом его неописуемой божественной красоты. ***Григорий Нисский*** толковал эротические образы «Песни песней» как символы высочайшей духовности, а ***Псевдо-Дионисий Ареопагит*** в контексте апофатического богословия утверждал, что Бог может изображаться (обозначаться) даже в виде самых неприглядных вещей, напр. камней, червей и т. п. Самой внешней противоположностью образа архетипу («неподобным подобием») он должен возбудить психику воспринимающего на поиски в сферах, далеких от внешнего вида образа. На этой основе развилась «эстетика аскетизма», в которой, в частности, фактически эстетизируются такие «безобразные» для обыденного сознания вещи, как гниющая плоть аскета, копошащиеся в ней черви, гноящиеся раны и т. п., не говоря уже о слезах, стонах, рыданиях, — обо всем этом с умилением пишут многие агиографы. Здесь феномены безобразного выступают символами аскетического подвига, христианского мужества, духовной стойкости. Эта традиция была развита западным христианским искусством, где стали популярными экспрессивно-натуралистические изображения страдающего, умирающего Христа и пыток мучеников (вплоть до натуралистического изображения разлагающейся плоти «Мертвого Христа» Х. Гольбейна и знаменитого Изенгеймского «Распятия» Грюневальда, поразивших в свое время Ф. М. Достоевского). Здесь безобразное выступает не антитезой прекрасному, но его опосредованным религиозным сознанием символом. От ***Августина*** в христианской культуре идет традиция понимания безобразных явлений в качестве органичных компонентов (наряду с прекрасными и нейтральными в эстетическом отношении) прекрасного целого божественного Универсума. Христианство, связывая безобразное со злом, не признает за ним онтологического статуса. Абсолютно безобразное (deformitas) понимается как небытие (отсутствие формы). В противоположность западноевропейскому средневековому искусству, изображавшему безобразные явления в назидательно-дидактических и эмоционально-побудительных целях, византийско-православное искусство, живопись Возрождения и классицизма практически полностью исключали их из своего изобразительного арсенала. Видное место они вновь заняли только в «больше-не-изящном искусстве» (Яусс) реализма 19 в. и в ряде направлений искусства 20 в.

В собственно философской (эксплицитной) эстетике безобразному достаточно долго не уделяли особого внимания. ***Э. Бёрк*** связывал безобразное с возвышенным. Г. Э. Лессинг в «Лаокооне» (1766) полагал, что безобразное может изображаться в большей мере в поэзии, но не в живописи. Ф. Шиллер и И. Кант считали правомерным и закономерным изображение безобразного в искусстве, но в определенной мере. Согласно Канту, развивавшему мысль Аристотеля, искусство «прекрасно описывает вещи, которые в природе безобразны или отвратительны» («Критика способности суждения», § 48), т.е. за счет художественности изображения фактически снимает безобразное, преобразует его в прекрасное. Романтики видели в безобразном закономерную художественную антитезу прекрасному, имеющую право на бытие в искусстве. Гегель не уделил этой категории специального внимания, указав на нее в связи с карикатурой, деформационно-сатирическим изображением действительности. Категорию безобразного исследовали его ученики Г. Вайс, А. Руге, И. К. Ф. Розенкранц. Последний известен как автор фундаментального труда «Эстетика безобразного» (Ästhetik des Häßlichen, 1853), единственного в своем роде в истории эстетической мысли. Для Розенкранца «эстетика безобразного» — составная часть общей «метафизики прекрасного». Безобразное — это «отрицательно-прекрасное» (Negativschöne), теневая сторона и антитеза «просто прекрасного» в диалектически понятом «абсолютно-прекрасном». В отличие от прекрасного безобразное — относительное понятие, «не само в себе сущее», но становящееся, «вторичное бытие». Внутренняя связь между прекрасным и безобразным заключена в возможности саморазрушения прекрасного на основе несвободы человеческого духа, возникающей из «свободной негации», т.е. при его переходе от духовного идеала к материальной реализации. Безобразное, по Розенкранцу, указывает на полную «несвободу духа» («волю к ничто»), и на этой основе оно имеет родство и со злом. Возможно и обратное «восстановление прекрасного из безобразного». В искусстве безобразное самореализуется в комическом. Розенкранц разработал подробную поступенчатую классификацию безобразного: безобразное в природе, духовно безобразное, безобразное в искусстве и в отдельных видах искусства (наиболее сильно выражено в поэзии). Он выделяет три основных вида безобразного с их подвидами: бесформенность (аморфность, асимметрия, дисгармония); неправильность, или ошибочность (в т. ч. в стиле, в отдельных видах искусства), и, как «генетическая основа» любого безобразного, дефигурация, или уродство

(тоже имеющие свои подвиды). Таким образом, в «метафизике прекрасного» предпринята попытка создания диалектически связанной по антитетическому принципу системы эстетических категорий, в которой безобразное с его разновидностями занимает одно из главных мест. При этом, если возвышенное и приятное Розенкранц рассматривает в качестве позитивных антитез прекрасного, то полярные им разновидности безобразного — низменное и отвратительное — как негативные антитезы прекрасного.

В постклассической эстетике, берущей начало с Ф. Ницше, намечается принципиальная смена акцентов в понимании безобразного, чему косвенно способствовал поток изображений социально негативных (часто безобразных) явлений в реалистическом искусстве 19 в. и своеобразная эстетизация безобразного в символизме и у художников, тяготевших к нему. Сам Ницше негативно относился к феноменам, дефинируемым как безобразные, воспринимая их как знаки упадка, деградации, слабости. В идеологически гипертрофированном виде эта позиция была доведена до логического конца в эстетиках тоталитарных режимов 20 в., в частности Третьего рейха, записавших в разряд «деградирующего искусства» всех художников ***авангарда***. Однако общая установка Ницше на «переоценку всех ценностей» и разработка категорий ***аполлонического и дионисийского*** дали последующей эстетике и художественной практике мощные импульсы для пристального всматривания в феномен безобразного. Научное обоснование З. Фрейдом и его последователями сферы бессознательного в качестве основной в жизни человека и разработка К. Г. Юнгом концепций архетипа и коллективного бессознательного еще усилили интерес к безобразному в эстетике. Теоретическое осмысление этих новаций попытался сделать, опираясь на опыт авангардного искусства 1-й пол. 20 в., Т. Адорно в «Эстетической теории» (Ästhetische Theorie, 1970).

Для Адорно безобразное — базовая негативная категория эстетики, первичная по отношению к прекрасному. Исторически понятие безобразного возникло в процессе развития культуры (иискусства) на этапе преодоления архаической фазы, для которой были характерны кровавые культы, человеческие жертвоприношения, каннибализм, табуированные культурой и дефинированные как безобразное — символ «несвободы» человека от мифического ужаса. Многомерность безобразного детерминирована сексуальной полиморфией, властью уродливого, больного, умирающего во всех сферах жизни. Особо Адорно подчеркивает роль социального зла и несправедливости в возникновении безобразного, в т. ч. в искусстве. Прекрасное и основанное на нем искусство возникли через отрицание, снятие безобразного. К безобразному в архаическом искусстве Адорно относит дисгармоничное и наивное вроде всевозможных фавнов, силенов, кентавров античности. В классическом искусстве (от античности до 20 в.) в целом прослеживается диалектика прекрасного и безобразного, создание гармонии на основе динамического единства диссонансов, и только со 2-й пол. 19 в. и особенно в авангардистском искусстве 20 в. вес безобразного увеличивается и оно переходит в новое эстетическое качество. Причины этого Адорно видит в бездумном развитии техники, основанном на насилии над природой и человеком. «Несвобода» нового уровня — зависимость от техники — является одной из главных причин торжества безобразного. Смакование анатомических мерзостей, физического уродства, отвратительных и абсурдных отношений между людьми — свидетельство бессилия «закона формы» перед лицом безобразной действительности, внутренний протест против нее.

Безобразное в качестве феномена художественно-эстетического сознания, обильно питаемого ницшеанскими, бергсоновскими, фрейдистскими идеями в атмосфере бешеной гонки научно-технических достижений, заняло важное место в культуре и искусстве 20 в. как в снятом (относительно эстетизированном — аристотелевско-кантовская традиция) виде (экспрессионизм, сюрреализм, театр абсурда, трактат С. Дали «Искусство пука» и т. п.), так и в непосредственной (или экспрессивно подчеркнутой) натуральности, направленной на возбуждение эмоций протеста, отвращения, брезгливости, страха, ужаса и зачастую повергающей в шоковое состояние. Таковы омерзительные прилипчиво-слизистые субстанции мира в «Тошноте» Ж. П. Сартра, смакование нарко-сексуального бреда У. Берроузом («Мягкая машина») и его последователями в западной и отечественной литературе, бесчисленные экспрессивно-натуралистические сцены и образы насилия, жестокости, садизма и мазохизма в фильмах ужаса, вампиризма, в боевиках и т. п. (вплоть до реальных самоистязаний с потоками крови некоторых «мастеров» боди-арта, доходящих до медленного самоубийства в процессе жестокой акции). Современный постфрейдистский, постструктуралистский, постмодернистский философско-эстетический дискурс теоретически обосновывает (точнее, включает в правила современной интеллектуальной игры) принятие de facto безобразного в одном ряду и на равных основаниях со всеми остальными эстетическими (и иными) феноменами бытия-сознания.

Лит.: *Бычков В. В.* Aesthetica Patrum. Эстетика отцов церкви, т. 1. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995; Die nicht mehr schönen Künste. Hg. H. R. Jauß. Münch., 1968; *Lotter K.* Der Begriff des Häßlichen in der Ästhetik. Zur Ideologiekritik der Ästhetik des Hegelianismus. Münch., 1975; *Funk H.* Ästhetik des Häßlichen. Beiträge zum Verständniss negativer Ausdrucksformen im 19 Jahrhundert. B., 1983; *Jung H.* Schöner Schein der Häßlichkeit oder Häßlichkeit des schönen Scheins. Ästhetik und Geschichtsphilosophie im 19. Jahrhundert. Fr./M., 1987; *Rosenkranz J. K. F.* Ästhetik des Häßlichen. Lpz., 1996.

В. В. Бычков

БЕЗОБРАЗОВА Мария Владимировна (29 мая (10 июня) 1857, Петербург — 2 (15) сентября 1914, Москва) — русский историк философии, общественный деятель. Изучала философию в университетах Лейпцига и Цюриха (1885—91). Была первой женщиной в России, получившей степень доктора философии (в Берне в 1891) и целиком посвятившая себя профессиональной философской деятельности. Выступала во многих городах России с публичными лекциями. Принимала активное участие в открытии первого в России Русского женского взаимно-благотворительного общества (1895), основала Этическое общество (1910), ей принадлежит идея создания Русского философского общества при Петербургском университете. Собственную философскую позицию определяла как «этический идеализм». Наиболее значительный вклад — работы, посвященные истории русской философии. В докторской диссертации «Рукописные материалы к истории философии в России» (на нем. яз.)

анализировала «Диоптру» Филиппа Пустынника, «Пчелу», монастырский устав Нила Сорского и др. источники. «Отцом русской философии» называла Иоанна экзарха Болгарского, считала, что его переводы византийских сочинений способствовали созданию славянской философской терминологии.

Соч.: Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland. Lpz., 1892; Философские этюды. М., 1892; Краткий обзор существенных моментов истории философии. М., 1894; Что такое введение в философию? — «Вопросы философии и психологии». М., 1897, кн. 37. Из одного альбома. СПб., 1912; Исследования, лекции, мелочи. СПб., 1914.

Лит.: *Ванчугов В. В.* Доктор философии Бернского университета.— *Он же.* Женщины в философии (из истории философии в России 19 — нач. 20 вв.). М., 1984 (в качестве приложения перевод с нем. яз. докторской диссертации); *Кравченко В. В.* Мария Безобразова. — «Вече. Альманах русской философии и культуры». СПб., 1995, в. 4.

Архивы. ГПБ, ф. 249.

В. В. Ванчугов

БЕЙЛЬ (Bayle) Пьер (18 ноября 1647, Карла — 28 декабря 1706, Роттердам) — французский философ и публицист, представитель скептицизма 17 в. Родился в семье протестантского пастыря, учился в Тулузском и Женевском университетах, был профессором философии протестантской академии в Седане. После закрытия академии Людовиком XIV был вынужден эмигрировать в Голландию. Будучи энциклопедически образованным человеком, способствовал пропаганде научных знаний, издавая с 1684 научный журнал «Новости литературной республики». Большой популярностью пользовался двухтомный «Исторический и критический словарь» (Dictionnaire historique et critique, t. 1—2, 1695—97; рус. пер., т. 1—2. М., 1968): только в период 1697—1741 он издавался 11 раз на французском языке и 2 раза на английском.

Философское мировоззрение Бейля сформировалось под влиянием как античного ***скептицизма*** (пирронизма), так и идей современных ему мыслителей: ***М. Монтеня, Б. Паскаля, Р. Декарта***. Но в отличие от декартовской формы критического сомнения скептицизм у Бейля более последователен: не только схоластика, но и труды современников должны быть выставлены на суд разума.

Скептицизм предстает у Бейля как критическая рефлексия, направленная на поиск истины. Бейль исходит при этом из того, что всем людям присущ свет «всеобщего разума» («естественный свет») — первое правило жизни; учение, проповедуемое в Священном Писании — это «второе правило», зависящее от первого. «Естественный свет» есть высший судья, его приговор окончательный, и если утверждения Священного Писания противоречат этому приговору, то они ложны.

Бейль убежден в том, что даже в области исторических изысканий возможно довести истины до такой же (и даже большей) степени достоверности, как и достоверность математических истин. Например, утверждение о существовании Цицерона более достоверно, чем утверждения математики о существовании абсолютно прямых линий, лишенных толщины.

Скептицизм у Бейля носит конструктивный, творческий характер, он направлен на то, чтобы помочь «естественному свету» освободиться от противоречий, которых, как показывает Бейль, не лишены философские системы Декарта, ***Спинозы*** и ***Лейбница***. Так, Декарт, определяя движение как переход тела из одного места в другое, не объясняет, что он понимает под термином «место»: если это пространство, отличное от самого тела, то это противоречит картезианскому тезису об отсутствии пустоты. «Предустановленная гармония» Лейбница противоречит тому, что монады у него не могут воздействовать друг на друга, ибо «не имеют окон» в окружающий мир. У Спинозы противоречива трактовка тел как частей субстанции, которую сам же он считает абсолютно неделимой.

Бейль оказал значительное влияние на французскую философию 18 в.

Соч.: Oeuvres diverses, v. 1—4. La Haye, 1727—31; Système de la philosophie. P., 1737.

Лит.: *Богуславский В. М.* Пьер Бейль. М., 1995; *Пиков В.* Пьер Бейль. М., 1933.

М. А. Кузнецов

БЕККАРИА Чезаре (Beccaria Cesare) (15 марта 1738, Милан — 28 ноября 1794, там же) — итальянский просветитель, юрист, публицист. Окончил юридический факультет университета в Павии. Философские взгляды Беккариа формировались под влиянием идей ***Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Дж. Лота, Д. Юма, Ш. Л. Монтескье, К. Гельвеция, Д'Аламбера, Ж.-Л. Бюффона*** и др. Основное сочинение — «О преступлениях и наказаниях» (Dei delitti e delle pene, 1764, рус. пер. 1803). В 1766 был приглашен в Россию, но от приглашения отказался. Идеи Беккариа оказали существенное влияние как на развитие уголовного права, так и на философско-правовые учения 19—20 вв. Исходя из принципов гуманности и законности, он обосновывал право наказания с позиций теории ***общественного договора***, т.е. необходимостью защищать «общее благо» и обеспечивать безопасность и свободу граждан. Признавая авторитет закона как гарантию от злоупотреблений, он настаивал на равенстве наказаний для всех граждан, на соответствии между совершенным преступлением и назначаемым наказанием. Цель наказания видел не в устрашении, а в его неизбежности, говорил о презумпции невиновности. Большую роль Беккариа отводил предупреждению преступности через совершенствование воспитания и законов; первым выступил против смертной казни.

Соч.: Opera, a cura di Sergio Romagnoli, vol. 1—2. Firenze, 1963; в рус. пер.— О преступлениях и наказаниях. М., 1939.

Лит.: *Левенсон П. Я.* Беккариа и Бентам, их жизнь и общественная деятельность. СПб., 1893; *Решетников Ф. М.* Беккариа. М., 1987.

О. А. Останина

БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич [30 мая (11 июня), 1811, Свеаборг, ныне Суоменлинна, Финляндия — 26 мая (7 июня), 1848, Петербург] — русский социальный мыслитель, литературный критик и публицист. В 1829—32 учился на словесном отделении философского факультета Московского университета. В 1833 сблизился со Станкевичем и участниками его философского кружка, познакомившими его с немецкой философией. В 1834—36 стал ведущим критиком в изданиях Надеждина «Телескоп» и «Молва», где опубликовал принесшие ему известность «Литературные мечтания» (1834) и др. произведения. Позднее, переехав из Москвы в Петербург, сотрудничал в «Отечественных записках» (1839—46) и «Современнике» (с 1846). В статьях и обзорах дал оригинальный анализ творчества и эстетических

взглядов современных ему писателей — Жуковского, Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Достоевского и др., отстаивал принципы реализма, «натуральной школы». Философские воззрения Белинского претерпели сложную эволюцию: от увлечения немецкой идеалистической философией, и особенно Гегелем в период «примирения с действительностью» (1837 — 39), он перешел на позиции отрицания «неразумной действительности»; критически осмыслив гегелевскую теорию, Белинский становится сторонником материалистического мировоззрения. Особый интерес представляют его социально-философские взгляды, учение о человеке, обществе и истории, изложенные в работах 40-х гг. В них он рассматривал общество как живой социальный организм («идеальную личность»), трактуя его историю в качестве необходимого и закономерного процесса. Отправным пунктом размышлений Белинского о человеке и обществе было неприятие панлогизма Гегеля, в системе которого субъект «не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом...» (Полн. собр. соч., т. 12, с. 22). Человек, по его словам, зависит от общества и в образе мыслей, и в образе своего действия; зло скрывается прежде всего в обществе, а не в человеке. Белинский исходил из того, что индивид в наибольшей степени проявляет активность в той области социальной жизни, где чувствует себя человеком, утверждает себя как личность. Поэтому он не может примириться с жизнью, которая лишает его средств к развитию, и в первую очередь стремится создать условия, позволяющие ему реализовывать свои способности. Мыслитель приходил к выводу, что нормальное становление личности и проявление ее творческого потенциала возможно лишь в обществе, где утвердились принципы социальной справедливости; будущее России и всего человечества он связывал с социализмом. Влияние Белинского на развитие русской социальной и философской мысли подчеркивали ***Чернышевский, Плеханов, Ленин, Бердяев, Зеньковский*** и др.

Соч.: Полн. собр. соч. в 13 т. М., 1958—59.

Лит.: *Плеханов Г. В.* Белинский и разумная действительность. — *Он же.* Избр. филос. произв. в 5 т. М., 1958, т. 4, с. 417—467; *Кирпотин В. Я.* Достоевский и Белинский. М., 1960; *Поляков М. Я.* Виссарион Белинский. Личность — идеи — эпоха. М., 1960; *Нечаева В. С.* В.Г.Белинский. Жизнь и творчество. 1836—1841. М., 1961; *Она же.* В. Г. Белинский. Жизнь и творчество. 1842—1848. М., 1967; *Григорян М. М.* Белинский и проблема действительности в философии Гегеля. — В кн.: Гегель и философия в России. М., 1974; *Филатова Е. М.* Белинский. М., 1976; *Соболев П. В.* Эстетика Белинского. М., 1978.

Л. П. Апрышко

БЕЛЛ (Bell) Даниел (род. 10 мая 1919, Нью-Йорк) — американский политолог, социолог, экономист. Родился в еврейской семье, эмигрировавшей в США из польского города Белосток. После окончания Городского колледжа Нью-Йорка в 1938 поступил в аспирантуру Колумбийского университета. В 40—50-е гг. Белл занимался в основном политической и экономической журналистикой. В 1964 совместно с И. Кристолом основал журнал «The Public Interest», посвященный главным образом научным исследованиям и дискуссиям по проблемам внутренней политики. Преподавал с 1945 сначала в Чикагском, затем в Колумбийском университетах, где получил степень доктора и звание профессора, с 1969 в Гарвардском университете. В 1964—66 Белл был членом Президентской комиссии по технике, автоматизации и экономическому прогрессу; в 80-е гг. — член Президентской комиссии по внутренним делам, где возглавлял Комитет по энергии и ресурсам.

Белл —автор и редактор 16 книг и более 1000 научных статей по социологии, экономике, футурологии и текущим политическим проблемам. Среди его основных работ следует отметить «Конец идеологии» (The End of Ideology. N.Y., 1960), «Грядущее постиндустриальное общество» (The Coming of Post-Industrial Society. N.Y., 1973) и «Культурные противоречия капитализма» (The Cultural Contradictions of Capitalism. N.Y., 1976).

Белл известен прежде всего как автор теории ***постиндустриального общества***. В истории человечества Белл выделил три основные эпохи: аграрную, индустриальную и постиндустриальную. Каждая из них характеризуется такими параметрами, как основной производственный ресурс (соответственно сырье, энергия или информация); основной социальный принцип (приверженность традиции, экономический рост или кодификация теоретического знания); основной сектор общественного производства (первичный, вторичный или третичный); основные методы познания социальной действительности. Доиндустриальное общество является в основном добывающим, базируется на сельском хозяйстве, добыче полезных ископаемых, рыболовстве, заготовке леса и других ресурсов вплоть до природного газа или нефти. ***Индустриальное общество*** имеет прежде всего производящий характер, оно использует энергию и машинную технологию для изготовления товаров. Постиндустриальное общество является обрабатывающим, для него характерен обмен информацией и знаниями при помощи телекоммуникации и компьютеров.

Развитие науки Белл считает основным признаком постиндустриального общества: «корни постиндустриального общества лежат в беспрецедентном влиянии науки на производство» (Грядущее постиндустриальное общество, с. 505). Исследование прогресса научного знания и изучение хозяйственных тенденций приводят его к выводу о том, что в постиндустриальном обществе на первое место выходит человек, и именно его поведение и ценности определяют новые социальные тенденции.

Становление научного знания как основной производительной силы общества создает целый ряд новых социальных проблем. С одной стороны, возникает новый класс «профессионалов», способных к производству нового знания и претендующих на управление обществом. С другой стороны, в силу того, что информационные блага не могут быть оценены в традиционных экономических категориях и их распределение в значительной мере переходит из экономической плоскости в социальную, от политических институтов требуется поиск согласия между отдельными гражданами и множеством сообществ, составляющих постиндустриальное общество.

В 80—90-е гг. основной областью исследований Белла стало изучение проблем технологического прогресса, и в первую очередь вопросов совершенствования информационных, экологических и ресурсосберегающих технологий, а также обнаружения новых неисчерпаемых источников энергии. Эти исследования ведутся им с целью оценить потенциал возможного устойчивого развития

постиндустриальных обществ как замкнутых социальных систем.

Соч.: Грядущее постиндустриальное общество. М., 1998; Marxian Socialism in the United States. Ithaca — L., 1995; The Social Sciences since the Second World War. New Brunswick — L., 1982; The End of Ideology. Cambr. (Mass.) – L., 1986; The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting. N.Y., 1973; The Cultural Contradictions of Capitalism. N.Y., 1976; The Social Framework of the Information Society. Oxf., 1980; Sociological Journeys. Essays 1960—80. L, 1980; The World and the United States in 2013. N.Y., 1987; *Bell D., Graubard S. R.* (eds.). Toward the Year 2000. Work in Progress. Cambr. (Mass.) — L., 1986; *Bell D., Kristol L.* (eds.). The Crisis in Economic Theory. N.Y., 1981.

Лит.: *Иноземцев В. Л.* Постиндустриальный мир Даниела Белла.— В кн.: *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. М., 1998, с. X-CVII; *Haters M.* Daniel Bell. L.—N.Y., 1996; *Brick N.* Daniel Bell and the Decline of Intellectual Radicalism. Madison (Wi.), 1986; *Liebowilz N.* Daniel Bell and the Agony of Modern Liberalism. N.Y., 1985; *Bloom A.* Prodigal Sons. Oxf.-N.Y., 1986.

В. Л. Иноземцев

БЕЛОСЕЛЬСКИЙ-БЕЛОЗЕРСКИЙ, кн. Александр Михайлович (1752 —26 декабря 1809, Петербург) — русский просветитель, член Российской Академия словесности, почетный член Императорской Академии наук и Академии художеств, почетный член ряда иностранных академий.

С 1789 по 1793 служил русским посланником в королевстве Сардиния. Дипломатическая карьера пресеклась из-за того, что его донесения, по мнению Екатерины II, не содержали должной идеологической оценки революционных событий во Франции.

Основное его философское произведение «Дианиология, или Философская картина интеллекта» выдержало ряд изданий в Дрездене, Лондоне, Фрейбурге. Русское издание, подготовленное в 1795, в свет не вышло. В его трактате была предложена своеобразная классификация познавательных способностей человека. Термин «дианиология» (в обычной транскрипции «дианайология») впервые встречается в «Новом органоне» (1764) И. Г. Ламберта. В России «Дианиология» известности не получила, в Европе — наоборот. Помимо благожелательного отзыва в йенской «Всеобщей литературной газете» (26 июня 1792), отметим интереснейшие письма И. Канта. Кант, ознакомившись с его трудом, заявил: «Вашему сиятельству суждено было разработать то, над чем я трудился в течение ряда лет, — метафизическое определение границ познавательных способностей человека, человеческого разума в его чистой спекуляции, — но только с иной, а именно с антропологической стороны, которая приучает различать границы предназначенной для каждого индивида сферы посредством разделения, которая основывается на прочных принципах и столь же нова и глубокомысленна, как и прекрасна, и понятна». Если Кант считал познавательные способности присущими человеку как таковому, то Белосельский-Белозерсий, распределив людей по разным «сферам», полагал неравенство способностей естественным и неподверженным перемене.

Соч.: De la musique en Italie La Haye, 1778; Poésies françaises d'un prince étranger. P., 1789; Epître aux Français. Pbg., 1802; Олинька, или первоначальная любовь. Село Ясное, 1796; Dianyologie ou tableau philosophique de l'entendement. Dresden, 1789; Londre, 1791; Дианиология. — В кн.; Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1988, с. 274—288; Дипломатические депеши. – «Русский архив», 1877, кн. 2—3.

Лит.: *Гулыга А. В.* А. М. Белосельский и его трактат «Дианиология». — В кн.: Историко-философский ежегодник. 1988. М., 1988, с. 266-274; *Кант И.* Собр. соч. в 8 т., т. 8. М., 1994, с. 550-552, 587—588; *Mazon A.* Deux russes écrivains français. P., 1964; *Верещагин В. А.* Московский Аполлон. Пг., 1916.

А. В. Панибратцев

БЕЛЫЙ Андрей (настоящее имя Борис Николаевич Бугаев) [14 (26) октября 1880, Москва — 8 января 1934, там же] — русский поэт, писатель и философ. Автор многочисленных работ по философии, среди которых — «Эмблематика смысла» (в книге «Символизм», 1910), «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности» (1917), «О смысле познания» (1922), «На перевале» («Кризис жизни», «Кризис мысли», «Кризис культуры»; 1923), а также большая незаконченная и до сих пор неизданная работа по философии культуры «История становления самосознающей души», над которой Белый периодически работал в 1926 и 1931. Несмотря на «черновой» стиль исполнения (он охарактеризовал однажды одну из своих книг как «предзамысел к неисполненным еще работам, которых неисполненность мучит меня» — *Андрей Белый* и *Иванов-Разумник*. Переписка. СПб., 1998, с. 502), философские труды Белого не уступают по значимости его прозе. Если в литературно-критических кругах стало (особенно после отзыва В. Набокова) общим местом говорить об авторе «Петербурга» и «Котика Летаева» как об одном из величайших романистов 20 в., стоящем в одном ряду с Дж. Джойсом, Ф. Кафкой и М. Прустом, то и в авторе «Символизма» и «Кризисов» можно увидеть мыслителя, предвосхитившего и во многом детально разработавшего воззрения, зачисленные позже в философскую классику века, — достаточно назвать Э. Кассирера («Философия символических форм»), Н. Гартмана («Основные черты метафизики познания»), Х. Ортегу-и-Гассета («Восстание масс»), О. Шпенглера («Закат Европы»), Э. Гуссерля («Кризис европейских наук»).

Для философского становления Белого характерны поляризация сознания и одновременная интенсификация его полюсов. Даже во внешних фактах биографии отображена эта дуальность: автор «Симфоний» и экстравагантный апокалиптик не только уживается со студентом-естественником, но оба пытаются найти точку имманентности и органической взаимосовместимости. Любопытно сопоставить в этой связи статьи «Священные цвета» (1903) и «Принцип формы в эстетике» (1906), вошедшие впоследствии в книги «Символизм» (1910) и «Арабески» (1911): если одна в экзальтированных тонах излагает стихийно-теософскую символику цвета, то вторая пытается объяснить творческий метод Ибсена и Гёте с помощью закона Бойля — Мариотта. Этой поляризованностью сознания отмечены и вехи философского ученичества Белого, с одинаковым напряжением погружающегося в эксцессы-логического и алогического, рационального и иррационального — в линиях: Шопенгауэр, Ницше, Веданта, историческая теософия, с одной стороны, и Кант, Риккерт, Коген, естествознание — с другой. Решающее значение в осознании этого противостояния и вырастании из него философии символизма, которую Белый исповедовал

всю жизнь (см.: *Белый А.* Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития. Ann Arbor, 1982), сыграла встреча с Вл. Соловьевым, незадолго до смерти последнего. Урок Соловьева — воплощенность логического (как таинство философского причастия), а не просто его мыслимость — предопределил весь философский пафос Белого, исходным пунктом которого оказывалась не философия сама по себе, а личность философа как первофеномен мыслимых им идей, иными словами, не синтез (соположение идей в рассудке), а символ (соединение идеи с жизнью). «Вот ответ для художника: если он хочет остаться художником, не переставая быть человеком, он должен стать своей собственной художественной формой» (*Белый А.* Символизм. М., 1910, с. 453). В решении этой задачи, технически обозначаемой как «символизм», или «антропософия», или «плюро-дуо-монизм», крайности рационализма и иррационализма преодолеваются не теоретически (в ущерб жизни), но и не «жизненно» (в ущерб теории), а символически, т.е. в праксисе личной жизни, отождествившей себя с познанием. Статья «Эмблематика смысла», представляющая собой «кантианскую» эмблему «соловьевского» смысла (о ней высоко отозвался Г. Риккерт), в этом смысле ничуть не менее биографична, чем позднейшая трилогия воспоминаний. «Эмблематика смысла» — своего рода апофатическая философия, испытующая на самых передовых образцах современной философской мысли Запада (к которым Белый до знакомства с Р. Штейнером относит в первую очередь ***Баденскую школу*** неокантианства) возможности и границы теоретической философии и знаменующая — вместе с Ницше, но с другого конца — переход к нигилизму как конечному пункту всякой только теоретической философии. «В нашей воле сказать: «Нет ничего». Но мы — не слепые: мы слышим музыку солнца, стоящего ныне посреди нашей души, видим отражение его в зеркале небосвода; и мы говорим: «Ты — еси»» (там же, с. 84). Встреча с Штейнером в мае 1912 и решение стать его учеником были в этом смысле судьбой, обусловленной необходимостью чисто философского порядка.

Антропософской транскрипцией «Эмблематики смысла» стала написанная в 1915 книга «Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности» (уникальная философскоязычная параллель к «Петербургу», демонстрирующая на этот раз не «поток сознания», а «поток сознательности»). Внешний, полемический, пласт книги представляет собой полемику с антиштейнеровской книгой Э. Метнера «Размышления о Гёте» (1913); по сушеству же речь идет о продолжении тем «Эмблематики смысла» техническими средствами одновременно пишущегося «Котика Летаева». Если тема повести (наиболее ранняя, беспамятная стадия детства) осиливается в праксисе расширения памяти до нулевого мига рождения и даже минус-нулевого состояния дорожденности, то тема философского трактата (логика как творимый мир, где «буду я, когда буду я, — логическим индивидом, образом и подобием Логоса». — *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. М. — 1917, с. 256) осуществляется в опыте расширения познающего интеллекта до сфер, находящихся по обыкновению в компетенции мистики. Характерен отзыв Штейнера о книге (с которой он был знаком в устном изложении самого Белого и по переводу отдельных ее глав) в берлинской лекции от 19 июня 1917: «Один из наших друзей попытался соединить написанное мною в моих книгах о Гёте с тем, о чем я однажды говорил здесь в лекциях о человеческом и космическом мышлении. Он написал об этом книгу по-русски, очень необычную русскую книгу. [...] Я убежден в том, что среди определенного круга людей книга эта будет чрезвычайно много читаться. Но если бы ее перевели на немецкий или другие европейские языки, то люди нашли бы ее смертельно скучной, так как у них нет никакого органа для ювелирно выгравированных понятий, для чудесной филигранной отделки понятий, которая в этой книге бросается в глаза. Вот это-то и совершенно необычно, что в развивающемся русском характере выступит нечто совсем иное, чем в прочей Европе, что мистика и интеллектуальность будут жить в нем не раздельно, как в прочей Европе, а [...] появится нечто абсолютно новое: интеллектуальность, которая в то же время есть мистика, и мистика, которая одновременно есть интеллектуальность» (*Steiner R.* Menschliche und menschheitliche Entwicklungswahrheiten. Dornach, 1982, S. 59f.).

В целом философский мир Белого лучше всего характеризуется двумя факторами: отсутствием какой-либо систематизированности и стилем. Следующая фраза из воспоминаний Ф. Степуна могла бы вполне отвечать сути дела, не будь она навеяна абсолютной чужеродностью духовного диспозитива: «Белый всю жизнь носился по океанским далям своего собственного я, не находя берега, к которому можно было бы причалить» (*Степун Ф.* Встречи. М., 1998, с. 160). Несостоятельность этого (с определенной точки зрения, впрочем, вполне правомерного) образа заключается уже хотя бы в том, что, вывороченный наизнанку, он с ничуть не меньшей правомерностью трансформируется в свой противообраз, так что философа, не могущего причалить к берегу, странным образом корит за это философ, даже еще и не отчаливший от берега. Как бы ни было, несомненным в специфике философствования Белого остается абсолютизированный поиск, сопровождаемый сознательно поволенной подозрительностью ко всему твердому и контурированному. И ищется при этом вовсе не берег, а стиль плавания (момент, с необыкновенной остротой увиденный Г. Шпетом: «От нас теперь потребуется стиль. До сих пор мы только перенимали. [...] Ответственный подвиг принимает на себя Андрей Белый преждевременным выполнением обетования — потому что стиль может явиться только после школы». — *Шпет Г.* Соч. М., 1989, с. 355—56). Философия Белого (несуществующая для большинства философов), а также его антропософия (непонятная или неприемлемая для большинства антропософов) адекватно воспринимается не в ее понятийно-смысловом фетишизме, а в движении и ритме стиля. Понятия здесь не больше, чем негативные эмблемы некоего текучего смысла, который относится к ним как ритм к метру или как звучащая музыка к нотной записи. И если каждый великий писатель, по словам Ж. Делеза, является «всегда как бы чужестранцем в языке, на котором он выражается, даже если это его родной язык», так что «стиль — это иностранный язык в языке» (*Deleuze G.* Critique et clinique. P., 1993, p. 138, 142sq., со ссылкой на Белого), то в философско-антропософской «иностранности» мысли Белого приходится винить не «философа» или «антропософа» Белого, а «великого писателя» Белого, его стиль, который порожден не потребностями оригинальной

эстетики, а физиологией творимых познаний: «Послушайте, размышляли ли вы до блистающей «искры из глаз»? Если — нет, рассмеетесь наверное вы надо мною; но вы не философ тогда; философия есть живая страна, преисполненная невыразимых ландшафтов» (*Белый А.* Кризис культуры. — В кн.: *Он же.* На перевале. Берлин, 1923, с. 153). Нет сомнения, что с точки зрения философской ортодоксии подобные критерии никак не могут стать предметом серьезного обсуждения, но, с другой стороны, столь же очевидно, что только они способны решать там, где философия доходит до своего предела и «заставляет услышать крик в видимых вещах» (Ж. Делез). То, что философия Белого игнорируется цеховыми философами, есть недоразумение, мотивированное их вполне понятным нежеланием видеть ее в одном ряду со своими философиями. Недоразумение исчезает тотчас же, если согласиться, что с этой философией надо считаться не «коллегиально», а тематически. Отношение философов к ней строилось бы тогда по аналогии с отношением литературных критиков к романному творчеству Белого, именно: она могла бы стать сама темой философского исследования — как покушение на исконно философскую проблематику с абсолютно годными средствами: «Самое мое мировоззрение — проблема контрапункта, диалектики энного рода методических оправ в круге целого; каждая, как метод плоскости, как проекция пространства на плоскости, условно защищаема мною; и отрицаема там, где она стабилизируема в догмат; догматов у меня не было, ибо я символист, а не догматик, то есть учившийся у музыки ритмическим жестам пляски мысли, а не склеротическому пыхтению под бременем несения скрижалей. [...] Пока не усвоен стержень моего мировоззрительного ритма, бойтесь полемики со мной; всегда могу укусить со стороны вполне неожиданной; и укусив, доказать по пунктам (гносеологически), что я поступил не вопреки мировоззрению своему, а на основании его данных, ибо мировоззрение мое для вас весьма туманная штука: оно ни монизм, ни дуализм, ни плюрализм, а плюро-дуо-монизм, то есть пространственная фигура, имеющая одну вершину, многие основания и явно совмещающая в проблеме имманентности антиномию дуализма, но — преодоленного в конкретный монизм» (*Белый А.* На рубеже двух столетий. М.-Л., 1930, с. 187–188).

Лит.: *Мочульский К.* Андрей Белый. Париж, 1955; *Бугаева К. Н.* Воспоминания о Белом. Berk., 1981; *Cioran S.* The Apocalyptic Symbolism of Andrey Bely. The Hague, 1973; *Kozlik F.* L'influence de l'anthroposophie sur l'oeuvre d'Andréi Bölyi, Bd. 1—3. Fr./M., 1981; *Deppermann M.* Andrej Belyjs ästhetische Theorie des schöpferischen Bewusstseins: Symbolisierung und Krise der Kultur um die Jahrhundertwende. Münch., 1982; Andrej Belyj, Pro et Contra. Atti del 1° Simposio Internazionale Andrej Belyj. Mil., 1986; *Malmstad. J.* (ed.). Andrey Bely: Spirit of Symbolism. Ithaca, 1987; Andrej Belyj, Symbolismus. Anthroposophie. Ein Weg, hrsg. von Taja Gut. Dornach, 1997; *Zink A.* Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und der Neukantianer. Münch., 1998.

К. А. Свасьян

БЕНЕДИКТ (Benedict) Рут (15 июня 1887, Нью-Йорк — 7 сентября 1948, там же) — американский антрополог и культуролог, представительница этнопсихологического направления. Бенедикт испытала значительное влияние идей ***З. Фрейда***. При объяснении происхождения и сущности институтов культуры она исходила из концепции подобия индивидуальных и коллективных психологических закономерностей, а также из представления о сходстве механизмов формирования нормальных и патологических явлений психики. В этнографических исследованиях она развивала идеи Фрейда, рассматривая архаические культуры различных племен как проявления специфически присущих им патологий.

Главный теоретический труд Бенедикт — «Модели культуры» (Patterns of Culture. Boston, 1959), в котором обнаруживается влияние не только Фрейда, но и «философии жизни» ***О. Шпенглера***. Основным понятием культурологической концепции Бенедикт выступает «pattern» — модель (образец) как ключ к пониманию морфологии данной культуры. Бенедикт отстаивает принцип культурного релятивизма, согласно которому каждое явление культуры может быть адекватно понято только в общем контексте культуры. Каждая культура представляет собой определенное внутреннее единство форм мышления, единство стилистики, запечатленное в формах экономической, политической, духовной, религиозной, практической, художественной жизни. Выявление этого стилистического единства форм, с точки зрения Бенедикт, — основная цель исследования культуры. Свой метод изучения культуры она называет «дистанцированием». Согласно Бенедикт, культуролог или антрополог вовсе не обязаны жить какое-то время в стране изучаемой культуры или знать язык ее народа. «Дистанцированное» изучение культуры предполагает анализ социологических и этнографических данных, фольклора, религиозных верований, художественной и научной литературы, прессы, киноискусства и т. д.

Бенедикт признавала первичным в каждой культуре личность и особенности ее психики. При этом межкультурные различия объясняются прежде всего различиями в индивидуальной психологии. Но между обществом и индивидом существует неразрывная взаимосвязь, и личность, с точки зрения Бенедикт, следует изучать именно в системе этой взаимосвязи. Метод «дистанцирования» и концепция культурного релятивизма в начале 1940-х гг. были использованы ею для критики германского фашизма и японского милитаризма.

Соч.: Race: Science and Politics. N.Y., 1940; The Chrysanthemum and the Sword. N.Y., 1943; Психологические типы в культурах Юго-Запада США. — В кн.: Антология исследований культуры. СПб., 1997.

Лит.: *Mead M. R.* Benedict. N.Y.-L., 1997.

Т. П. Лифинцева

БЕНЕКЕ (Beneke) Фридрих Эдуард (17 февраля 1798, Берлин — 1 марта 1854, там же) — немецкий философ, представитель эмпирически ориентированного психологизма. Изучал философию и теологию в Галле и Берлине. Преподавал в Берлине (1820) и Геттингене (с 1822). С 1827 профессор в Берлине. В полемике с философами немецкого идеализма (в особенности с преподававшим тогда в Берлине ***Гегелем***) Бенеке, опираясь на ***Канта*** и ***Локка***, отстаивал тезис о том, что индуктивная психология может стать основой не только теории познания, но также логики, этики и метафизики. Считая, что априорного знания не существует, Бенеке в целом развивал идеи, сходные с английской ассоциативной психологией и учением ***Шотландской школы философии здравого смысла***; его последние труды несут на себе печать влияния ***Гербарта***. Психологическое исследование, по Бенеке, должно основываться на внут-

реннем опыте — это естествознание «внутреннего чувства». Корректируя учение Локка о сознании как «чистой доске» (tabula rasa), Бенеке исходит из представления о «задатках», которые могут быть развиты внешними побуждениями. Душа — сумма «задатков» (или «способностей»), стремящихся к своему осуществлению. Эти способности многогранны, душевными образованиями они становятся тогда, когда соединяются с адекватными им раздражителями, что порождает первоначальные ощущения; душа приобретает в своем развитии новые душевные способности и приводит затем к возникновению представлений. Представления обладают способностью притягивать друг друга в зависимости от степени однородности своего содержания и стремиться к более устойчивым соединениям. Если душевные образования (в т. ч. «дарование» и «талант») появляются в результате воздействия раздражений на способности души, то воспитание должно так упорядочить воздействие раздражений, чтобы они соответствовали его цели — развитию, обогащению и укреплению первичных способностей. Таким образом, психология лежит в основе педагогики Бенеке, а философия становится истолкованием самопознания человека.

Соч.: Erkenntnislehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft. Jena, 1920; Erfahrungslehre als Grundiage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt. Jena, 1920 (Repr.: Amst., 1965); Neue Grundlegung zur Metaphysik. B., 1822; Kant und die Philosophische Aufgabe unserer Zeit. Eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft. B., 1832; Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. B., 1833 (Repr.: Brussel, 1969); Die Psychologie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben. B., 1833; Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie, Bd. 1—4. B., 1837—40; System der Logik als Kunstlehre des Denkens, Bd. 1-2. B., 1842.

И. А. Михайлов

БЕНЗЕ (Bense) Макс (1910, Страсбург — 1990) — немецкий философ, интенсивно занимавшийся информационной и семиотической эстетикой. Изучал в Бонне (1930—34) и в Кельне (1934—35) физику и математику. Защитил диссертацию «Квантовая механика и относительность существования» у О. Беккера. В 1946 опубликовал труд «Контуры гуманитарной истории математики» (т. 1—2), который защитил в качестве второй диссертации в университете Иены. С 1946 — профессор философии в этом университете. С 1949 — в Высшей технической школе Штутгарта. Основатель кружка «Духовная жизнь Франции».

С сер. 1950-х гг. Бензе сосредоточил усилия на создании «объективной эстетики», которая строится им на основе кибернетики и теории информации. Информационная эстетика рассматривается Бензе как наука о математических и технических основах творческого процесса. В противовес «рецептивной эстетике», которая делает своим предметом эмоции, субъективные суждения вкуса и восприятие художественных произведений, «объективная» (или информационная) эстетика дает методический анализ художественных произведений как объективно данного. От объективной эстетики Бензе обратился к семиотике. Он выпускает ряд работ по теории семиотики — «Семиотика. Общая теория знаков» (1967); «Семиотический процесс и системы» (1975), а также основывает серию «Исследования оснований кибернетики к наук о духе» (1960) и международный квартальник по семиотике и эстетике «Semiosis» (1975). С семиотической точки зрения Бензе рассматривает не только эстетические, но и гносеологические и онтологические проблемы. В нач. 1970-х гг. он строит теорию семиотической эстетики («Знак и дизайн. Семиотическая эстетика», 1971; «Эстетика», 1982). Согласно ему, художественное произведение не отображает и не репрезентирует внешний мир, оно обладает собственной реальностью. Бензе считается основателем штутгартской эстетической школы.

Соч.: Quantenmechanik und Daseinsrelativität. Köln, 1938; Geist der Mathematik. Münch., 1939; Einleitung in die Philosophie Münch., 1942; Konturen eines Geistesgeschichte der Mathematik. Hamb., 1946; Philosophie als Forschung. Köln, 1947; Technische Intelligenz. Stuttg., 1949; Der Begrirff der Naturphilosophie. Stuttg., 1953; Aesthetica, Bd. 1—4. Stuttg., 1954—60; Semiotik. Allgemeine Theorie der Zeichen. Baden-Baden, 1957; Emführung in die informationstheoretische Aesthetik. Hamb., 1969; Zeichen und Design. Semiotische Aesthetik. Baden-Baden, 1983; Repräsentation und Fundierung der Realitäten. Baden-Baden, 1986.

Лит.: Semiosis, 17/18, 1980 (Sonderheft zum 70. Geburtstag); Semiosis (36—38), 1985, Sonderheft zum 75. Geburtstag; Zeichen von Zeichen. Festschrift. Baden-Baden, 1990.

А. П. Огурцов

БЕНТАМ (Bentham) Иеремия (15 февраля 1748, Лондон — 6 июня 1832, там же) — английский философ, правовед и реформатор, один из основоположников ***утилитаризма***. Идеи Бентама оказали влияние на характер политических реформ в Великобритании в 1-й пол. 19 в., а также на теоретические взгляды многих британских мыслителей (Джеймса Милля, Дж. С. Милля, Д. Остина, Д. Грота и др.) и политиков. Родился в семье наследственного адвоката. В раннем детстве изучал классические языки. Учился в Вестминстерской школе, в 1760 поступил в Королевский колледж Оксфордского университета. По окончании его в 1764 изучал право в Лондонской школе барристеров (Lincoln's Inn). Получив квалификацию адвоката, вскоре отказался от практической работы, обнаружив в себе неспособность к компромиссам. В дальнейшем занимался вопросами, связанными с реформой права.

По свидетельству Бентама, наибольшее влияние на него оказали Ш. Л. Монтескьё, Ч. Беккариа и особенно К. А. Гельвеции. В 1776 опубликовал книгу «Фрагмент о правлении» (A Fragment on Government), посвященную критике взглядов юриста У. Блэкстона, которые, по мнению Бентама, отличались чрезмерной приверженностью традиции и «антипатией к реформе». Работа привлекла внимание государственного деятеля либерального направления лорда Шельбёрна; начиная с 1781 Бентам бывает в его доме, где знакомится с либеральными политиками и юристами. В 1780-х гг. работал над сочинением «Теория наказаний и наград», опубликованном на французском языке (Theorie des peines et des recompenses, v. 1—2, 1811; англ. изд. The Rationale of Reward, 1825; The Rationale of Punishment, 1830). В 1785 через Италию и Константинополь отправился в Россию к брату Сэмюэлю, служившему инженером в российской армии. Почти 2 года жил близ Кричева под Могилевом, написал здесь работу «Защита лихвы» (Defence of Usury, 1787), доказывая, что законы, ограничивающие величину процента на даваемые взаймы деньги, неоправданны и с экономической, и с юридической точки зрения; согласно Бентаму, всякий взрослый здравомыслящий человек вправе занять деньги на условиях,

которые считает приемлемыми, и всякий человек вправе ссудить ему деньги на этих условиях. В последующих работах, посвященных политической экономии, защищал принцип невмешательства государства в экономическую деятельность граждан. Во время пребывания в России создал план «паноптической» тюрьмы, надеясь, что им заинтересуется Екатерина II. Проект был опубликован («Panopticon, or the Inspection House», 1791). Бентам хотел придать тюрьме такую архитектурную форму, которая позволяла бы в любое время наблюдать за каждым заключенным из центральной башни, расположенной перед кругообразным тюремным зданием; при этом последнее должно быть построено по «келейному» принципу, а наблюдатель — оставаться невидимым. Необходимость и характер реформы исправительных заведений, отличавшихся бесчеловечным обращением с заключенными и плохой общей «экономией», Бентам обосновывает в ряде работ — «A View of the Hard Labour Bill» («Суждение о билле о каторжных работах»), «Panopticon versus New South Wales» («Паноптикон, или Новый Южный Уэльс»), «Principles of penal Law» («Основы уголовного права») и др. В 1788 Бентам вернулся в Англию и вскоре принялся за строительство образцовой тюрьмы в Лондоне; постройка не была принята парламентской комиссией, и проект закончился неудачей. Во время французской революции обратился к законодательному собранию Франции с предложениями о наилучшем устройстве парламентской деятельности. Связанные с этим проекты и мысли получили выражение в трактате «Опыт о политической тактике» (Essay on Political Tactics, 1791). В «Книге о софизмах» (The Book of Fallacies, 1824) обобщил аргументы консерваторов против любой реформы, доказывая их несостоятельность, в т. ч. нравственную. В 1792 за заслуги перед Францией Бентаму было даровано гражданство Французской республики. В 1790-х гг. разрабатывал проекты улучшения положения бедных: «Situation and Relief of the Poor» («Положение бедных и облегчение его»), «Poor Laws and Pauper Management» («Законы о бедных и отношение к нищим»), которые были использованы при разработке закона о бедности (1834). Взгляды Бентама повлияли также на характер первой парламентской реформы 1832 и некоторых законов (в частности, о тайном голосовании). В 1802 была опубликована «Теория законодательства» (The Theory of Legislation, впервые — на франц. яз.). В 1809 написал трактат «Катехизис парламентской реформы» (A Catechism of Parliamentary Reform, опубл. 1817), где отстаивал необходимость ежегодных выборов, равных избирательных округов, широкого избирательного права и тайного голосования; предложил парламенту ряд резолюций, которые были составлены на основании «Катехизиса» и обсуждались в палате общин (1818). В 1820-х гг. Бентам участвовал в издании парламентских дебатов, распределяя их по темам и сопровождая комментариями, указывающими на промахи ораторов. В 1823 участвовал в учреждении журнала «Вестминстерское обозрение», ставшего влиятельным органом «философских радикалов»; на его страницах впоследствии обсуждал необходимость парламентской реформы, равноправия католиков, евреев, выступал за сокращение государственных расходов и по различным экономическим вопросам. Неоднократно обращался к главам государств с предложением о кодификации законов. Бентам не заботился об издании своих сочинений, и многие из них были опубликованы благодаря редакторским усилиям его почитателей и учеников (Э. Дюмона, Дж. С. Милля и др.).

ПРИНЦИПЫ УТИЛИТАРИЗМА. Целью Бентама была реформа законодательства, предполагавшая, по его мнению, реформу нравственности. В работах «Введение в основания нравственности и законодательства» (An Introduction to the Principles of Moral and Legislation, 1789) и «Деонтология, или Наука о морали» (Deontology or The Science of Morality, v. 1—2, опубл. посмертно в 1834) Бентам стремился освободить отношение к законодательству от крайностей апатии и деклараций прав и поставить его на прочный базис эмпирически установленных нравственных начал, исходя из которых теория права должна была простираться до специальных разделов законодательства. Отказываясь от представления о «готовых» отвлеченных началах морали (и законодательства), Бентам пытался построить всеобъемлющую теорию человеческих действий на основании неоспоримых данных опыта с помощью эмпирического и аналитического метода, требовал ответственного употребления терминов.

Главным предметом законодательства, которое призвано регламентировать человеческое общежитие, является общественное благо, или общая польза. Бентам рассматривал общество как совокупность отдельных людей, считал «общественное тело» фикцией и ориентировался на благо индивидов. Люди как таковые существуют только в обществе, но преследуют прежде всего собственные частные интересы. Законодатель при устроении общества должен исходить из принципа наибольшей суммы счастья для наибольшего числа людей. Определение того, что есть благо для индивида, требовало определения человеческой природы. Согласно Бентаму, главными движущими мотивами человека являются удовольствие и страдание. Они обусловливают все его суждения, решения и поступки. Человеку свойственно стремиться к удовольствию и избегать страдания. Принцип пользы учитывает оба этих мотива. Понятие пользы выражает свойство или способность какого-нибудь предмета предохранить от зла или доставить благо. Зло есть страдание или причина страдания; благо — удовольствие или причина удовольствия. Нет другого критерия различия между добром и злом, кроме принципа пользы. Нравственное благо является таковым вследствие своей способности производить физическое благо, нравственное зло таково, поскольку производит физическое зло. Бентам исходит из действительной организации человека и подразумевает страдания и удовольствия не только тела, но и души. Он видит четыре источника удовольствия и страдания: физический, политический, моральный и религиозный. Слова «справедливый», «несправедливый», «нравственный», «безнравственный» и пр. Бентам употребляет как собирательные выражения, заключающие в себе идеи страданий и удовольствий. Бентам признавал психологический, онтологический и моральный индивидуализм принадлежностью человеческой природы. Каждый индивид движим корыстным интересом, преобладающим над общественным интересом. Но разум заставляет индивида понять зависимость собственного благосостояния от благосостояния общественного. С одной стороны, человек движим своекорыстным интересом, с другой — общество необходимо каждому индивиду, и потому интересы

индивидов одинаковы. Разумная оценка собственных интересов должна заставить индивида отождествить их с интересами общества. Принимая решение о совершении поступка, индивид должен исходить из расчета «наибольшей суммы счастья для наибольшего числа людей». Поскольку в результате действия механизма психологического ассоциирования определенные удовольствия и страдания связываются с определенными вещами, удовольствия и страдания, испытываемые отдельным человеком, могут измеряться с точки зрения их силы, длительности, определенности (или неопределенности), близости (или удаленности) источника (удовольствия или страдания) с учетом их плодотворности (в смысле порождения удовольствием последующих удовольствий, страданием — последующих страданий), чистоты (порождения ими однородных с собой чувств) и широты (количества захваченных ими людей). Суммирование упомянутых отличительных характеристик, сравнение результатов на стороне добра и зла, подсчет количества людей, интересы которых затронуты, подсчет вышеупомянутых сумм для каждого из них позволят, согласно Бентаму, судить о ценности каждого конкретного действия. Бентам предупреждает, что такой процесс подсчета не может предшествовать каждому моральному суждению, каждому законодательному или судебному действию, но его следует всегда иметь в виду.

Достоинствами принципа полезности Бентам считает его основанность на человеческой природе, универсальность, ясность, обеспечиваемые им объективность суждения и возможность принимать решения в сложных ситуациях, а также утверждение им равенства людей (поскольку он предполагает их равноценность в процессе исчисления).

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. Политический радикализм Бентама связан с пониманием им своей роли в обновлении правовой системы, которая должна быть приведена в соответствие с новыми капиталистическими институтами. В политической философии Бентам исходит из того, что люди как таковые всегда жили в обществе и никакого «дообщественного» состояния не было. Бентам считает необоснованными важные для предыдущей политической философии понятия, в т. ч. «естественное право», «естественное состояние», «общественный договор». Отрицает также «естественность» свободы в смысле ее наличия у людей до общественного состояния. Бентам понимает свободу человека как отсутствие внешнего принуждения. Значимость проблемы свободы Бентам объясняет, с одной стороны, наличием различия между публичной и частной жизнью человека, с другой — ценностью свободы с т. зр. доставляемого ею удовольствия. Однако ограничивающий ее закон необходим и оправдан, поскольку обеспечивает порядок и хорошее управление, а тем самым отвечает личным интересам граждан. Наиболее детально понятие «естественных прав» как якобы присущих людям еще до их общественного состояния критикуется в работе «Анархические заблуждения» (Anarchical Fallacies, 1791 — 95, опубл. в 1816 на франц. яз.). Согласно Бентаму, право создается законом, а закон, поскольку Бентам понимает его как выражение воли правителя, уже предполагает правление и общежитие. Бентам считает, что понятие «естественное право» двусмысленно (ибо означает право вообще и тем самым упраздняет право), фигуративно (поскольку никакие права не предшествуют правлению, и с этой т. зр., в частности, теория общественного договора, предполагающая наличие у индивидов прав, которые отчуждаются при его заключении, лишена исторических оснований и вредна; ведь правление устанавливается либо как результат исторически сложившихся обстоятельств, либо посредством применения силы) и влечет анархические следствия (поскольку предполагает свободу от принуждения, в частности от правового: ведь естественное право предшествовало бы установлению закона). По мнению Бентама, права могут быть только конкретными, они должны существовать, если они полезны для общества, и упраздняться в случае их бесполезности. Бентам отвергает и другие абстрактные понятия («отношение», «власть», «собственность», «естественная справедливость», «нравственное чувство», «истинный разум» и др.). Бентам полагает, что соответствующие таким понятиям формы анализа нравственных и правовых проблем представляют собой скрытый догматизм, поскольку не придают им разумного смысла, а просто заменяют ими необходимое рассуждение и аргументацию.

Бентам подчеркивал свою приверженность разуму и рациональности, пренебрегая ролью чувств в жизни человека. Придавал большое значение воспитанию и образованию народа, которые считал важными как средства усовершенствования разума и мыслей людей, способное направить их эгоистические чувства в правильное русло. В 1816 вышла «Хрестоматия» (Chrestomathia) Бентама, посвященная образованию.

Соч.: The Works of Jeremy Bentham, ed. J. Bowring, v. 1—11. L., 1838—43; reprint.: N.Y., 1962; The correspondence of Jeremy Bentham, v. 1—10. L., 1968—84; The Collected Works of Jeremy Bentham, gen. ed. J. H. Burns. L., 1968; в рус. пер.: Должно ли преследовать лихву законом? Популярное изложение учения Бентама и Тюрго о лихве. СПб., 1865; Избр. соч. Иеремии Бентама, т. 1. Введение в основания нравственности и законодательства. Основные начала гражданского кодекса. Основные начала уголовного кодекса, пер. А. Н. Пыпина и А. Н. Неведомского, предисл. Ю. Г. Жуковского. СПб., 1867; О судебных доказательствах. Трактат Иеремии Бентама по изданию Дюмона, пер. с франц. И. Гороновича. К.., 1876; Принципы законодательства. — В кн.: О влиянии условий времени и места на законодательства. Руководство по политической экономии, пер. М. О. Гершензона. М., 1896.

Лит.: *Покровский П.* Бентам и его время. Пг., 1916; *Жуковский Ю. Г.* История политической литературы 19-го столетия, т. 1. СП6., 1871; *Halevy E.* La formation du radicalisme philosophique, v. 1—3. P., 1901—04; *Harrison R.* Bentham. L., 1983; *Stephen L.* The English Utilitarians, v. 1—3. L., 1900, 1968.

И. В. Борисова

БЕНЬЯМИН (Benjamin) Вальтер (15 июля 1892, Берлин — 26 сентября 1940) — немецкий историк культуры, философ, литературный критик. До 1922 учился в Берлине, затем во Фрейбурге; изучал литературу и философию. До 1914 активно участвовал в студенческом антибуржуазном движении. Завершил образование в университете Берна (диссертация «Понятие художественной критики в немецком романтизме», 1919). В 1925 публикует одно из самых значительных своих произведений, «Первоисток немецкой драмы» (Ursprung des deutschen Trauerspiels), завершающее первый период его творческого развития. В сер. 20-х гг. Беньямин критически переосмысливает свои ранние, «наивно-рапсодические» позиции и обращается к изучению трудов Маркса, Энгельса и Ленина. В 1926—27 совершает поездку в Советский Союз с целью написания статьи о Гёте для Большой

Советской Энциклопедии. В 1930 знакомится с Брехтом. С 1933 сотрудничает с Институтом социальных исследований во Франкфурте, возглавляемым М. Хоркхаймером (статьи, посвященные творчеству Ш. Бодлера и французской культуре 19 в.). С приходом фашистов к власти переезжает в Париж. Попытка нелегально эмигрировать из оккупированной Франции через Пиренеи в 1940 заканчивается неудачно: группа эмигрантов, в которую он входил, была задержана на испано-французской границе. Опасаясь попасть в руки гестапо, Беньямнн отравился.

После опубликования в 1955 двухтомника его избранных произведений, а в 1966 — частичного собрания его писем судьба и теоретическое наследие Беньямина попадает в фокус философского интереса. Произведения его получают все более широкий политический и общественный резонанс к 1968, особенно среди леворадикальной интеллигенции, студенчества, становятся предметом острой полемики.

Беньямин родился в семье, где царил культ бережного отношения к антикварным ценностям. Он обладал богатым собранием книг. Образ «коллекционера» (Sammler) — единственный, с которым он отождествлял себя как биографически, так и как исследователя культуры (эссе «Я распаковываю свою библиотеку. Разговор о коллекционировании», «Фукс, историк и коллекционер» и др.). Собирательство, по воспоминании его друзей (***Т. Адорно***, М. Хоркхаймер, Г. Шолем, ***Х. Арендт*** и др.), так и осталось всепоглощающей его страстью. Мир коллекционера — магический мир, который пребывает вне и внутри культуры. Позиция коллекционера охранительно-консервативна, это позиция наследника, он придает «старым вещам» культовую власть, магический ореол неприкосновенности, который обычно окружает фетиши в архаических сообществах. Колебание вещи между ее «близостью» здесь, «под рукой» и ее «далью», откуда она пришла, переживаемой «настолько близко, как она может быть», Беньямин называет эффектом ауры. Другая, хотя и не всегда признаваемая страсть коллекционера — это разрушение; страсть к бунту, которая управляет повседневностью коллекционера, сродни «страсти детей, для которых вещи не несут в себе никакого товарного характера». Коллекционер разделяет горести и надежды старьевщика, представителя деклассированных слоев буржуазного общества. Бунт коллекционера — это способ сохранить наследуемое, не дать ему быть уничтоженным, принцип беньяминовской техники коллекционирования: разрушить, чтобы сохранить.

ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ И ТЕХНИКА ПОЗНАНИЯ. В «Познавательном предисловии» к «Первоистоку немецкой драмы» Беньямин отвергает как принципы эстетической психологии ***«вчувствования»***, так и некритическое перенесение естественно-научных методов в сферу философии культуры (Г. Коген). В исторически уникальном, единичном нужно увидеть общее, а в общем — единичное, уникальное. Фигуры познания включают следующие элементы: феномен, экстремальный феномен, идею. Первый шаг познания — «мысленный эксперимент», не только выявляющий уникальность культурных феноменов, но и дающий изображение их принципиальной связи между собой — идеи, которые имманентны феноменам (уникальному, единичному). Необходимо микрологическое погружение в феномены, настолько глубокое и интенсивное, пока феномен не признает себя равным тому возможному смыслу, который и образует его уникальность. Не промежуточное, усредненное значение эмпирического ряда свойств выражает смысл той или иной идеи, но экстремальный феномен в сущности, каждая идея — это соединение отдельных феноменов вокруг основного гравитирующего центра. В заметках «О языке вообще и языке людей», «Учение о подобном», «О миметической способности», а также в переписке с Г. Шолемом Беньямин попытался обновить ономатопоэтическую теорию языка. Всякий акт называния неотделим от желания дать вещи или событию единственно возможное имя и заставить их заговорить на первоначальном, священном языке — lingua adamica. Именем не просто метят вещи, но возвращают из небытия, порождают и спасают. Цель философа — вырвать слова из насильственной связи со случайным значением, переназвать, собрать разрозненные смысловые элементы вновь и создать имя, в котором открылась бы подлинная структура названного; поэтому имя (идея) не имеет ничего общего с функционально-структурной связью феноменов.

ПОНЯТИЕ «АЛЛЕГОРИЯ». Моделирование культуры для Беньямина — это способ выявления ее «первоистока» (Ursprung), некоего первоначального архетипа, из которого рождается и распространяется во времени культурная ткань феноменов отдельной исторической эпохи: «в потоке становления первоисток стоит как водоворот». Таким первоистоком для эпохи барокко было аллегорическое миросозерцание. Нет ни одной хотя бы самой незначимой вещи, которая не имела бы «своего» места в аллегорическом конституировании мировых событий, каждая вещь имеет и оборотную сторону, находящуюся в напряженном противостоянии к первой, лицевой. Под аллегорией Беньямин понимает не просто один из сложных тропов барочной культуры, но принцип организации «меланхолического» сознания с его ритуалами, зрелищами, иконографиями, реквизитами. В границах драмы фигура суверена —центральная в политическом мире эпохи барокко — представлялась в аллегорическом контексте двух персонажей: деспота и страдальца.

ПОНЯТИЕ «ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ». Это понятие, разрабатываемое Беньямином во второй период его творчества, выполняет по отношению к «эпохе Бодлера» ту же аналитическую и генетически-архетипическую функцию, что и аллегория по отношению к эпохе Барокко. Диалектический образ — это блиц-снимок (мгновенность — его определяющее временное качество), дающий изображение двух срезов исторической реальности: «старого» и «нового», «архаики» и «модерна». В эпоху классического капитализма 19 в. новые сдвиги в сфере материального производства настолько «срастаются» с прежними формами еще не преодоленных идеологий, мифов, сновидений массового сознания, что из общественного сознания уже нельзя «вычитать», где в нем действительно проявления «нового», а где это «новое» — только маска вновь воспроизведенного «старого»; порочный циклизм такого типа замершей социальной диалектики, диалектики в бездействии (Dialektik im Stillstand) можно расколдовать с помощью диалектических образов. Так, в разделе «Фурье или пассажи» (проспект труда «Париж — столица 19 века») пассажи — высший феномен развития городской субкультуры, места отдыха, товарного изобилия, урбанистической эстетики — сопоставляются Беньямином с фаланстерами

Фурье: как и многие другие технические новинки столетия пассажи преображаются фурьеристской утопией в сколки здесь и теперь свершившегося будущего. Архитектонический канон будущих всемирных колоний-фаланстеров Фурье усматривает именно в техническом строении пассажей и их урбанистической функции: в фаланстере машинная техника организует все вплоть до сбалансирования страстей в идеальной экономии будущей личности. Технику «микрологического» погружения в материал эпохи можно определить как вид анализа, утверждающий различия посредством умножения подобий. Например, марксистское учение о базисе и надстройке оказывается для него «эвристически-методологическим импульсом», но не теорией в строгом смысле; в работах о Бодлере всюду, где он ощущает недостаток в опосредствующих теоретических звеньях или стремится воспроизвести «чувственное», физиогномическое переживание культурного пространства эпохи, выступает избыточность метафорики, эстетически восполняющая недостатки анализа.

Соч.: Gesammelte Schriften, Bd. 1. Fr./M., 1972; в рус. пер.: Произведение искусства в век его технической воспроизводимости. М., 1996; Московский дневник. М., 1997.

Лит.: *Зонтаг С.* Мысль как страсть. Избр. эссе 1960—1970-х годов. М., 1997.

В. А. Подорога

БЕРВИ-ФЛЕРОВСКИЙ Василий Васильевич (Вильгельм Вильгельмович) (наст. фам. Берви; псевд. Флеровский Н. и др.) [28 апреля (10 мая) 1829, Рязань — 4 октября 1918, Юзовка] — русский социолог, экономист, публицист, видный представитель революционного народничества. Окончил юридический факультет Казанского университета (1849). В 1849—61. служил в министерстве юстиции в Петербурге, занимался научно-преподавательской деятельностью, сблизился с революционной интеллигенцией. В 1862—87 несколько раз арестовывался, отбывал ссылку в Астрахани, Сибири, Архангельской губернии. В 1893 выезжал в Лондон и Женеву. В 1896 служащий земства в Костроме, с 1897 работал счетоводом в Юзовке. Берви-Флеровский сформулировал принципы «революционной этики» как «религии равенства». Считал народ творцом истории: на принципах демократии и самоуправления он сможет построить «общество-организм», которое обеспечит полное равенство всех граждан и создаст условия для свободного развития личности. В философии занимал материалистические позиции: развитие органической жизни на земле понимал как результат длительной эволюции; в теории познания признавал взаимосвязь и взаимообусловленность явлений в природе и обществе; «неисчерпаемым источником непрерывного движения» считал противоречия.

Соч.: Азбука социальных наук, ч. 1—2. СПб., 1869; ч. 3. Лондон, 1894; Философия бессознательного, дарвинизм и реальная истина. СПб., 1878; Критика основных идей естествознания. СПб., 1904; Записки революционера-мечтателя. М.—Л., 1929; Избр. эконом. произв., т. 1-2. М., 1958-59.

Лит.: *Аптекман О. Б.* Василий Васильевич Берви-Флеровский. По материалам бывшего III отделения и ДГП. Л., 1925; *Подоров Г. М.* Экономические воззрения В. В. Берви-Флеровского. М., 1952; *Шелгунов Н. В.* Воспоминания. М.—Пг., 1923.

Н. М. Северикова

БЕРГ Лев Семенович (Симонович) [2 (14) марта 1876, Бендеры (ныне в Молдове) — 24 декабря 1950, Ленинград] — русский зоолог, географ, эволюционист, историк и философ науки, этнограф; «последний энциклопедист XX века». Окончил физ.-мат. фак-т Моск. ун-та (1899), в 1913—16 — профессор Московского сельскохозяйственного института, с 1916 до конца жизни — зав. кафедрой физич. географии СПб. ун-та, Сталинская премия (1951), академик (1946). Именем Берга названо 6 географических объектов и 62 биологических таксона.

Стоя в стороне от политики, Берг остро переживал ужасы войны и революции, трактуя их как краткое торжество борьбы над сотрудничеством. В трех трудах по теории эволюции (1922) дан исторический и философский анализ основных понятий (эволюция, прогресс, борьба, целесообразность, случайность, появление нового, простота теории, направленность), на основании чего отвергнута роль борьбы как фактора эволюции (в природе и в обществе), резко ограничена роль естественного отбора (он лишь охраняет норму) и выдвинута собственная теория — номогенез, встретившая жесткую критику (в основном политического толка, ибо дарвинизм выступал как часть официальной доктрины).

По Бергу, организмы изменяются по собственным законам, так что видообразование идет не из одной точки, где случайно возникла нужная комбинация признаков (как у Ч. Дарвина), а сразу во многих местах. Отбор отсекает не худшие признаки, а нежизнеспособные системы (в нынешних терминах, плохие нормы) и неспособен создавать сам новое. Тем самым приспособление — не основной (как у Дарвина) процесс эволюции, но лишь средство сопрячь возможности организма с требованиями среды (как у Г. Спенсера и А. Бергсона). Целесообразность живого столь же элементарное (неразложимое) свойство, каким у Дарвина была способность организмов неограниченно размножаться.

Соч.: Избр. труды, т. 1—5. М.—Л., 1956—62; Труды по теории эволюции. 1922-1930. Л., 1977; Nomogenesis. N.Y., 1971 (3-е изд.).

Лит.: По поводу теории эволюции Л. С. Берга. — «Природа», 1979, № 9; *Мурзаев Э. М.* Лев Семенович Берг. М., 1983.

Ю. В. Чайковский

БЕРГСОН (Bergson) Анри Луи (18 октября. 1859, Париж—4 января 1941, там же) — французский философ и психолог, представитель интуитивизма и философии жизни. Профессор Коллеж де Франс (1900 — 14); член Французской академии (1914); президент Академии моральных и политических наук (1914). Лауреат Нобелевской премии по литературе (1927).

Получил классическое образование в Париже — в лицее Кондорсе (1868—78) и Эколь Нормаль (1878 — 81). Преподавал в лицее Анжера (1881—83), в лицее Блеза Паскаля в Клермон-Ферране (1883—88), а с 1888 в Париже —в лицеях Людовика Великого и Генриха IV, в Эколь Нормаль и Коллеж Роллен (1889—1900). В 1889 защитил две диссертации — «Опыт о непосредственных данных сознания» (где высказана ключевая идея о длительности как конкретном психологическом времени) и «Идея места у Аристотеля» (на лат. языке). В 1896 вышла в свет работа «Материя и память», в которой Бергсон дал философское обоснование концепции непосредственного знания и сформулировал идею о познании как синтезе восприятия и памяти. Лекционные курсы Бергсона в Коллеж де Франс легли в основу его философского сочинения «Творческая эволюция»

(1907), где в наиболее глубоком и последовательном виде изложена концепция реальности и познания. Эта работа принесла Бергсону мировую известность и поставила его в один ряд с ведущими мыслителями эпохи. Написанные им в разное время статьи, тексты выступлений на философских дискуссиях и речей составили сборники «Духовная энергия» (1919) и «Мысль и движущееся» (1934); в 1922 вышла работа «Длительность и одновременность», посвященная полемике с идеями теории относительности А. Эйнштейна. В 1917—18 Бергсон осуществлял дипломатические миссии в Испании и США. В 1922 стал первым президентом Международного комитета по интеллектуальному сотрудничеству (в рамках Лиги Наций). В 1932 вышла в свет последняя книга Бергсона ***«Два источника морали и религии»***, где изложена этико-религиозная концепция.

Провозгласив необходимость создания «позитивной метафизики», опирающейся на конкретный опыт, но сохраняющей (вопреки позитивизму) сущностные черты именно философского знания, Бергсон увидел путь к решению этой задачи в «очищении опыта» путем возврата к «непосредственным данным сознания». В ранних работах на материале, почерпнутом из психологии, он решает собственно философские проблемы. Полемизируя с механистической психологией, концепциями психологического детерминизма и психофизики, Бергсон показал, что большинство проблем в психологии и философии проистекают из смещения длительности и протяжения, динамического и статического, количества и качества, детерминизма и свободы. С этих позиций он переосмыслил понятие времени, создав концепцию «чистой длительности», конкретного времени, составляющего подлинную сущность человеческого сознания. В «Опыте о непосредственных данных сознания» сознание предстало как непрерывная, изменяющаяся, творческая реальность, поток, который включает в себя множество слоев — от глубинных, дорефлексивных до поверхностных, интеллектуальных, связанных с практикой и социальной жизнью. Лишь на внешних уровнях действуют законы причинности, в сфере же глубинной духовной жизни нет законов, а есть только непосредственные факты, главные из которых — длительность и свобода.

В работе «Материя и память» Бергсон продолжил исследование проблем гносеологии и психологии в плане отношения сознания к внешней реальности. Здесь изложена концепция опыта, теория чистого восприятия, на которой базируется разработанный Бергсоном интуитивизм. Он описывает реальность как неделимую движущуюся непрерывность, постигаемую непосредственным опытом, первичной интуицией. Исходный пункт познания образует «чистое восприятие», над которым надстраивается интеллект с его практически и социально обусловленными операциями. Сам процесс познания предстает как постоянное взаимодействие восприятия и памяти, воспоминаний. Бергсон исследует роль тела (в частности, мозга) в познании и делает вывод о том, что мозг не порождает представлений, а является орудием действия, как и само тело, всегда тесно связанное с настоящим и ориентирующее сознание на практическую деятельность.

Дальнейшее развитие идеи ранних работ получили в концепции эволюционного процесса, созданной под сильным влиянием Плотина и изложенной в «Творческой эволюции». Целью Бергсона было обоснование его теории отношения интеллекта и интуиции, философии и науки, исходя из эволюционных представлений. В противовес механистическим и телеологическим взглядам на эволюцию он выдвигает собственную концепцию эволюции как «потока жизни», первичным импульсом которого явился ***«жизненный порыв»*** (а потому цель эволюции лежит не впереди самого эволюционного процесса, как в классической телеологии, а позади). Эволюцию Бергсон описывает как процесс динамического взаимодействия жизненного порыва и косной материи, препятствующей его движению. Среди множества параллельных линий, по которым происходило развертывание порыва, те из них, где сопротивление материи пересилило порыв, оказались тупиковыми: поступательное развитие сменилось здесь круговоротом. Бергсон рассматривает три основных направления движения жизненного порыва: чувствительность, интеллект и инстинкт. Таким образом, интеллект и инстинкт (из которого развивается интуиция) представляют собой две различные формы жизни, которым уже генетически свойственны противоположные функции. Интеллект (главное орудие науки), имеющий дело с неорганизованной материей и способный лишь к механической фабрикации, может добиться в этой сфере полного, даже абсолютного знания; но он не в состоянии постичь живые системы, саму жизнь. Это — прерогатива интуиции и опирающейся на нее философии. В основе всех философских систем лежат частные интуиции, объединение которых может привести к созданию философии будущего. В развитии интуиции и связанных с ней творческих, духовных способностей человека Бергсон видит и главное условие развития мира, преодоления тенденций к круговороту, регрессу. Биологизм эволюционной концепции Бергсона, связанный с метафорой «жизненного порыва», не проводится им последовательно, поскольку источником жизненного порыва он считает сознание или сверхсознание, а человека в его теории отделяет от животного мира нечто качественно новое — способность к интуиции и творчеству, дающая надежду на выживание и развитие и самого человека, и мира.

Возможность прогресса человеческого общества стала центральной темой поздней работы Бергсона — «Двух источников морали и религии», где изложена его философия культуры и этико-религиозная концепция. Теоретическую базу этой концепции составили идеи, сформулированные в «Творческой эволюции», но разработана она была под сильным влиянием христианского мистицизма, с чем и связано переплетение в ней разных, порой взаимоисключающих тенденций. Бергсон рассматривает две основные модели социальности — закрытые и открытые общества — и соответствующие им формы морали и религии: статическую и динамическую. Представление о тупиках эволюции распространяется здесь на закрытые общества (имевшие вполне реальный прототип в виде современных тоталитарных режимов), где господствуют авторитаризм, стремление к жесткой субординации и координации элементов, а главным, цементирующим общность принципом является национализм. Функция статических морали и религии — обеспечение социальной солидарности, дисциплины и порядка, подчинения абсолютной власти вождя. К закрытым обществам неприменимо понятие развития, движение в них сменяется

круговоротом и застывает в устойчивых и не подлежащих пересмотру формах. Прогресс остается возможным, по Бергсону, только в открытых обществах, которые представляют собой высшую форму социальности, не подавляющую личность, но, напротив, выявляющую ее творческие способности. Главным принципом действующей здесь динамической морали является любовь к человечеству, а носители этой морали, члены открытого общества — избранные личности, среди которых Бергсон особенно выделяет древнегреческих мудрецов, пророков Израиля, христианских мистиков. В них воплощены моральные идеалы, в следовании которым Бергсон видит теперь единственную возможность противостоять «механизации души», искусственным потребностям, вызванным преимущественным развитием «тела» человечества, возможность достичь гармонии и свободы. Хотя Бергсон не создал своей философской школы, его концепция глубоко повлияла на культурную и интеллектуальную атмосферу во Франции и других странах; воздействие его идей (многие из которых не утратили актуальности в кон. 20 в.) испытали П. Тейяр де Шарден, Э. Леруа, А. Тойнби, Дж. Сантаяна, А. Уайтхед и многие другие мыслители и писатели.

Соч.: Oeuvres. P., 1959; Ecrits et paroles, v. 1—3. P., 1957—59; Собр. соч., т. 1-5. СПб., 1913-14; Собр. соч., т. 1. М., 1992; Смех. М., 1992; Творческая эволюция. М., 1998.

Лит.: *Свасьян К. А.* Эстетическая сущность интуитивной философии Бергсона. Ереван, 1978; *Adolphe L.* La philosophie religieuse de Bergson. P., 1946; *Benrubi I.* Souvenirs sur Henri Bergson. P., 1942; *Jankelevitch V.* Henri Bergson. P., 1959; *Mosse-Bastide R.-M.* Bergson educateur. P., 1955; *Skarga B.* Czas i trwanie. Studia o Bergsonie. Warszawa, 1982; *Violette R.* La spiritualité de Bergson. Toulouse, 1968.

Архив: Fonds Bergson. Bibliothèque Jackes Doucet, Place du Pantheon. Paris.

И. И. Блауберг

БЕРДЯЕВ Николай Александрович [6 (18) марта 1874, Киев — 23 марта 1948, Кламар, близ Парижа] — русский философ, публицист. Воспитывался в Киевском кадетском корпусе. С 1894 учился на естественном, потом на юридическом факультете университета Св. Владимира (Киев). Увлечение марксизмом, участие в социал-демократическом движении стали причиной ареста Бердяева и исключения его из ун-та (1898). Правда, уже в первой крупной работе «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (1901) признание марксистского историзма соседствует с критическими характеристиками «философского материализма». Участие Бердяева в сб. «Проблемы идеализма» (1902) ознаменовало окончательный переход мыслителя на позиции метафизики и религиозной философии. В 1904—05 он редактирует религиозно-философские журналы «Новый путь» и «Вопросы жизни». В годы после первой рус. революции выступает против российского радикализма как «левого», так и «правого» толка (ст. «Философская истина и интеллигентская правда» в сб. «Вехи», 1909; «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии», 1910). Главными в этот период для определения философской позиции Бердяева стали книги «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916). Отношение к февральской революции у него было двойственным: падение монархии он считал неизбежным, но и «вступление в великую неизвестность» послереволюционного будущего воспринималось им как чреватое хаосом, падением в «пучину насилия». Последние настроения вскоре возобладали: на первый план в его размышлениях выходит тема революции, приводящей к разрушению органической иерархии общества, «низвержению расы лучших», уничтожению культурной традиции («Философия неравенства», 1923 и др.). Неприятие Октябрьской революции и большевизма не мешало Бердяеву проявлять исключительную активность: он выступал с публичными лекциями, преподавал в университете, организовал Вольную академию духовной культуры, вел семинар о творчестве Достоевского. В 1922 за антиреволюционную деятельность был выслан за границу. Европейскую известность принесла ему работа «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (Берлин, 1924). Осмысление трагического опыта русских революций и тенденций европейского развития привело Бердяева к мысли о завершении «безрелигиозной», «гуманистической эпохи» и о вступлении человечества в «сакральную» эпоху «нового средневековья», характеризующуюся религиозным возрождением и религиозными конфликтами, столкновением христианских и антихристианских идей. В идейной борьбе 20 в., по его мнению, любая значимая идея неизбежно приобретает религиозный смысл. Это касается и коммунизма: «коммунистический интернационал есть уже явление нового средневековья». С 1925 по 1940 Бердяев был редактором журнала «Путь» — ведущего издания религиозно-философской мысли русского зарубежья, где публиковали свои статьи и видные представители европейской религиозной философии (Ж. Маритен, П. Тиллих и др.). В эмиграции Бердяев стал активным участником европейского философского процесса, поддерживая отношения со многими западными мыслителями: Э. Мунье, Г. Марселем, К. Бартом и др. Своими наиболее значительными трудами эмигрантского периода мыслитель считает «Философию свободного духа» (ч. 1 и 2, 1927—28), «О назначении человека» (1931), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947). Уже после смерти философа увидели свет его книги: «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство Духа и царство Кесаря» (1949), «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1952) и др. В 1947 Бердяеву было присуждено звание доктора теологии honoris causa Кембриджского ун-та.

Своеобразие религиозной философии Бердяев видел в том, что она не сводится к системе понятий и представляет собой не столько «знание-дискурс», сколько «знание-созерцание», говорящее на языке символов и мифов. Из символов его собственной философии ключевая роль принадлежала свободе и творчеству, с которыми в конечном счете связаны все прочие идеи-символы: дух, чье «царство» онтологически противостоит «царству природы», объективация—мир жесткой необходимости, обусловливающий драматизм судьбы человека, не способного на путях истории и культуры выйти из пределов «царства природы», трансцендирование — творческий прорыв, преодоление, хотя бы лишь на миг, оков природно-исторического бытия, экзистенциальное время — духовный опыт личной и историко-социальной жизни, имеющий метаисторический, абсолютный смысл и сохраняющий его даже в эсхатологической перспективе. При этом именно свобода определяет содержание «царства» духа, противостоит «царству»

объективации. Творчество же, которое всегда имеет своей основой и целью свободу, для Бердяева фактически исчерпывает «позитивный» аспект человеческого бытия. И в этом отношении оно не знает границ, ибо возможно не только в опыте художественном и философском, но также и в религиозно-духовном и моральном опыте личности, в ее исторической и общественной активности. Специфика персонализма мыслителя заключается в том, что он придал свободе метафизический и онтологический статус, признав ее первичность в отношении природного и человеческого бытия и даже независимость от бытия божественного. Свобода угодна Богу, но в то же время она не от Бога. Существует «первичная», «несотворенная» свобода, над которой Бог «не властен», которая «коренится в Ничто извечно». Эта же свобода порождает зло. Тема свободы, по Бердяеву, важнейшая в христианской мистерии. Иррациональная, «темная» свобода «изнутри» преображается Божественной любовью, жертвой Христа. С проблемой свободы связаны и бого-человеческие отношения: свобода человека имеет абсолютное значение, ее судьбы в истории — это не только человеческая, но и божественная трагедия. В неспособности воспринять глубочайший трагизм христианства философ был склонен усматривать коренной недостаток «традиционных» теологических систем, постоянно указывая на их чрезмерный рационализм и оптимизм. Наиболее близкими себе религиозными мыслителями прошлого он считал ***Экхарта***, ***Баадера***, позднего ***Шеллинга*** и особенно ***Бёме***. Основное же направление европейской метафизики, восходящей к Платону, находится, по его мнению, в русле онтологического монизма, поскольку утверждает фундаментальную первичность бытия (в его различных формах) и поэтому враждебно идее человеческой свободы и соответственно персонализму. «Нужно выбирать между двумя философиями — философией, признающей примат бытия над свободой, и философией, признающей примат свободы над бытием... Персонализм должен признать примат свободы над бытием. Философия примата бытия есть философия безличности» («О рабстве и свободе человека». Париж, 1939, с. 65). С этой позицией было связано критическое отношение Бердяева к современному «онтологизму» и, в частности, к фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Концепции же сциентистского типа всегда рассматривались им как не имеющие отношения к философскому опыту.

Соч.: Собр. соч., т. 1—4. П., 1983—1991; О назначении человека. М., 1993; Философия свободного духа. М., 1994; Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995; Истина и откровение. СПб., 1996; В начале пути (письма П. Б. Струве) (1899—1905).—Лица, кн. 3, с. 119-154; Письма к А. Белому (1906 —1907). — «Де Визу», 1993, № 2, с. 12-23; Письма к М. О. Гершензону. — «ВФ», 1992, № 5, с. 119—136; Письма В.Иванову (1910—1911). — «Новый мир», 1990, № 1, с. 231-232; Письма к Э. Ф. Голлербаху (1915-1919). – «Минувшее», кн. 14, с. 397—413; Запись о смерти Н. А. Бердяева. —«Российский архив», кн. 1, с. 242—243.

Лит.: *Полторацкий Н П.* Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1967; Н. А. Бердяев: pro et contra, Антология, кн. 1. СПб., 1994; *Ильин В.* Н. Бердяев и судьба русской философии. — «Звезда», 1995, № 11, с. 124—144; *Segundo J.-L.* Berdiaeff. Une reflexion chretienne sur la personne. P., 1963; *Stern H.* Die Gesellschaftsphilosophie N. Berdjajews. Köln, 1966; Bibliographie Elablie par T. Klépinine. P., 1978.

В. В. Сербиненко

БЕРЕНГАР ТУРСКИЙ (Berengarius Turonensis, Berenger de Tours) (ок. 999, вероятно, Тур — 10 января 1088, монастырь св. Космы вблизи Тура) — философ и богослов, известный главным образом участием в евхаристических спорах 11 в. Учился у Фульбера в Шартре; после 1029 — каноник кафедрального собора в Туре и глава школы св. Мартина.

Беренгар утверждал, что при познании истины человеку следует прибегать к разуму, а не к авторитету. Принципы же разума — логические принципы, и потому законы логики можно применить ко всему, в т. ч. к разбору догматов и таинств.

В сочинении «О причастии против Ланфранка» (De sacra coena adversus Lanfrancum) Беренгар дает рациональное толкование христианского учения о таинстве причастия, отвергая принятую католической церковью доктрину пресуществления. Согласно Беренгару, хлеб и вино после освящения в литургии становятся телом и кровью Христа не реально, но символически. Он считал невозможным изменение субстанции без соответствующего изменения акциденций. Исходя из неотделимости акциденций от субстанции, он утверждает, что если в таинстве причастия после освящения акциденции хлеба продолжают существовать, то должна оставаться и его субстанция. Поэтому действием освящения, по Беренгару, к существующей форме хлеба добавляется форма божественного тела Христова, оказывающая просветляющее действие в душах верующих.

Дискуссия Беренгара с Ланфранком — один из ранних образцов применения схоластического метода, когда логико-грамматические аргументы становятся определяющими. Принцип, что невозможно утверждение, в котором понятие-субъект вступает в противоречие с понятиями-предикатами, — в этом случае предикаты как бы уничтожают субъект, — Беренгар применяет к словам освящения в литургии «Сие (при этом указывается на хлеб благодарения) есть Тело Мое». Поскольку, как считали тогдашние грамматики, местоимение подставляется вместо субстанции вещи, то местоимение «сие» указывает на субстанцию хлеба, сохраняющуюся неизменной. В противовес этому Ланфранк использует аристотелевские категории субстанции и акциденций, чтобы описать изменения, происходящие в таинстве евхаристии с хлебом и вином. По его мнению, субстанция хлеба прекращает свое существование со словами освящения и в силу этих слов. Т. о. в утверждении «Сие есть Тело Мое» субъект высказывания (субстанция хлеба) как раз и был бы уничтожен предикатом.

Постулат Беренгара о неотделимости акциденций от субстанции связан с допущением реального существования только единичных субстанций, слитых со всеми своими акциденциями, и отрицанием существования универсалий, т.е. общих для многих индивидов сущностей как некоторой самостоятельной реальности. Эти идеи Беренгара близки к номинализму, позднее сформулированному Росцелином. Учение Беренгара было осуждено католической церковью, и он был принужден дважды (на Латеранском соборе 1059 и на соборе в Пуатье 1076) против воли отказываться от своих воззрений на причастие.

Соч.: Berengarti Turonensis De Sacra Coena adversus Lanfrancum, hrsg. von A. F. und F. Th. Vischer. B., 1834; Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefs, hrsg. von H. Sudendorf. Hamb. — Gotha, 1850.

Лит.: *Heitz Th.* Essai historique sur les rapports enire la philosophie et la foi de Berènger de Tours à S. Thomas d'Aquin. P., 1909; *Geiselmann J. R.* Die Eucharistielehre der Vorscholastik. Paderborn, 1926; *McDonald A. J.* Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine. L., 1930 (repr. 1977); *Morin G.* Berènger contre Bèrenger. — «Recherches de théologie ancienne et médiévale». Louvain, 4 (1932), p. 109-133.

В. П. Гайденко

БЕРКЛИ (Berkeley) Джордж (12 марта 1685, близ Килкенни, Ирландия — 14 января 1753, Оксфорд) — англо-ирландский философ и ученый, епископ Англиканской церкви. Родился в английской дворянской семье. Образование получил в Дублинском университете. В 1734 занял епископскую кафедру в Клойне (Ирландия).

Наибольшее влияние на становление философских взглядов Беркли оказал английский эмпиризм, представленный работами ***Дж. Локка***, а также континентальная философия в лице картезианца ***Н. Мальбранша*** и скептика ***П. Бейля***. Философия Беркли, получившая название имматериализма, отрицает основанное на теории общих абстрактных идей учение о существовании абсолютной материальной субстанции и признает истинную реальность исключительно за духовными сущностями. В своей ранней работе «Опыт новой теории зрения» (An Essay towards New Theory of Vision, 1709, рус. пер. 1912) Беркли, исходя из предположения, что расстояние само по себе не воспринимается зрением непосредственно, утверждает, что наши суждения, согласно которым материальные предметы, воспринимаемые зрением, находятся на некотором расстоянии, или вне духа, суть всецело результаты опыта; материальные предметы как объекты зрения только кажутся воспринимающему уму внешними, но в действительности не имеют независимого от человеческого духа существования. Отсюда Беркли делает вывод, что объекты зрительного опыта не существуют объективно.

В своих главных философских сочинениях — «Трактате о началах человеческого знания» (A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, 1710, рус. пер. 1905) и диалоге «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713, рус. пер. 1937) Беркли развивает тезис о том, что материальные вещи существуют, только будучи воспринимаемыми нами. Отталкиваясь от положения, что не может существовать общих абстрактных идей, Беркли на этом основании отрицает то, что мы в состоянии, абстрагируясь от чувственно воспринимаемых качеств материальных вещей, образовать идею абсолютной телесной субстанции, которая выступала бы в роли «субстрата» или «подпорки» отдельных чувственных качеств. Физические объекты представляют собой комбинации чувственных данных (именуемых Беркли «идеями»), которые воспринимаются нашими умами. Поскольку существование идеи всецело состоит в ее воспринимаемости (esse est percipi), она не способна существовать «вне нашего ума» (without the mind). В отличие от конкретных единичных идей чувственных качеств материальных вещей общая абстрактная идея абсолютной материальной субстанции является, по Беркли, внутренне противоречивой, а потому и невозможной. Согласно доктрине имматериализма, развитой Беркли, материю не следует рассматривать ни как 1) абсолютную субстанцию, существующую вне нашего ума; ни как 2) непосредственно не воспринимаемую нами «подставку» или «носитель» объективных чувственных качеств вещей; ни как 3) действующую причину, производящую в нас ощущения и восприятия внешних физических объектов; ни как 4) окказиональную причину наших ощущений и идей (см. ***Окказионализм***). Беркли выступил против проводившегося Локком разделения всех чувственных качеств на первичные и вторичные; для него все качества являются вторичными, или субъективными. Концепцию Локка, согласно которой идеи первичных качеств являются копиями, или отражениями, свойств, присущих внешним материальным вещам, Беркли считает бессмысленной; «Я отвечаю, что идея не может походить ни на что иное, кроме идеи; цвет или фигура не могут походить ни на что, кроме другого цвета, другой фигуры» (Соч., 1978, с. 174).

Все ментальные сущности Беркли подразделяет на два больших класса: «идеи» и «духи». Идеи — чувственно воспринимаемые качества материальных вещей — совершенно инертны и неактивны, в них нет никакой силы или деятельности. В силу этого идея не может быть причиной чего-либо. В противоположность «идеям» «духи» есть познающие деятельные существа. Будучи существами, воспринимающими идеи, духи именуются умом, а как существа, производящие идеи или воздействующие на них, — волей. Беркли признает наличие трех качественно разнородных сфер бытия; абсолютного Духа, или Творца природы, конечных «духов», сотворенных абсолютным Духом, и чувственных данных («идей»), которые вложены абсолютным Духом в конечные духи, или души, и комбинации которых составляют физические объекты внешнего мира. Для физических объектов «быть» означает быть воспринимаемыми (esse est percipi). «Душам», или «духам», Беркли приписывает особый вид существования: для них «быть» означает воспринимать чувственные данные и их комплексы (esse est percipere).

Одной из центральных проблем, с которой столкнулся Беркли, стала проблема непрерывности существования материальных вещей. Беркли утверждает, что материальные вещи, не воспринимаемые одним субъектом, продолжают в этот момент существовать в восприятиях других людей. Но даже если бы все люди исчезли, материальные вещи не прекратили бы существовать. Согласно Беркли, физические объекты, которые не воспринимаются человеком ни актуально, ни потенциально, продолжают непрерывно существовать в «божественном уме» (in the mind of God), т.е. в абсолютном Духе.

Морально-этические воззрения Беркли наиболее полное выражение нашли в трактате «Алкифрон, или Мелкий философ» (Alciphron: or the Minute Philosopher, 1732, рус. пер. 1996), посвященном опровержению просветительских идей Э. Шефтсбери и Б. Мандевиля и апологии христианства.

В трактате «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований» (Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries, 1744, рус. пер. 1978) Беркли в качестве высшей цели философского познания выдвигает интеллектуальное созерцание Бога, толкуемого им как платоновская высшая идея, или Дух.

Соч.: The Works, ed. by A. A. Luce and т.е. Jessop, v. 1—9. L., 1948-57; Соч. М., 1978; Алкифрон. Работы разных лет. СПб., 1996.

Лит.: *Смирнов А. И.* Философия Беркли. Исторический и критический очерк. Варшава, 1873; *Блонский П. П.* Учение Беркли о реальности. К., 1907; *Он же.* Исторический контекст фило-

софии Беркли. — В сб.: Георгию Ивановичу Челпанову к 60-летию со дня рождения. М., 1916, с. 79—100; *Багрецов Л. М.* Несколько слов по поводу происхождения идеалистической системы Беркли. Харьков, 1908; *Эрн В. Ф.* Беркли как родоначальник современного имманентизма. — «Вопросы философии и психологии», 1910, кн. 103, с. 413—436; *Богомолов А. С.* Критика субъективно-идеалистической философии Дж. Беркли. М., 1959; *Быховский Б. Э.* Беркли. М, 1970; *Jessop T. E.* A Bibliography of George Berkeley. Oxf., 1934; *Luce A. A.* Berkeley and Malebranche. L, 1934; *Idem.* The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne. L., 1949; *Wild J.* George Berkeley. L., 1936; *Warnock G.J.* Berkeley, L.-Balt., 1953; *Wisdom J.* The Unconscious Origin of Berkeleys Philosophy. L., 1953; *Johnston G. A.* The Development of Berkeley's Philosophy. N.Y., 1965; *Ardley G.* Berkeley's Renovation of Philosophy. The Hague, 1968; *Olscamp P. J.* The Moral Philosophy of George Berkeley. Den Haag, 1970; *Park D.* A Critical Study of Berkeley's Theory of Concepts. The Hague, 1972; *Pitcher G.* Berkeley. Boston, 1977.

Т. А. Дмитриев

БЕРЛИН (Berlin) Исайя, также Исайя Менделевич (6 июня 1909, Рига — 5 ноября 1997, Оксфорд) — британский философ, теоретик либерализма, историк идей. Родился в еврейской семье; в 1920 вместе с семьей эмигрировал в Великобританию. Окончил школу св. Павла, затем учился в колледже Тела Христова Оксфордского университета. В 1935 получил степень магистра. Впоследствии работал в Оксфордском университете: читал лекции по философии в Новом колледже (1932—38), где стал научным сотрудником (1938—50). Преподавал в колледже Всех Душ (1950—66). Первый президент колледжа Волфсона (1966—75), с 1975 — профессор колледжа Всех Душ. В 1942—46 служил в министерстве иностранных дел, работал в британском посольстве в Вашингтоне. Вскоре после 2-й мировой войны в течение нескольких месяцев служил в посольстве Великобритании в Москве; в этот период познакомился с А. А. Ахматовой и Б. Л. Пастернаком, о которых оставил воспоминания. В конце 1940-х гг. утратил интерес к аналитической философии (которой занимался в 1930-х гг.). В 1950-х гг. выступал с лекциями в ряде американских университетов. В 1957 был удостоен рыцарского звания.

Основные темы исследований Берлина — история русской интеллигенции, биография Маркса, история Просвещения, философия истории, романтизм, национализм, сионизм, политическая философия, роль личности и идей в историческом процессе, политический плюрализм, проблема гражданской свободы и свободы воли. Большинство публикаций Берлина — очерки и тексты лекций. Наибольшую известность получила концепция свободы, изложенная в его лекции «Две концепции свободы» (1958). Берлин проводит различие между «негативной» и «позитивной» свободой: первая — имеющаяся у индивида свобода распоряжаться собственной жизнью при гарантированном невмешательстве других субъектов (личностей или групп личностей), свобода следовать собственному выбору; вторая — свобода, рамки которой устанавливает государство во имя большей свободы для всех своих граждан. Берлин полагал, что рамки свободы такого рода должно устанавливать демократическое государство. В справедливо устроенном обществе должна быть гарантирована свобода обоих типов, и никакое решение основных общественных проблем не должно рассматриваться как единственное и окончательное.

Соч.: Karl Marx: His Life and Environment. L. etc., 1939 (4-е изд., 1978); The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History. L., 1953; Historical Inevitability, Auguste Comte Memorial Trust Lecture N 1. L., 1954; The Age of Enlightenment: The Eighteenth-Century Philosophers. Boston, 1956; Two Concepts of Liberty. Inaugural Lecture as Cnichele Professor of Social and Political Theory. Oxf., 1958; Four Essays on Liberty. L. etc., 1969; Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas. N.Y., 1976; Russian Thinkers. N.Y., 1978; Concepts and Categories: Philosophical Essays. L., 1973; Against the Current: Essays in the History of Ideas. L., 1979; Personal Impressions. L., 1980; The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas. L, 1990; The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History. L., 1996; Две концепции свободы (фрагменты в пер. Л. Б. Макеевой). — В кн.: Современный либерализм: Ролз, Дворкин, Берлин и др. М., 1998.

И. В. Борисова

БЕРМАН Яков Александрович (1868—1933) — русский юрист и философ. Окончил юридический факультет Московского университета (1890). Участник социал-демократического движения. После революции 1917 преподавал в различных высших учебных заведениях, профессор Коммунистического университета им. Я. М. Свердлова и Московского университета. В дооктябрьский период Берман принадлежал к философскому направлению в российской социал-демократии, пытавшемуся соединить марксизм с учением Э. Маха. По Берману, марксизм является гл. о. теорией общественного развития и не зависит от какого-либо философского учения. Диалектика Маркса и Энгельса, представляющая собой лишь пережиток гегелевской идеалистической философии, не является философской теорией. Выработанные Марксом и Энгельсом некоторые философские предпосылки должны быть развиты с помощью учения Маха, являющегося чисто философским, гл. о. гносеологическим, учением, не имеющим ничего общего ни с идеализмом, ни с реализмом, ни с материализмом. Берман высоко ценил также решение проблемы познания в прагматизме. В работах Бермана содержатся историко-философские экскурсы, посвященные, в частности, анализу философии Гегеля, И. Дицгена, Плеханова и др.

Соч.: Марксизм или махизм. — «Образование» (СПб.), 1906, № 11а, с. 49—86; Диалектика в свете современной теории познания. М., 1908; О диалектике. — В сб.: Очерки по философии марксизма. Философский сборник. СПб., 1908; Сущность прагматизма. Новые течения в науке о мышлении. М., 1911.

Лит.: История философии в СССР, т. 4. М., 1971, с. 189-190, 316.

В. Ф. Пустарнаков

БЕРНАРД КЛЕРВОСКИЙ (Bernardus abbas Clarae Vallis, Bernard de Clairvaux), (1090, Фонтен, Бургундия — 1153, Клерво) — деятель Католической церкви, мистик, богослов, христианский неоплатоник. Происходил из знатной аристократической семьи. Учился в шатильонской школе клириков, решив обратиться к монашеской жизни, собрал вокруг себя ок. 30 человек единомышленников и в 1112 вступил в монастырь Сито. В 1115 с несколькими монахами основал монастырь Клерво, аббатом которого оставался до конца жизни. С 1118 принимал активное участие в основании цистерцианских монастырей, число которых в Европе к 1153 достигло 63. Религиозное подвижничество и неутомимая энергия способствовали росту авторитета Бернарда Клервоского не только внутри ордена, но и за его пределами: он выступал за регламентирование жизни клира, возвращение к идеалам бедности и целомудрия; последовательно отстаи-

вая интересы церкви и папства, тем не менее активно вмешивался в дела не только папской курии, но и королевской власти, вызывая порой их недовольство. Сторонник «воинствующей» церкви, он стал одним из вдохновителей 2-го крестового похода, принимал непосредственное участие в церковных осуждениях Арнольда Брешианского, ***Гильберта Порретанского***, а также ***Абеляра***. В 1174 был канонизирован Католической церковью.

Из многочисленных сочинений Бернарда Клервоского (трактатов, проповедей, писем) наиболее известны «О любви к Богу» (De diligendo Dei), «О благодати и свободном выборе» (De gratia et libero arbitrio), «О созерцании» (De consideratione), «О восхвалении Девы» (De Laudibus Virginia), комментарий на библейскую «Песнь песней». Тема богословско-философских размышлений Бернарда — пути соединения человека с Богом; любовь к Богу, пройдя двенадцать ступеней развития, завершается экстатическим слиянием души с Богом в мистическом созерцании.

В трактате «О благодати и свободном выборе» Бернард продолжает обсуждение вопроса, поставленного ***Августином***. Согласно Бернарду, свободный выбор человека (liberum arbitrium) всегда соотносится с разумом, направляющим волю человека к благу и помогающим ему избегать страстей. Три вида свободы составляют основу свободного выбора: свобода от необходимости (libertas a necessitate), выделяющая человека как существо с бессмертной душой и разумом среди других творений; свобода благодати (libertas gratiae), или свобода от греха, которая может вернуть человека к его первоначальной невинности; свобода от страдания (libertas a miseria), или свобода жизни, дающая человеку возможность преодолеть греховность настолько, чтобы стало невозможным грешить. Сочинения Бернарда оказали влияние на средневековых богословов — прежде всего ***Бонавентуру*** и других мыслителей августинианского направления.

Соч.: MPL, t. 182-185; Sämtliche Werke, Bd. 1-2. Innsbruck, 1991 — 92; в рус. пер.: О благодати и свободе воли. — В кн.: Средние века, 45. М, 1982, с. 265-297.

Лит.: *Браг Р.* Антропология смирения. — «ВФ», 1999, № 5; *Gilson E.* La théologie mystique de St. Bernard. P., 1934; *Vallery-Radot.* Bernard de Fontaines: Abbé de Clairvaux, 2 vol., 1963—69; Saint Bernard et la philosophie, ed. R. Brague. P., 1993.

О. В. Голова

БЕРНАРД СИЛЬВЕСТР, Бернард Турский (Bernardus Silvestris, Turonensis) (ум. после 1167) — французский поэт-философ, гуманист. В сер. 12 в. преподавал в Туре. Догадка Клерваля, что он одно лицо с Бернардом из Мелана, канцлером Шартра с 1156 и епископом Кемпера с 1159 по 1167, не документирована. О связи с Шартром говорит посвящение Бернардом своего главного труда «славнейшему доктору» ***Тьерри Шартрскому***. В этом трактате «О совокупности мира, или Мегакосм и Микрокосм» (De mundi universitate, sive megacosmus et microcosmus, 1145—53) в ритмизованной прозе и элегическом дистихе Природа слезно просит божественное провидение (Нус, Логос, Порождение Божие) внести красоту и порядок в хаос Гиле, первовещества. Нус расплетает материю на четыре простых стихии и дает из себя «истечь как бы в эманации» Энделехки (sic), Душе мира (она же Св. Дух), которая «информирует» вселенную с помощью старого демиурга Пантоформа. Нус затем просит Натуру позвать Уранию, царицу звезд, и Фюсис, естество низшего мира, чтобы создать из оставшихся стихий Микрокосм, человека. В Нусе, хранителе вечных идей, образцовых форм всего в мире вплоть до индивидов, перстом всевышнего планировщика (dispimctoris) расчерчена ткань времен, череда судеб, расположение веков. Первоматерия не названа независимой от Творца; «эманацию» можно понять как акт воли. Другие сочинения Бернарда: «Об образе достойной жизни», аллегорический комментарий к 6 кн. «Энеиды», трактат по геомантике «Экспериментариус» (пер. с арабского), астрологический трактат «Математик».

Соч.: De mundi universitate, ed. C. S. Barach, J. Wrobel. Innsbruck, 1876; repr. N.Y.— Fr./M., 1964; Commentum super sex libros Eneidos, ed. G. Riedel. Greifswald, 1924; Mathematicus, ed. B. Hauréau, P., 1895; Experimentarius, ed. M. Brim-Savorelli. — «Rivista critica di storia di filosofia», 1959,14; Dictamen, ed. M. Bruni-Savorelli. — Ibid., 1965, 20.

Лит.: *Gilson E.* La cosmogonie de Bernardus Silvestris. —«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge», 1928, 3; *Silverstein T.* The fabulous cosmogony of Bernardus Silvestris. — «Modern philology», 1948-49, 46.

В. В. Бибихин

БЕРНАРД ШАРТРСКИЙ (Bernard de Chartres, Benardus Carnotensis) (Нормандия?—1126/1130, Париж?) — французский неоплатоник, богослов, педагог. С Бернарда начинается полувековой расцвет ***Шартрской школы***, где он был магистром с 1114 и канцлером с 1119 по 1124/26; для ***Иоанна Солсберийского*** он — ученый-святой с магическим искусством преподавания, величайший не признанный в свою эпоху светоч подлинного знания. Бернард отдавал безусловное первенство этике как совершенствованию в созерцательных практических добродетелях (по Аристотелю); считал благодать источником как нравственных, так и интеллектуальных добродетелей, освящая т. о. занятия науками и искусствами. В их основу ставилась грамматика. В слове как семени всякого будущего знания Бернард учил открывать внутренний, переносный и поэтический смысл. Символическая герменевтика легко позволяла интегрировать в систему христианского знания латинских, греческих, арабских философов и писателей. «Тимей» прочитывался как описание библейского творения, платоновско-аристотелевская идея — как мысль божественного провидения.

Соч.: Glosae super Platonem, ed. P. E. Dutton. Toronto, 1991.

Лит.: *Iohannes Saresberiensis.* Metalogicus I 5, 23; III 4; *Gilson E.* Le Platonisme de Bernard de Chartres. — «Revue Néoscolastique de philosophie» (Louvain), 1923, vol. 25; *Jeauneau E.* «Lectio philosophorum». Recherches sur l'École de Chartres. Amst., 1973.

В. В. Бибихин

БЕРНШТЕЙН (Bernstein) Эдуард (16 января 1850, Берлин — 8 декабря 1932, Берлин) — видный деятель немецкой социал-демократии, идеолог ревизии марксизма, теоретик реформизма. Окончил Коммерческую школу в Берлине, работал банковским служащим. В 1872 вступил в СДПГ, в 1878 эмигрировал в Швейцарию, где сотрудничал с «Die Zukunft», в 1880 стал редактором «Sozialdemokrat», в 1888 вынужден был переехать вместе с редакцией в Англию. В 1901 вернулся в Германию, где прожил до конца жизни. Свои взгляды о пересмотре марксизма он изложил в серии статей «Проблемы социализма» (1896—98), а затем в работе «Предпосылки со-

циализма и задачи социал-демократии» (Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie. Stuttg., 1899; рус. пер. М., 1901). Октябрьскую революцию Бернштейн не принял, во время Германской революции 1918 был заместителем министра финансов, не признавал экспроприацию частной собственности, позже выступал в защиту Веймарской республики, составил новую программу СДПГ, в которой изложил суть «эволюционного социализма». Бернштейн не считал Маркса философом (как и себя), а гегелевскую диалектику оценивал как «безжизненную спекуляцию». Марксов материализм, по его мнению, ведет к фатализму, пренебрежению духовными процессами, тогда как социальное освобождение обусловлено совершенствованием моральных и правовых норм. В работе «Возможен ли научный социализм» (Wie ist der wissenschaftliche Sozialismus möglich. B., 1901; рус. пер. Одесса, 1906) он говорил о невозможности обоснования научного социализма, который не должен трактоваться как историческая закономерность, ибо представляет собой стремление людей к идеалу. Поскольку цель движения — идеал, постольку она недостижима. Этот тезис является обоснованием лозунга Бернштейна: «Цель — ничто, движение — все».

Лит.: Die Bernstein-Debatte, Die polit-ideologischen Strömungen und die Parteiideologie in der Sozialdemokratischen Partei Deutschland. 1898-1903. Helsinki, 1994.

М. А. Хевеши

БЕРТАЛАНФИ (Bertalanffy) Людвиг фон (19 сентября 1901, Ацгерсдорф, Австрия —12 июня 1972, Буффало, США) — биолог-теоретик, один из основоположников общей теории систем. В 1934—48 работал в Венском университете, в 1949—72 — в университетах Канады и США. В первых работах по теоретической биологии (кон. 1920-х гг.) Берталанфи пытался преодолеть противоположность механицизма и витализма и наметил основы организмического подхода к биологическим объектам как к организованным динамическим системам. В 1930-х гг. выдвинул теорию открытых биологических систем, обладающих свойством эквифинальности (т. е. способностью достигать определенного конечного состояния независимо от начальных условий системы). Для описания подобных систем широко применял формальный аппарат термодинамики и физической химии. Использовал принципы теории открытых систем для анализа ряда биологических проблем (исследование тканевого дыхания, соотношение метаболизма и роста у животных и т. д.). В кон. 1940-х гг. Берталанфи выдвинул программу построения общей теории систем, предусматривающую формулирование общих принципов и законов поведения систем, независимо от вида и природы составляющих их элементов и отношений между ними; установление точных и строгих законов в нефизических областях знания; создание основы для синтеза научного знания в результате выявления изоморфизма законов, относящихся к различным сферам реальности. Программа Берталанфи, близкая по своим идеям к тектологии ***А. А. Богданова***, теоретической кибернетике, термодинамике необратимых процессов и синергетике, вызвала широкий научный резонанс. Однако в ходе ее реализации выявились противоречия и трудности, связанные с неправомерным приданием общей теории систем статуса философии современной науки (первоначально Берталанфи именно так трактовал общую теорию систем, но потом отказался от этого), недостаточной разработанностью концептуального аппарата этой теории, отсутствием в ней различения науки как вида деятельности и как ее результата, принятием ошибочного предположения о том, что структура природы изоморфна структуре науки и т. п. В последние годы жизни Берталанфи преимущественно разрабатывал системную организмическую концепцию человека, отводя ведущую роль способности человека действовать с символами. Берталанфи — один из основателей международного Общества по разработке общей теории систем (с 1954).

Соч.: Kritische Theorie der Formbildurig. B., 1923; Theoretische Biologie. Bd. 1—2. B., 1932-42; Das biologische Weitbild. Bern, 1949; Zu einer allgemeinen Systemlehre. — «Biologia Generalis», 1949, Bd. 19; Biophysik des Fliessgleichgewichts. Braunsweig, 1953; Allgemeine Systemtheorie und die Einheit der Wissenschaften. — Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, vol V. Firenze, 1962; Robots, Men and Minds. N.Y., 1967; Organismic Psychology and Systems Theory. Barre, 1968; General System Theory. Foundations, Development, Applications. N.Y., 1968.; Perspectives in General System Theory. Scientific-Philosophical Studies. Ed. by E. Taschdjian. N.Y., 1976; Общая теория систем, критический обзор. — В кн.: Исследования по общей теории систем. М., 1969; Общая теория систем — обзор проблем и результатов. — В кн.: Системные исследования. Ежегодник 1969. М., 1969; История и статус общей теории систем. — В кн.: Системные исследования. Ежегодник 1973. М., 1973.

Лит.: *Эмби У.* Росс. Общая теория систем как новая научная дисциплина. — В кн.: Исследования по общей теории систем. М., 1969; *Садовский В. Н.* Основания общей теории систем. Логико-методологический анализ. М., 1974; Unity Through Diversity. A Festshrift for Ludwig von Bertalanffy. Ed. by W. Grey and N. D. Rizzo. Parts 1—2. N.Y., 1973.

В. Н. Садовский

БЕСКОНЕЧНОЕ (бесконечность) — философское понятие, обозначающее безграничность и беспредельность как в бытийственном, так и в познавательном смысле. Вопрос о бесконечном возникает на всем протяжении истории культуры в самых разнообразных формах. Одна из самых непосредственных — проблема бесконечности (или конечности) мирового пространства, времени, количества вещей в мире. Сюда же относится и вопрос о возможности бесконечного деления континуума, выделения в нем точек. Наконец, более изощренной логической техники требует обсуждение вопроса о существовании разных «типов» бесконечного. Вопрос о логической и онтологической природе бесконечности, о ее статусе в Боге и в тварном мире получал разные решения и обоснования в философии, истории науки и теологии.

АКТУАЛЬНАЯ И ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ. Русское слово «бесконечное» имеет смысл отрицания: бесконечное есть не конечное (аналогично и лат. infinitum). Но это отрицание можно брать двояко: или как частичное отрицание — то, что может превзойти любое конечное, или как полное отрицание — то, что актуально превосходит любое конечное. Уже в схоластике 13—14 вв. (В. Шервуд, В. Хейтесбери) это различие осознается и обозначается (как синкатегорематическая и категорематическая бесконечность соответственно). Из схоластики же (Григорий из Римини) идет и другое наименование этих двух разных подходов к бесконечному — потенциальная и актуальная бесконечность. Это различение было исходным пунктом и у создателя теории множеств Г. Кантора. Бесконечность, по

Кантору, можно брать или как процесс — как увеличение, напр. натуральных чисел, удвоение длины отрезка, либо, наоборот, как уменьшение, деление данного отрезка на все более мелкие части, — или как актуально данное законченное множество (или величину). Бесконечность как процесс не является, по Кантору, бесконечностью в собственном смысле: в каждой фазе этого процесса, хотя и безграничного, мы имеем дело лишь с конечной величиной, а в целом — с переменной конечной величиной. Эта «несобственная бесконечность» и называется потенциальной бесконечностью. Если же мы берем бесконечное множество как нечто целое, актуально данное, не связанное ни с каким процессом, как, напр., в случае, если мы рассматриваем множество всех натуральных чисел или когда мы рассматриваем завершенный результат бесконечного деления отрезка на более мелкие части (как бы ни парадоксально было предположение подобного рассмотрения), в этом случае имеем дело с собственно бесконечным, или с актуальной бесконечностью. Заслугой Кантора была его критика имеющих тысячелетнюю историю аргументов против существования бесконечности, основанных нередко на смешении актуальной и потенциальной бесконечности.

Таковы были прежде всего аргументы, восходящие к Аристотелю. Так, напр., когда говорилось, что понятие бесконечности противоречиво, т. к., с одной стороны, оно должно представлять собой определенное количество, а с другой — любое количество превосходить, то, как объяснял Кантор, здесь налицо было смешение понятий актуально и потенциально бесконечного. Именно последнее, рассматриваемое как процесс, превосходит любое конечное количество. Если же мы рассматриваем актуально бесконечное множество, то вопрос о его количественной мере и его соотношении с конечными числами должен уже решаться специальным образом.

БЕСКОНЕЧНОЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. Античная мысль в основном рассматривает бесконечное как неоформленное, как не ставшее и, следовательно, несовершенное. В пифагорейском списке противоположностей бесконечное стоит на стороне дурного (злого). Бытие в античной мысли связано с категорией меры и предела. Бесконечное выступает как беспредельное, безграничное, почти не существующее — μή ὄν и потому есть нечто близкое к хаосу, а иногда и отождествляется с ним. Бесконечное сближается у Платона и Аристотеля с категорией материи как бесформенным и в силу этого как бы несуществующим. Бытие вещи доставляется идеей (или формой), которая ограничивает бесконечное, осуществляя «вписывание» вещи в упорядоченное единство Космоса.

В то же время в античной философии были мыслители, которые более позитивно используют категорию бесконечного. Прежде всего к ним относится Анаксимандр, у которого главным началом космологии служит апейрон (греч. ἄπειρον — букв, без-граничное), из которого возникают и в который возвращаются все вещи (однако по известным фрагментам не совсем ясно, является ли апейрон высшим бытийственным началом или только хаотической смесью основных элементов). Кроме того, здесь нужно назвать атомистов Левкиппа и Демокрита, у которых бесконечное пустое пространство содержит бесконечное количество атомов, образующих бесконечное количество миров. Однако господствующее отношение к бесконечному в античности все же иное. В окончательном виде оно было выражено Аристотелем. Для Аристотеля бесконечное существует только потенциально как возможность безграничного изменения: «Вообще говоря, бесконечное существует таким образом, что всегда берется иное и иное, а взятое всегда бывает конечным, но всегда разным и разным. Так что бесконечное не следует брать как определенный предмет, например, как человека или дом, а в том смысле, как говорится о дне или состязании, бытие которых не есть какая-либо сущность, а всегда находится в возникновении и уничтожении, и хотя оно конечно, но всегда разное и разное» (Физика 206 a, 28—35). Не существует ни актуально бесконечного тела (конечен сам космос), ни бесконечной последовательности причин (т. к. в противном случае, по Аристотелю, отсутствовала бы первоначальная истинная причина движения). Актуально бесконечное не дано ни чувствам, ни уму. Потенциальная бесконечность реализуется у Аристотеля для чисел в направлении возрастания — натуральный ряд, а для величин — в направлении убывания: потенциально бесконечное деление данного отрезка. Античная математика тоже мыслит свои «прямые» и «плоскости» как конечные, хотя и произвольно большие отрезки или куски плоскостей (в отличие от новоевропейской математики, в которой уже с 17 в. начинают рассматривать бесконечные прямые, напр. в проективной геометрии).

В неоплатонизме не без влияния восточной мистики пробивает себе дорогу новое положительное понимание бесконечного. Переходной ступенью служили здесь философские взгляды Филона Александрийского, давшего эллинистическую транскрипцию библейского понимания Божества. Единое у Плотина, стоящее выше Ума и, следовательно, выше всякой определенности и формы, в частности числа, не может быть названо бесконечным. Но Ум Плотин уже называет бесконечным в следующих смыслах: В смысле его бесконечного могущества, его единства и его самодостаточности. Все сущее оказывается тем самым между двумя бесконечностями: актуальной бесконечностью Ума и потенциальной бесконечностью мэональной материи, лишенной границ и формы и получающей свои определения только через «отражения» совершенств высшего бытия.

Существенный перелом в отношении бесконечного происходит с утверждением в европейской культуре христианства. Не только христианский Бог в себе оказывается актуально бесконечным, но и творение, в особенности человек как «образ Божий», несет на себе (в различной мере) отпечаток совершенств Творца. Однако это понимание утверждается не сразу. У Оригена еще налицо сильнейшая зависимость от основных постулатов греческой мысли: даже Бог не сможет быть бесконечным, т. к. бесконечное не имеет формы и не мыслимо. По Оригену, высшее совершенство Бога и его конечность необходимо связаны. Но уже Августин задает вопрос: неужели Бог не может мыслить всех чисел (натуральный ряд) разом? Конечность Бога несовместима, по Августину, с божественным достоинством. В отношении же тварного мира сдвиг происходит еще позднее. У Альберта Великого и Фомы Аквинского еще полностью господствуют аристотелевские запреты: в мире

не может существовать актуальная бесконечность. Даже точки континуума существуют в нем только потенциально. «Легализация» актуальной бесконечности в тварном мире исторически была связана с обсуждением природы человеческой души, сотворенной по образу Божьему. В какой степени божественные совершенства отразились в человеческой душе? Дунс Скот настаивал, что человеческая душа по своей природе превосходит ту конечность, которая характерна для всего тварного: ведь человеческая душа способна воспринимать божественную благодать, т.е. самого бесконечного Бога. Значит, ей дарована адекватная предмету восприятия бесконечная воспринимающая способность. Еще дальше идут мистики. Экхарт прямо учит, что в глубине человеческой души имеется нетварная божественная «искорка». Как соприродная Богу, эта «искорка», естественно, актуально бесконечна. Подобное понимание образа Божьего прокладывало дорогу пантеизму и не раз осуждалось Католической церковью. Кардинал Николай Кузанский развивает учение о совпадении абсолютного максимума и абсолютного минимума. В рамках этого учения бесконечное, абсолютный максимум становится «адекватной мерой» всех конечных вещей. Понимание соотношения бесконечного и конечного принципиально меняется по отношению к античному толкованию: если для последнего все конечное было актуальным, а бесконечное выступало лишь как потенциальное, то для Кузанца, наоборот, любая конечная вещь выступает как потенциальное ограничение актуально бесконечной божественной возможности — бытия (possest). Аналогично и в рамках пантеизма Спинозы оказывается, что omnis determinatio est negatio (каждое определение есть отрицание): не через предел, не через ограничение бесформенной материи получают вещи свое бытие, а именно от подлежащей бесконечной божественной субстанции, внутри которой самоопределение выступает как частичная негация. Божественная субстанция-природа имеет бесконечные атрибуты, в т. ч. протяженность и длительность. Время же, число и мера являются только конечными, или потенциально бесконечными средствами воображения. В анализе проблемы бесконечного Спиноза предвосхищает подходы к бесконечному у создателя теории множеств Г. Кантора.

Спекулятивная теология Николая Кузанского служит также основанием представлений и о бесконечности Вселенной. Бог является, «основанием» мира: то, что содержится в Боге «в свернутом виде», мир «разворачивает» в пространстве и времени. Пространственная протяженность мира и время его существования не могут быть конечными, потому что они «выражают» бесконечность Бога. Хотя мир не является бесконечным в том же смысле, как и Бог, — мир не есть все, что может быть, — тем не менее его привативная бесконечность (не infinitum, а Indeterminatum) включает в себя бесконечность пространства и времени. Пересмотр Коперником геоцентрической системы и полемический талант Бруно помогают этому тезису Кузанца стать в высшей степени популярным к 18 в.

Декарт также поддерживал идею беспредельности мира: хотя и «недопустимо рассуждать о бесконечном, но следует просто считать беспредельными вещи, у которых мы не усматриваем никаких границ, — такова протяженность мира, делимость частей материи, число звезд и т. д.» (Первоначала философии, ч. I). Кроме того, по Декарту, бесконечна человеческая воля, являющаяся существенным признаком образа Божьего в человеческом существе. Именно несоответствие конечности человеческого разума и бесконечности воли служит, по Декарту, причиной ложных суждений. На фоне других философов 17 в. Лейбниц выступает как наиболее убежденный защитник существования актуальной бесконечности. Тема бесконечности обсуждалась Лейбницем в разных аспектах. Актуально бесконечно прежде всего количество субстанций — монад — в универсуме. Каждая часть материи представляет собой также актуально бесконечную совокупность монад. Устойчивость агрегатов этих монад связана с особыми принципами их подчинения и с законом предустановленной гармонии. «Всякую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд» (Монадология, 67). В свою очередь каждая монада представляет в своих восприятиях весь бесконечный универсум, бесконечный как в пространстве, так и во времени. Это понимание ведет Лейбница в психологии к формулировке концепции бесконечно-малых («подсознательных») восприятий. В математике же это приводит к особому пониманию структуры пространственного континуума и, наконец, к созданию дифференциального и интегрального исчислений. Лейбницевские идеи в отношении актуальной бесконечности остаются в высшей степени действенными и по существу непревзойденными все последующие три столетия.

Несмотря на то что молодой Кант еще всецело разделял лейбницевскую точку зрения в отношении актуальной бесконечности, позже его взгляды резко меняются. В «Критике чистого разума» в силу кантовской философии математики оказываются невозможны ни бесконечное число, ни бесконечная величина. Мир же в отношении своих пространственных и временных характеристик выступает ни как конечный, ни как бесконечный, а как indefmitum — неопределенный. У Фихте, по-своему разрабатывавшего идею Экхарта о причастности человеческого духа к божественной сущности, вся природа выступает уже как бледное отражение истинной бесконечности, заключенной в абсолютном «Я». Фихте учил о становлении нового мира, точнее, целой последовательности миров, но не через катастрофический онтологический разрыв христианской теологии («Второе пришествие»), а в результате органически развивающегося процесса деятельности абсолютного «Я». В этой от века сущей потенциально бесконечной деятельности божественная природа абсолютного «Я» все яснее приходит к осознанию своей актуальной бесконечности. У Гегеля конечное и бесконечное являются лишь двумя терминами в его диалектической триаде. Простое отрицание конечного дает лишь «дурную бесконечность»: никогда не завершающийся переход от одного конечного к другому и представляет собой лишь «долженствование бесконечного». Истинная бесконечность должна диалектически снять оба соотнесенных момента, быть некоторым становлением, которое одновременно есть и самораскрытие. Истинно бесконечен у Гегеля, собственно, Абсолютный дух, который одновременно и актуально бесконечен, и осуществляет свое развитие через мир конечных духов.

В 1851 вышла работа ***Б. Больцано*** «Парадоксы бесконечного», в которой делается попытка опровергнуть традиционные возражения против актуально бесконечного. В ней

обсуждались понятия, ставшие в дальнейшем главными и для Кантора: различение потенциальной и актуальной бесконечности, трансфинитного и абсолютного и ряд других.

В 20 в. философские дискуссии вокруг проблем бесконечности соотносятся с теорией множеств и проблемой оснований математики. Таковы, напр., феноменологический подход к проблемам теории множеств у О. Беккера (*Becker O.* Mathematische Existenz. Halle, 1927); интерпретация проблем теории множеств как выражения классического конфликта между аристотелевским концептуализмом и платонистской традицией в математике у Л. Брюнсвика (*Brunschvicq L.* Les étapes de la philosophie mathématique. P., 1922); рассмотрение канторовской иерархии бесконечного на фоне концепции всеединства у Б. П. Вышеславцева (*Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. М., 1994).

БЕСКОНЕЧНОСТЬ В МАТЕМАТИКЕ И ЛОГИКЕ. Использование актуальной бесконечности в математике настойчиво стремятся легализовать со 2-й пол. 19 в. В этом процессе большую роль сыграли труды Б. Больцано, К. Вейерштрасса, Р. Дедекинда и в особенности Г. Кантора. В их работах было систематизировано употребление понятия бесконечности в европейской традиции, выделены его основные аспекты и была предложена (Кантором) беспрецедентно дерзкая конструкция «шкалы бесконечностей», ведущая от самых простых типов бесконечности до бесконечности в Боге. Несмотря на то что конструкции Кантора, ставшие основанием всей современной математики, привели к перманентному кризису этого основания, продолжавшемуся весь 20 в., теория множеств представляется зрелым плодом взаимодействия центральных философских тем европейской культурной традиции. Трагические коллизии мысли, связанные с историей т. н. парадоксов теории множеств, представляют собой своеобразное раскрытие и саморазоблачение тех титанических импульсов, которые сыграли существенную роль в становлении новоевропейской науки и цивилизации в 15—17 вв.

ТЕОРИЯ МНОЖЕСТВ КАНТОРА. Кантор развил определенную технику оперирования с актуально бесконечными множествами и построил определенный аналог понятия количества для бесконечных множеств. Основой этой техники служит понятие взаимно-однозначного соответствия между элементами двух множеств. Говорят, что элементы двух множеств можно поставить во взаимно-однозначное соответствие, если каждому элементу первого множества можно поставить в соответствие элемент второго множества, разным — разные, и при этом каждый элемент второго множества будет соответствовать какому-то элементу первого. Про такие множества говорят, что они эквивалентны, что они имеют одинаковую мощность, или одинаковое кардинальное число. Если же можно доказать, что элементы множества А можно поставить во взаимно-однозначное соответствие с элементами подмножества B^1 множества В, а элементы множества В нельзя поставить во взаимнооднозначное соответствие с элементами А, то тогда говорят, что мощность множества В больше мощности множества А. Эти определения применимы и к конечным множествам. В этом случае мощность представляет собой аналог конечных чисел. Но бесконечные множества имеют в этом смысле парадоксальные свойства. Бесконечное множество оказывается эквивалентным своей части, напр. так, как это происходит в т. н. «парадоксе Галилея»:

1, 2, 3, 4, ..., n, ...
↑ ↑ ↑ ↑ ↑
2, 4, 6, 8, ..., 2n, ...

Эти парадоксы были известны давно, и именно они, в частности, служили препятствием для рассмотрения актуально бесконечных множеств. То, что здесь просто сказывается специфика актуально бесконечного, объяснял в «Парадоксах бесконечного» Больцано. Дедекинд считал это свойство актуально бесконечных множеств характеристическим.

Кантор развивает арифметику кардинальных чисел. Суммой двух кардинальных чисел является мощность объединения соответствующих им множеств, произведением — мощность т. н. множества-произведения двух данных множеств и т. д. Важнейшим оказывается переход от данного множества к множеству-степени, т. е., по определению, к множеству всех подмножеств исходного множества. Кантор доказывает основополагающую для его теории теорему: мощность множества-степени больше мощности исходного множества. Если мощность исходного множества записать через a, то в соответствии с арифметикой кардинальных чисел мощность множества-степени будет 2^a, и мы имеем, следовательно, $2^a > a$.

Значит, переходя от некоторого бесконечного множества, напр, от множества всех натуральных чисел, имеющего мощность $\aleph_0$ (обозначение Кантора), к множеству всех подмножеств этого множества, к множеству всех подмножеств этого нового множества и т. д., мы будем получать ряд множеств все более возрастающей мощности. Есть ли какой-то предел этому возрастанию? Ответить на этот вопрос можно, только введя в рассмотрение некоторые дополнительные понятия.

Оперировать с бесконечными множествами, лишенными всякой дополнительной структуры, вообще говоря, невозможно. Поэтому Кантор ввел в рассмотрение упорядоченные множества, т.е. множества, для любых двух элементов которых определено отношение «больше» > (или «меньше» <). Это отношение должно быть транзитивным: из $a<b$ и $b<c$ следует: $a<c$. Собственно, наиболее продуктивным для теории множеств является еще более узкий класс множеств: вполне упорядоченные множества. Так называются упорядоченные множества, у которых каждое подмножество имеет наименьший элемент. Вполне упорядоченные множества легко сравнивать между собой: они отображаются одно на часть другого с сохранением порядка. Символы вполне упорядоченных множеств, или ординальные (порядковые) числа, также образуют вполне упорядоченное множество, и для них также можно определить арифметические действия: сложение (вычитание), умножение, возведение в степень. Ординальные числа играют для бесконечных множеств роль порядковых чисел, кардинальные — роль количественных. Множество (бесконечное) определенной мощности можно вполне упорядочить бесконечным числом способов, каждому из которых будет соответствовать свое ординальное число. Тем самым каждому кардиналу (Кантор ввел для обозначения кардиналов «алефы» — первую букву еврейского алфавита с индексами) $\aleph_a$ будет соответствовать бесконечно много ординалов:

0 1 2 ... ω_0, ω_0+1 ... ω ... ω_2 ... ω_n ... ω_{ω_0} ... Ω (ординалы)
0 1 2 ... $\aleph_0$ ... $\aleph_1$ ... $\aleph_2$ ... $\aleph_n$ ... X_{ω_0} ... τ («тау»-кардиналы)

Согласно теоремам теории множеств любой «отрезок» шкалы Ω. ординальных чисел, сам как множество вполне упорядоченное, будет иметь больший ординал, чем все заключенные в этом отрезке. Отсюда вытекает, что невозможно рассматривать все Ω как множество, т. к. в противном случае Ω имело бы своим ординалом β, которое больше всех ординалов в Ω, но поскольку последнее содержит все ординалы, т.е. и β, то было бы: $\beta > \beta$ (парадокс Бурали—Форти, 1897). Кантор стремился обойти этот парадокс введением (с 1880-х гг.) понятия консистентности. Не любая множественность (Vielheit) есть множество (Menge). Множественность называется консистентной, или множеством, если ее можно рассматривать, как законченное целое. Если же допущение «совместного бытия» всех элементов множественности ведет к противоречию, то множественность оказывается неконсистентной, и ее, собственно, нельзя рассматривать в теории множеств. Такими неконсистентными множествами оказываются, в частности, Ω — множество всех ординальных чисел и τ («тау») — множество всех кардиналов («алефов»). Тем самым мы опять возвращаемся к бесконечности как к процессу. Как пишет математик 20 в. П. Вопенка: «Теория множеств, усилия которой были направлены на актуализацию потенциальной бесконечности, оказалась неспособной потенциальность устранить, а только смогла переместить ее в более высокую сферу» (*Вопенка П.* Математика в альтернативной теории множеств. — «Новое в зарубежной науке. Математика», 1983, № 31, с. 124.) Это не смущало, однако, самого Кантора. Он считал, что шкала «алефов» поднимается до бесконечности самого Бога и поэтому то, что последняя оказывается математически невыразимой, было для него само собой разумеющимся: «Я никогда не исходил из какого-либо «Genus supremum» актуальной бесконечности. Совсем наоборот, я строго доказал абсолютное несуществование «Genus supremum» для актуальной бесконечности. То, что превосходит все бесконечное и трансфинитное, не есть «Genus»; это есть единственное, в высшей степени индивидуальное единство, в которое включено все, которое включает «Абсолютное», непостижимое для человеческого понимания. Это есть «Actus Purissimus», которое многими называется Богом» (*Meschkowski H.* Zwei unveroffentlichte Briefe Georg Cantors. — «Der Mathematikuntemcht», 1971, № 4, S. 30-34).

ПАРАДОКСЫ И ТРУДНОСТИ ТЕОРИИ МНОЖЕСТВ. С 90-х гг. 19 в. начинается широкое обсуждение парадоксов теории множеств. Кроме парадокса Бурали — Форти существует парадокс Рассела, вскрывающий сложную логическую природу понятия бесконечного множества. Анализируя канторовскую теорему о множестве-степени, Рассел выделил понятие «множества, которое не является элементом самого себя». Напр., множество всех множеств не будет таковым, а множество натуральных чисел — будет. Однако в отношении множества всех множеств, не являющихся элементами самого себя, мы уже не можем решить, будет ли оно обладать свойством не являться своим элементом или нет. Оба ответа ведут к противоречию. Подобные размышления привели Рассела к выделению предикативных и непредикативных свойств множеств, и построению т. н. теории типов, которую он развивал совместно с Уайтхедом. Можно привести также формулировку парадокса Банаха — Тарского, который хотя и не относится непосредственно к теории множеств, но характеризует ту математику, которая вытекает из этой теории. Парадокс формулируется так: можно разбить шар на конечное число частей, которые можно переставить так, что получатся два шара такого же размера, как и исходный шар.

Теория множеств оказалась естественным языком для решения стоявшей веками задачи арифметизации континуума. Во 2-й пол. 19 в. было предложено несколько арифметических конструкций действительных чисел (К. Вейерштрасс, Р. Дедекинд, Г. Кантор). Мощность получающихся числовых моделей континуума оказывалась равна $2^{\aleph_0}$. Кантор предположил, что $2^{\aleph_0}=\aleph_1$, где $\aleph_1$ — наименьшая из мощностей, больших $\aleph_0$ — мощности множества натуральных чисел: {1,2,3,...}. Это утверждение и называется континуум-гипотезой. Но несмотря на пламенную веру Кантора в истинность этого результата, ни ему, ни последующим математикам не удалось доказать этого факта. Более того, в 1963 П. Коэн доказал, что континуум-гипотеза независима от системы аксиом теории множеств Цермело — Френкеля. Другими словами, континуум-гипотеза не может быть ни доказана, ни опровергнута в теории, опирающейся на эту систему аксиом. Философский смысл этих результатов в том, что если мощность континуума равна какому-то «алефу», (не обязательно № 1, т.е. обобщенная континуум-гипотеза), то континуум «конструируется из точек». Сам же Коэн считал, что континуум-гипотеза скорее всего не верна, что континуум «рассматривается как невероятно большое множество, которое дано нам какой-то смелой новой аксиомой и к которому нельзя приблизиться путем какого бы то ни было постепенного процесса построения» (*Коэн П.* Теория множеств и континуум-гипотеза. М., 1969, с. 282).

Другой классической проблемой теории множеств является аксиома выбора. Она формулируется следующим образом: дано некоторое, вообще говоря, бесконечное множество множеств. Существует функция, ставящая в соответствие каждому множеству один его элемент (выбирающая из каждого множества по элементу). Несмотря на простоту формулировки аксиомы выбора, трудно представить, как бы можно было ее доказать. В то же время от этой аксиомы зависит большое множество теорем анализа, а в самой теории множеств — доказательство фундаментальной теоремы Цермело о возможности сравнения мощностей различных множеств. Благодаря работам Геделя (1939) и Коэна (1963) было установлено, что аксиома выбора независима от корпуса других аксиом теории множеств Цермело — Френкеля. Вместо аксиомы выбора были предложены альтернативные аксиомы, напр. аксиома детерминированности. При изменении аксиом теории множеств, естественно, меняется и характер математики, построенной на базе этой теории множеств.

ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ МНОЖЕСТВ. В соответствии с пониманием святых отцов христианский Бог-Троица непостижим в своей сущности, но познается в откровении в своих энергиях. Энергии открывают человеку имена Божии, которые характеризуют Его в отношении к миру. Эти имена — Всемогущий, Всеблагой, Всевидящий и т. п. — характеризуют бесконечную мощь божественных проявлений, рядом с которой все аналогичные тварные

свойства оказываются, вообще говоря, конечными. В пантеистических системах божественным оказывается сам мир; различие между трансцендентной сущностью и энергиями игнорируется, и сам мир наделяется бесконечными характеристиками. Так, напр., у Спинозы протяженность и длительность как атрибуты божественной субстанции природы будут бесконечны. Создатель теории множеств Кантор пытался дать и богословское применение своим конструкциям, с актуальной бесконечностью (Кантор вообще считал теорию множеств относящейся столько же к метафизике, сколько и к математике). Он различал три типа бесконечного: бесконечное в Боге («в уме Бога») — Абсолютное, в тварном мире — Трансфинитное, в уме человека — трансфинитные числа (ординалы). Несмотря на то что в канторовской философии математики критерием научности служила лишь логическая непротиворечивость, для оправдания теории множеств, Кантор нуждался в доказательствах существования трансфинитного (бесконечного в мире). Это не только служило бы опровержению аристотелевской догмы, но и явилось опорой для его программы развертывания новых подходов в физике и химии на основе теории множеств. Кантор пытался толковать известное место из Книги Премудрости Соломона, XI, ст. 21: «Ты все расположил мерою, числом и весом» — как подтверждение существования трансфинитного в мире. «Здесь не стоит in numero finite», — писал Кантор (*Meschkowski H.* Aus den Briefbuchem Georg Cantor,— «Archive for History of Exact Sciences», 1965, v. 2, N 6, p. 503—519). Кантор также пытался доказать существование трансфинитного в мире как более подобающего бесконечному и всемогущему Богу. Это вызвало справедливую критику католических теологов, обвинявших Кантора в наклонности к пантеизму.

Лит.: Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1. М., 1989; *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. — *Николай Кузанский.* Соч. в 2 т., т. 1. М., 1979; *Бруно Дж.* О бесконечности, вселенной и мирах.—В кн.: *Он же.* Диалоги. М., 1949; *Лейбниц Г. В.* Соч. в 4 т., т. 1. М., 1982; *Декарт Р.* Первоначала философии. — *Он же.* Соч. в 2 т., т. 1. М., 1989; *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении.— *Он же.* Соч. в 3 т., т. 1. М., 1985; *Кант И.* Критика чистого разума. — *Он же.* Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964; *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики, т. 1. М., 1970; *Больцано Б.* Парадоксы бесконечного. Одесса, 1911; *Флоренский П. А.* Соч. в 4 т., т. 1. М., 1994; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки, т. 1—2. М., 1980—87; *Кантор Г.* Труды по теории множеств. М., 1985; *Дедекинд Р.* Непрерывность и иррациональные числа. Одесса, 1923; *Гедель К.* Совместимость аксиомы выбора и обобщенной континуум-гипотезы с аксиомами теории множеств. — «Успехи математических наук», 1948, № 1; *Френкель А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М., 1966; *Коэн П.* Теория множеств и континуум-гипотеза. М., 1969; *Dauben J. W.* Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite. Cambr.-L., 1979.

Б. Н. Катасонов

БЕСКОНЕЧНОЗНАЧИМАЯ ЛОГИКА – см. ***Многозначные логики.***

БЕССМЕРТИЕ — вера в нескончаемость человеческого существа, особенно ***души*** человека. Эта вера образует ядро мифов и религий. Истоками идеи бессмертия были убеждения в божественном происхождении души, ее простоте, материальности и неразрушимости. Понимание бессмертия различно в разных философских дискурсах. Из них можно вычленить четыре типа, в рамках которых представлены совершенно различные трактовки бессмертия: 1) эйдетический, связывающий бессмертие с приобщением к миру вечных идей, 2) христианский, исходящий из смертности человека как единства тела и души и связывающий бессмертие с Воскресением и причастием к благодати Св. Духа, 3) натуралистический, подчеркивающий бренность человеческой природы и бессмертие ее первоначал (мигрирующих атомов, «зародышевой плазмы», генетического кода и пр.), 4) социокультурный, усматривающий в бессмертии — сохранение достижений личности в памяти человечества. Эти типы философского дискурса о смерти и бессмертии обусловливают и различные типы духовных практик в частности похоронных обрядов, ритуалов, призванных обеспечить загробную жизнь. В религиозных верованиях индусов и египтян существовала идея переселения душ (см. ***Метемпсихоз***). В античной культуре идея бессмертия души возникает у орфиков (Диоген Лаэртский 1, 24) и пифагорейцев, отстаивавших идею «вечного возвращения» (там же, VIII, 14). Бессмертна душа, по Алкмеону (см.: *Аристотель.* О душе, 1 2, 405 а 30). Согласно Платону, душа как первоначало жизни непорождаема и бессмертна («Федр», 245, 246 а, «Государство» X 608 d, 611 а) и родственна вечным идеям («Федон», 62). Трактовка Платоном судьбы души после смерти и ее возрождения на земле связана с орфико-пифагорейским учением о переселении душ. У Аристотеля душа есть форма тела и неотделима от него, бессмертием обладает лишь разумная часть души («О душе», III 5, 430 а 20). Для него неприемлема мысль о перевоплощении душ, поскольку каждое тело имеет свою собственную душу. Для Эпикура все живое смертно, бессмертны лишь атомы, из которых они состоят. Стоики (напр., Зенон) считают, что только разум бессмертен. Для Хрисиппа лишь мировая душа, составляющая часть души человека, обладает бессмертием (Диоген Лаэртский, VII 156). Бессмертна душа, по Цицерону («Тускуланские беседы», 1 27, 66). Эпиктет и Марк Аврелий отрицали индивидуальное бессмертие. О бессмертии духа говорили Филон Александрийский, Плотин. Против идеи бессмертия выступал Лукреций («О природе вещей», III, 410). Согласно античному мировоззрению, бессмертие означало «божественность». Поэтому для античной мысли бессмертие души тождественно ее вечности и божественности, причастности миру идей: лишь то, что не имеет начала, бессмертно. Смерть для греков — освобождение от телесности и возвращение в мир духа. Христианство связано с новым пониманием смертности человека, вытекающим из представления о сотворении мира Богом (в т. ч. и человека). Хотя душа и сотворена Богом бессмертной, она из-за грехопадения оказывается смертной и лишь по благодати Божией станет бессмертной. Для христианина смерть — катастрофа, «возмездие за грех» (Рим 6:23), следствие грехопадения, нарушения взаимоотношений с Богом и отделения души от тела. Если в античной философии бессмертие понимается как пребывание в вечности — в вечном мире эйдосов, то в христианской философии бессмертие — это пребывание во времени, жизнь преображенной души и преображенной плоти, лишенной тления и косности. Христианская идея ***апокатастасиса*** предполагает восстановление каждого человека в полноте всей его природы, приведение всей твари к совершенству и нетлению. Поэтому, как заметил Г. Флоровскй, «христиане, будучи христианами, не должны верить

философским теориям бессмертия. Они должны верить во Всеобщее Воскресение. Человек — тварь. Самым своим существованием он обязан Богу. Человеческое бытие не необходимо. Оно — милость Божия. Но Бог сотворил человека для бытия, то есть для вечности. Достичь же вечности и обрести ее можно только в единении с Богом» (*Флоровский Г.* Догмат и история. М., 1998, с. 254). Христианство как религия спасения души и преображения ее плоти, как вера в Воскресение принципиальным образом отличается как от космотеизма греков, так и от натурализма Нового времени.

Один из первых христиан-апологетов, Иустин, считал, что Бог есть жизнь, а душа как нечто тварное лишь может иметь жизнь, дух. Татиан подчеркивал, что душа смертна, но может и не умирать (Oratio ad Graecos, 13). Согласно Иринею Лионскому, душа пребывает столько, сколько Богу угодно. Климент Александрийский говорит о том, что лишь божественная благодать делает душу бессмертной. Бессмертие души как дар Божий отстаивали Тертуллиан (De an. 41), Григорий Нисский (De creat. hom. 27), Ориген («О началах» II, 8), Лактанций (Inst. V 18). Августин, согласно которому душа причастна вечным истинам («О количестве души», гл. XIII—XIV), подчеркивал, что бессмертие души не абсолютно и ее можно назвать смертной. В противовес платонизму он говорил о «смерти души» и «смерти тела», о смерти всего человека («О Граде Божьем», XIII, 12), о двух смертях: «первая смерть изгоняет против воли душу из тела; смерть вторая против воли будет держать душу в теле» (там же, XXI, 3). Бессмертие понимается им как преображение, когда «самая субстанция получит такие свойства, которые через удивительное изменение окажутся соответствующими телам бессмертным», обновится к лучшему даже плоть (там же, XX, 16). О бессмертии духовной части души учили Маймонид, Ибн Сина, Ибн Рушд (Аверроэс). Аверроисты считали, что бессмертием обладает только всеобщий ум-интеллект.

Мыслители эпохи Возрождения, тяготея к космотеизму античности, стремились возродить античное понимание смерти и бессмертия. Некоторые из них (напр., Помпонацци) отрицали бессмертие души, другие, особенно тяготевшие к неоплатонизму (Фичино, Агриппа, Николай Кузанский, Д. Бруно), учили о бессмертии души, приобщенной к мировой душе. Среди мыслителей Нового времени также не было единодушия в трактовке бессмертия души. Для Спинозы «человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее остается нечто вечное» («Этика», V, теорема 23). Бессмертие души отстаивали Декарт и Гассенди. Лейбниц полагал, что все живые существа смертны, лишь личность, обладающая совестью и рефлексией, обладает индивидуальным бессмертием («Теодицея», 1, 89). Натуралистическую трактовку природы, в т. ч. и природы человека, дали мыслители Просвещения 18 в., которые отстаивали идею бренности человека и бессмертие его природных первоначал. Вольтер называл идею бессмертия химерой (Метафизический трактат. — *Вольтер.* Соч. М., 1988, с. 257). Юм, обсуждая метафизические, моральные и физические аргументы при доказательстве смертности души, отрицал ее бессмертие (О бессмертии души. — *Юм Д.* Соч., т. 2. М., 1985, с. 798-806). Дидро связывал бессмертие с продолжением жизни в памяти других поколений. Гёте, выступая против смещения религиозного и философского понимания бессмертия, подчеркивал: «Для меня убежденность в вечной жизни вытекает из понятия деятельности» (*Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте. Ереван, 1988, с. 272). Для Канта бессмертие души не может быть доказано логически и является постулатом практического разума. Согласно Фихте, Я обладает бессмертием, поскольку жизнь человека принадлежит вечной жизни. По Гегелю, дух вечен и бессмертен. Э. Гартман относил бессмертие к метафизическому субъекту, а не к эмпирическому Я. Ницше называл идею бессмертия личности великой ложью. Натуралистическое понимание бессмертия развивали материалисты — от Фейербаха до Бюхнера и Геккеля, которые связывали бессмертие с сохранением материи. Позитивисты — от Конта до Маха — объясняли возможное бессмертие культурными достижениями, которые сохраняются в памяти человечества. Этот же подход характерен и для М. де Унамуно, который, говоря о «голоде на бессмертие», связывал идею бессмертия с жаждой «обессмертить свои имя и славу», «пережить себя в памяти других людей и будущих поколений» («О трагическом чувстве жизни». М., 1997, с. 69). Для марксистов бессмертие — или иллюзия, или сохранение в памяти будущих поколений. Между этими двумя позициями — позицией нигилистического отношения к любым дискурсам о смерти и о бессмертии и позицией, трактующей бессмертие как вклад личности в социокультурное наследие человечества, — марксистская мысль и колеблется. Такого рода подход к проблеме бессмертия, который можно назвать социокультурным, поскольку даже в оценке смертности и бессмертия человека он исходит из ориентации на социальное, на оценку вклада личности в культурное наследие, на бессмертие в памяти человечества, присущ не только марксизму, но и многим философским течениям 20 в. Все эти четыре варианта философских дискурсов о смерти и бессмертии сосуществуют и в наст. время, показывая воочию всю сложность современной культуры и многообразие мировоззренческих ориентации личности.

Лит.: *Ламонт К.* Иллюзия бессмертия. М., 1961; *Флоровский Г. В.* Догмат и история. М., 1998; *Sulmond S. D. F.* The Christian doctrine of immortability. L., 1895; *Royce J.* The Idea of Immortability. N.Y., 1900; *Keyserling H.* Unsterblichkeit. B., 1907; *Schok H.* Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem. B., 1922.

А. П. Огурцов

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ — неосознаваемое, нерефлексивное, спонтанное. В обыденном понимании бессознательное обычно связывается с тем, что выше сознания (над- или сверх-сознание, интуиция, духовность) или ниже сознания (под-сознание, с которым имеют дело иногда художники, но чаще — врачи). В философии признание бессознательного заведомо исключало мысль о тождестве психики и сознания (Декарт, интроспекционисты). Бессознательное в философии имело разные обличья и разные имена: это самостоятельная непостижимая сущность бытия (мистики, романтики); аффекты и смутные идеи (Спиноза); незаметные восприятия (Лейбниц); порождающее начало, творящее мир (Шеллинг); принцип свободной деятельности человека (Фихте); воля, лежащая в основе мира (Шопенгауэр), духовное начало вселенной, опирающееся на панпсихизм или всеобщую способность к ощущению (Э. фон Гартман); воля к власти (Ницше), интуитивные идеи и восприятия (Бергсон) и др. Все эти подходы, как

правило, тяготели либо к онтологическому, либо к психическому бессознательному.

Открытие бессознательного как объекта научного исследования (Фрейд) было результатом многих усилий. Вопрос о бессознательном так или иначе вставал у немецких естествоиспытателей (Г. Фехнер, Г. Гельмгольц) и психологов (Т. Липпс). Во Франции П. Жане изучал неосознаваемые явления психики, придавая сексуальности важное значение в возникновении неврозов, однако специфика бессознательного не была им выявлена: подсознательное (subconscient) для Жане — это ослабленное сознание. Французский социолог Г. Лебон видел в «коллективном бессознательном» расовую подоснову всех человеческих проявлений и особенно массовых действий, грозящих социальными потрясениями.

Отныне требовалось заявить о бессознательном в перспективе, свободной как от иррациональной метафизики и мистики, так и от естественно-научного натурализма, придав бессознательному статус самостоятельного научного предмета на фоне господствовавших на рубеже веков медицинских, физиологических, психологических подходов. Это и сделал ***З. Фрейд***, выделив в идее бессознательного ее антропологические измерения и связав смысловые моменты бессознательного с тем, что есть в нем типического, повторяющегося, доступного причинным объяснениям. В своем подходе к бессознательному Фрейд осознанно противостоит и своим коллегам-естествоиспытателям, и обеим группам философов: тем, что мыслили бессознательное в отрыве от человека, гипостазируя мистическое бессознательное, и тем, что мыслили человека и его психику в отрыве от бессознательного, отождествляя сознание с психикой. Новые параметры работы с бессознательным задала изобретенная Фрейдом дисциплина — психоанализ: его целью является одновременно и лечение больного, и изучение его бессознательного.

Итак, если до Фрейда бессознательное мыслилось либо как остаток, или осадок, сознания, либо как оторванный от субъекта безличный и анонимный принцип, то для Фрейда бессознательное есть особый тип знания, который присутствует в субъекте независимо от его осознания и без его ведома. Фрейдовская идея бессознательного фиксирует «отрыв знания от истины», отрыв субъекта от самого себя, его внутреннюю расколотость. Это и есть главная интервенция Фрейда в философские поля. И этот раскол оказывается едва ли более мощным ударом, чем открытия Коперника и Дарвина: человек теряет власть над космосом, над миром живого, а в конце концов и над своей собственной душой. Он может быть принужден думать и делать то, чего ему не хотелось бы думать и делать. Это — радикальная децентрация человеческого мира по отношению к самому себе.

Сначала Фрейд опирался в своей работе с бессознательным на естественно-научную медицину того времени; этапами этой работы были поиск причин болезни (травма, вызванная внешним событием), изучение следствий (нарушения работы психического аппарата, блокировка потоков энергии), лечение (обеспечение необходимых психофизических разрядок). Фрейд верил в возможность отыскать точные соответствия между нейрофизиологическими и психическими процессами, находящими конечное выражение в симптомах больного. В своей лечебной практике Фрейд пытался заставить пациента вспомнить травматические события, а затем осмыслить их и вследствие этого излечиться. Однако гипноз не был надежной опорой лечения, и это заставляло искать новые пути. Они вели к работе со словом, к выговариванию (пациент) и выслушиванию (врач). Использование терапевтической роли слова, рассказа (talking cure) — это собственно и есть психоанализ (и в этом уравнивании осознания и изменения Фрейд выступал как наследник Просвещения). Одновременно с этим менялись не только ее приемы, но и задачи исследования и лечения. Реальные события либо недоступны, либо несущественны; страдания больного обусловлены не объективными фактами, а их субъективными истолкованиями, представлениями, фантазиями. И потому естественнонаучные схемы объяснения с поиском причин все более уступают место учету психодинамических факторов — конфликта побуждений, защит, сопротивлений.

Идея конфликтности человеческой психики стала фундаментом концепции. Само возникновение бессознательного обусловлено психическим механизмом вытеснения неприятных, стыдных переживаний: они не могут всплыть на поверхность сознания, и эта зажатость проявляет себя болезненными симптомами — оговорками, ошибочными действиями, повторяющимися снами и др. Большая часть вытесненных впечатлений имеет, по Фрейду, сексуальную природу. Бессознательное состоит из «представителей» или репрезентаторов влечений (сами по себе влечения в бессознательном не даны), находящихся где-то на границе между психикой и соматикой. Бессознательные представления записаны в психике особыми знаками, которые складываются в целые сценарии. Бессознательное отличается особой подвижностью энергетических нагрузок, способных смещаться и сгущаться, безразличием к степеням реальности событий, отсутствием времени, способности к отрицанию, чувствительности к противоречиям. Это, однако, не значит, что в бессознательном нет вообще никакой логики: например, в нем нет линейного времени, но есть время акцентуаций и интенсивностей, нет отбора элементов, но есть их соположение и сбережение и проч. По Фрейду, бессознательное — это универсальный феномен человеческой психики, построенной как сложная многоуровневая система. Бессознательное у Фрейда фиксируется в рамках двух схем работы психики. В первом случае (в рамках «первой топики») бессознательное (в принципе неосознаваемое и не вербализуемое) противопоставляется сознанию и предсознанию (потенциально вербализуемому и осознаваемому). Во втором случае (в рамках «второй топики» начиная с 1920-х гг.) бессознательное предстает прежде всего не как предмет или же место, но как атрибут, и относится уже не к какой-то одной определенной инстанции (или субстанции), но к трем различным уровням психической организации — Я, Оно и Сверх-Я. При этом Оно — это наследник архаических влечений, сексуальных и агрессивных; Сверх-Я — носитель усвоенных семейных и социальных запретов, порождающих чувство страха, вины, долга; Я — посредник и координатор между обоими этими давлениями, стремящийся воплотить в жизнь «принцип реальности». Бессознательное есть и в Я, и тем более в Сверх-Я, но главным носителем бессознательного выступает Оно.

Строя обоснование своего терапевтического и исследовательского подхода к индивиду, Фрейд опирался на общепринятый в науке того времени тезис о параллелизме онто-

генеза и филогенеза, развития индивида и развития рода. При неразвитости современных Фрейду наук — таких, как антропология или лингвистика, — это толкало его к мифу. Аналогом семейных отношений, основанных на Эдиповом треугольнике (соперничество детей с родителями противоположного пола, сложная механика принятия детьми своего места в семье и своей социально-половой роли), стала гипотеза доисторического «убийства праотца», фиксирующая рождение запретов и механизмы последующего обмена женщинами, создающая закон и социальные нормы индивидуального поведения. Подобные расширения и обобщения размывали даже ту ограниченную степень надежности, которую давали Фрейду психиатрические факты.

Фрейд до конца оставался практикующим врачом и в конечном счете видел все социальные процессы через призму индивидуального страдания. В послефрейдовском развитии психоанализа внимание смещалось, с одной стороны, на до-индивидуальный уровень (раннее детство, отношения матери и младенца, важная роль аффективных контактов для последующего развития индивида), а с другой стороны, на сверх-индивидуальный уровень (учет культурных и социальных интересов, мотивов, побуждений, представлений; это могут быть групповые, корпоративные, классовые, массовые и проч. бессознательные механизмы). Вследствие отказа от пансексуальности на смену субстанционалистскому, вещному бессознательному приходит бессознательное как структура отношений (социальных, межличностных). Внимание сдвигалось с конфликта сознания и бессознательного на формирование личности (последнее более свойственно американскому и немецкому психоанализу, нежели французскому, в котором главенствует образ трагической расщепленности индивида и отвергаются адаптивные трактовки работы с бессознательным).

Эта смена подходов к бессознательному ярко видна в истории психоанализа при переходе от классического фрейдизма к неофрейдизму и постфрейдизму. Так, если у Фрейда имелась определенная биологизирующая тенденция в понимании бессознательного, то уже у его ученика К.Г. Юнга определяющим становится культурологическая картина бессознательного, опирающаяся на универсальные типы психики и соотношения между ними, а у А. Адлера преобладает социальная трактовка бессознательного. В дальнейшей истории психоанализа определились два главных подхода к бессознательному — социологический и лингвистический. Так, американские неофрейдисты (Хорни, Салливан, Фромм), отказавшись от «пансексуализма» Фрейда, но учитывая его классификацию типов характера в зависимости от индивидуальной «судьбы влечений», построили образы социальных характеров в социальных обстоятельствах. При этом, подчеркивает Фромм, фрейдисты видят индивидуальное бессознательное и слепы к социальному бессознательному, а марксисты, наоборот, видят бессознательное в социальном поведении, но не видят и не признают его в индивиде. Американские и английские школы психоанализа различались акцентами на тех или иных инстанциях психики, объединенных во фрейдовских схемах. Одни предпочитали укреплять Сверх-Я за счет Оно и в поддержку Я (Анна Фрейд), другие, напротив, — развивать Я, приглушая требования Сверх-Я (Мелани Кляйн) и учитывая при этом, что Я — не постоянная величина, но результат идентификаций с другими людьми (Эго-психология), а стало быть, его функция — не обеспечение удовольствий, а построение полноценных эмоциональных отношений (Уинникот). Соответственно выбранным акцентам менялись и представления о выбираемых стратегиях психоанализа.

Лингвистический вариант прочтения бессознательного, наиболее характерный для различных школ современного французского психоанализа, был представлен прежде всего ***Ж. Лаканом*** (1901—81). Здесь трактовка бессознательного дальше всего отошла от фрейдовского субстанциализма в представлении о бессознательном. Несмотря на лозунг «возврата к Фрейду», лакановские представления о структуре психики и о роли бессознательного были существенно иными, нежели у Фрейда. Лакановское бессознательное «структурировано как язык», а то, что оно нам говорит, слышится как «речь Другого» (не привязанные ни к каким содержаниям материальные формы (означающие), динамика которых создает саму возможность языкового структурирования психики). Лакановские инстанции психики («реальное», «воображаемое» и «символическое») примерно соответствуют фрейдовским инстанциям (Оно —Я — Сверх-Я). При этом «реальное» фактически никак не представлено в психике (оно не может иметь даже вида фрейдовской «психической реальности»), «воображаемое» оказывается центрирующим началом всех субъективных иллюзий, а «символическое» — заданной культурой инстанцией прерывности, отсутствия языка как закона. Правда, у позднего Лакана намечается обратный сдвиг: от символического — к воображаемому и даже реальному, и это в общем соответствует постструктуралистскому стремлению к отказу от языка и порядка.

Лакановские представления о бессознательном подверглись критике в «антипсихиатрическом» движении (достаточно сильном в США, Италии, отчасти Франции). Для него семейные эдиповские структуры — репрессивны, структурированное бессознательное — тоталитарно, а Эдип — это «ошейник», сдерживающий творческие проявления человека. Значит, нужен переход от бессознательного как упорядоченной структуры к бессознательному как неупорядоченной динамике. Если для мыслителей структуралистской ориентации (и прежде всего для Леви-Стросса) бессознательное функционирование объекта (например, системы родства и брачных обменов) было одним из главных условий его объективного постижения, а само бессознательное понималось как совокупность означающих систем, господствующих в данном обществе, то постструктурализм подменил «символически действенное», законосообразное бессознательное становлением аморфных интенсивностей. В «Анти-Эдипе» Делеза и Гваттари (1972) кочевание машинного «тела без органов» (образ А. Арто) основано на бессодержательных и непредсказуемых преобразованиях энергий. Постструктуралистский акцент в трактовке бессознательного сдвигался с гносеологии на эстетику и политику, где роль дословесных эмоций и аффектов была выше, чем роль слова и мысли.

Вследствие этого внимания к дословесному и внесловесному «постклассический», современный этап изучения бессознательного подталкивает исследователей в сторону «до-классического» дофрейдовского его этапа, в результате чего обнаруживаются сходства между допсихоаналитическими подходами к бессознательным аффектам, к тому, что

в самом психоанализе не укладывалось в словесные формы (М. Борш-Якобсен (в американской транслитерации — Борч-Джекобсен), Ф. Рустан, И. Стенгерс, Л. Шерток, М. Шнейдер).

Если от психоаналитических картин бессознательного вновь обратиться к его изображениям в философии, мы опять столкнемся с той парадоксальностью познания бессознательного, которую Фрейд сумел отодвинуть на задний план и даже, казалось, преодолеть построением психоанализа. Как найти такое место для познания бессознательного, которое было бы и вне его (позволяя тем самым надеяться на объективность), и внутри его (чтобы не быть ему чуждым)? В самом деле, если сознание осуществляет отбор и чего-то в себя не допускает, значит, оно уже имеет дело не с бессознательным, а с чем-то другим. А если бессознательное что-то из себя выталкивает, значит, оно уже способно распознавать и в широком смысле слова — осознавать. По сути, эта сложность была лишь экспериментально ограничена, но не преодолена в психоанализе. Если бессознательное все равно господствует в человеческой психике и поведении, то зачем пытаться «поставить сознание на место бессознательного» (или, как говорил Фрейд, «Я на место Оно»)? Фрейд верил в победу воли и сознания над инстинктами и влечениями. Ему не хотелось видеть, что «конечный анализ» уходит в бесконечность: вторичные рационализации редко преодолевают бессознательное, но часто усиливают защиты, выстраиваемые против него субъектом.

В силу неистребимости подобных парадоксов современная западная философия — преимущественно философия сознания, а также философия языка — отторгала послефрейдовское, т.е. уже явно тематизированное, понятие бессознательного. Однако, не будучи философским, это понятие побуждало философию к отклику и в конечном счете воздействовало на самые разные формы философствования. Главные русла современной западной философии — экзистенциалистско-антропологическое и позитивистско-аналитические — отторгали бессознательное на разных основаниях. Насколько совместимо экзистенциалистское мышление (Ясперс, Хайдеггер, Сартр) с психоанализом — вопрос до сих пор спорный. Экзистенциализм приемлет в лучшем случае бессознательное описательное, но не приемлет схемы причинного объяснения бессознательного, сексуальный детерминизм, обусловливающий судьбу человека его прошлым. С точки зрения «экзистенциального психоанализа» (Сартр) вся психика сознательна, однако при этом многое в сознании нерефлексивно и не столь уж отличается от бессознательного. Феноменология отрицает «бессознательное сознание», подрывающее саму ее опору в «непосредственных данностях сознания»; однако и в раннем учении Гуссерля об интенциональности, и в позднем его учении о жизненном мире есть элементы, которые можно изучать и с точки зрения бессознательного.

Представители различных форм позитивистской философии не занимались разработкой проблемы бессознательного, но высказывали свое отношение к психоаналитическому познанию. Так, Витгенштейн резко критиковал абсурдные спекуляции и фантастические псевдообъяснения во фрейдовской трактовке сновидений и других бессознательных явлений, а Поппер, пройдя через увлечение индивидуальной психологией Адлера, установил, что психоанализ недоступен фальсификации, а потому является не наукой, а мифом. В целом же с точки зрения критико-рефлексивных установок позитивистской философии науки психоаналитическое познание бессознательного е является ни экспериментальной наукой, ни наукой наблюдения; в нем нет ни правил сравнения между конкурирующими объяснениями, ни интерсубъективно значимых критериев (при смене анализа меняется и схема объяснения); это либо пара-недо-наука, либо просто ненаучное знание. В науках о духе гипотетико-дедуктивный мир не работает, а исследование смысловых связей вместо причинных не может быть научным.

Ближе к психоаналитическим подходам находится философская антропология (М. Шелер, А. Гелен, Х. Плесснер, Э. Ротхакер), в которой глубинные бессознательные процессы, лежащие в основе внутреннего мира человека, спроецированы на общество и культуру. Для франкфуртцев второго поколения (Ю. Хабермас) психоаналитическая работа с бессознательным важна как дополнение к освободительному проекту критики общества, будучи одной из форм исправления недостатков человеческой коммуникации. Акцент на коммуникации делает и А. Лоренцер в своей «глубинной герменевтике»; для него бессознательное — это «комплекс жизненных проектов», а его содержание — фигуры социального взаимодействия, запечатленные в «одушевленном теле». Анализ бессознательного органично включается в концепции синтетического типа (П. Рикер), где опосредуются крайности «чистой» феноменологии и «чистой» аналитической философии. Для П. Рикера критика фрейдовских понятий (и прежде всего понятия бессознательного) — это путь к новому пониманию сознания; при этом анализ процедур интерпретации оказывается связующим звеном между психоанализом (как герменевтикой культуры) и феноменологией.

В последние десятилетия новые подходы к бессознательному складываются на стыке различных дисциплин — в социальной психологии (сопоставительное межкультурное изучение социальных представлений), лингвистике (механизмы двуязычия и многоязычия, своеобразие отношения к родному языку), антропологии (воображаемые «ядра власти» в экономической антропологии М. Годелье), этнопсихиатрии (аналоги эдиповских структур на материале первобытных обществ) и проч. Профессиональные философы, которые являются одновременно практикующими психоаналитиками, делают попытки описать, учитывая работу бессознательного, некоторые построения классической западной философии (например, М. Давид-Менар читает «Критику чистого разума» сквозь призму идей Сведенборга, влиявших на Канта). Актуальны вопросы, связанные с ролью аффектов в познании, например: «эпистемофилическое влечение» (бессознательный генезис познавательного интереса как такового); работа мысли в травматических ситуациях, связанных с символической кастрацией (лишением чего-то жизненно важного); построение идеалов как компенсаторный механизм психики, руководящий мыслью и поведением (М. Бертран); аффективные компоненты психических действий и состояний (признание реальности события, отказ, вера, согласие и пр.), во многом определяющих собственно познавательные процессы (М. Шнейдер), и др.

В России о Фрейде знали чуть ли не с кон. 19 в., а психоаналитическая теория и практика начали развиваться раньше, чем в ныне ведущих странах психоанализа (Франции и

США. Сразу после революции психоанализ в России воспринимался как средство раскрепощения бессознательного, а тем самым — расцвета личности и производственного подъема. Изменение идейно-политической и экономической конъюнктуры на рубеже 1920-х и 1930-х гг. упразднило этот запрос: личный порыв плохо совмещался с пятилетками. Много споров велось о том, насколько идея бессознательного и принципы психоанализа совместимы с марксизмом, но насаждение единомыслия и единовластия в 1930-х гг. прекратило эти споры. Однако, если историк психоанализа в России вынужден перескакивать от сер. 1930-х гг. прямо к кон. 1980-х гг., когда началась републикация Фрейда и оживление психоанализа на российской почве, то применительно к изучению проблемы бессознательного такой перескок был бы неправомерен: нечто важное делалось и в промежутке.

Инициатором изучения самой темы бессознательного в советской науке послевоенного периода был Ф. В. Бассин. Уже на Всесоюзном совещании по философским вопросам высшей нервной деятельности и психологии (1962), где впервые после знаменитой Павловской сессии наметился отход от догматических интерпретаций рефлекторной теории, Бассин показал значение проблемы бессознательного. Основой ее изучения в СССР были, помимо естественнонаучных подходов к высшей нервной деятельности, теория установки грузинского психолога Д. Н. Узнадзе, обобщения данных современных наук — таких, как лингвистика, кибернетика, нейрофизиология, психология. Каждая из этих наук изучала свой срез в проблеме бессознательного; наиболее исследованным был психологический аспект проблемы (А. Н. Леонтьев, А. Г. Спиркин, М. Г. Ярошевский и др.). Бессознательное не входило в набор категорий марксизма и потому его изучение никогда не поощрялось. Однако интерес к этой проблеме выживал в рамках других, институционально более приемлемых исследований по таким темам, как сознание и познание, научное и художественное творчество, структура личности, смысл и направленность педагогических воздействий, порождение речи, переработка информации и др. Усилиями группы энтузиастов во главе с Бассиным (в нее входили грузинские психологи, сторонники теории установки — А. Шерозия и А. С. Прангишвили, а также французский психиатр Леон Шерток) в октябре 1979 в Тбилиси был организован международный симпозиум «Бессознательное: природа, функции, методы исследования», многотомные труды которого в течение десяти лет (1979—89) были наиболее надежным источником знаний о бессознательном для советского читателя. Этот конгресс уже был свидетельством реабилитации проблемы бессознательного в советской науке, но еще не был реабилитацией психоанализа, который стал вновь проникать в Россию только с 1989. Этот этап принес свободу психоаналитических практик и институций — в той мере, в какой они возможны в современной России, но пока не дал ощутимых результатов в области познания бессознательного.

Ист.: *Фрейд З.* Введение в психоанализ: лекции. М., 1989; *Он же.* Избранное. М, 1989; *Он же.* Очерки по психологии сексуальности. Рига, 1990; *Он же.* Психология бессознательного. М., 1990; *Он же.* Психоаналитические этюды. Минск, 1991; *Он же.* Толкование сновидений. Киев, 1991; *Он же.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991, Т. 1, 2; *Он же.* О клиническом психоанализе. М, 1991; *Он же.* Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992; *Он же.* По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992; *Он же.* Избранное. Ростов н/Д., 1998; *Зигмунд Фрейд.* Психоанализ и русская мысль. М., 1994; *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995; *Он же.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997; *Он же.* Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953—1954). М., 1998; *Лоренцер А.* Археология психоанализа. М., 1996; *Московичи С.* Век толп. М., 1996; *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996; *Фромм Э.* Миссия Зигмунда Фрейда. М., 1996; *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991; Психоанализ и науки о человеке. М., 1995; *Ricoeur P.* De l'interpretation. Essai sur Freud. P., 1965; *Idem.* Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique. P., 1969; *Roustang F.* Un destin si funeste. P., 1976; *Idem.* Elle ne le lâche plus. P., 1980; *Mendel J.* La societé n'est pas une famille. De la psychanalyse à la sociopsychanalyse. P., 1992.

Лит.: Бессознательное, ред. Н. О. Лосского и Э. Л. Радлова. СПб., 1914; Бессознательное: природа, функции, методы исследования, т. I, II, III. Тбилиси, 1978; т. IV. М., 1985; *Автономова И. С.* Концепции бессознательного: эпистемологический статус. — «ФН», 1985, № 5; *Она же.* К спорам о научности психоанализа. —«ВФ», 1991, № 4; *Бассин Ф. В.* Проблема бессознательного. О неосознаваемых формах высшей нервной деятельности. М., 1968; *Бочоришвили А. Т.* Проблема бессознательного в психологии. Тбилиси, 1961; *Клеман К., Брюно П., Сэв Л.* Марксистская критика психоанализа. М., 1976; *Куттер П.* Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов. СПб., 1997; *Лапланш Ж., Понталис Ж. Б.* Словарь по психоанализу. М, 1996; *Левчук Л. Т.* Психоанализ: от бессознательного к «усталости сознания». Киев, 1989; *Лейбин В. М.* Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977; *Он же.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М., 1990; *Овчаренко В. И.* Психоаналитический глоссарий. Минск, 1994; *Попова И. Г.* Французский постфрейдизм: критический анализ. М., 1986; *Руткевич А. М.* От Фрейда к Хайдеггеру. М., 1985; *Он же.* Психоанализ. Курс лекций. М., 1997; *Узнадзе Д. Н.* Психологические исследования. М., 1966; *Чхартишвили Ш. Н.* Проблема бессознательного в советской психологии. Тбилиси, 1966; *Шерозия А. Е.* К проблеме сознания и бессознательного психического. Опыт исследования на основе данных психологии установки. Т. 1. Тбилиси, 1969, т. 2. Тбилиси, 1973; *Шерток Л., Соссюр Ф. де.* Рождение психоаналитика: от Месмера до Фрейда. М., 1991; *Эткинд А.* Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб., 1993; *Amado Levy-Valensi E.* La nature de la pensee inconsciente. P., 1978; *Bertrand M., Doray B.* Psychanalyse et sciences sociales. P., 1989; *Bonnet G.* Les voies d'accès de l'inconscient. P., 1987; *Borch-Jacobsen.* Le lien affectif. P., 1991; Cent ans après. P., 1998; *Chiland C.* Homo psychanalyticus. P., 1990; *Descombes V.* L'inconscient malgre lui. P., 1977; *David-Menard M.* La folie dans la raison pure. Kant lecteurde Swedenborg. P., 1990; *Eadem.* Les constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophic P., 1997; *Dor J.* L'a-scientificite de la psychanalyse, t. I, II. P., 1988; *Doray B., Rennes J.-M.* (dir.). Carrefours: sciences sociales: le moment moscovite. P., 1995; *Dupuy J.-P.* La panique. P., 1991; *Ellenberger H. F.* The discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. N.Y., 1969; *Julien Ph.* Le retour à Freud de Jacques Lacan. P., 1990; Lacan avec les philosophes. P., 1991; Le moment cartesien de la psychanalyse. Lacan, Descartes, le sujet, E. Porge, A. Soulez (dir.). P., 1996; *Nadal J.* L'eveil du rêve. Psychanalyse des sources inconscientes de la violence. P., 1985; Die Philosophen und Freud. Wien — Münch., 1988; La psychanalyse une science? P., 1989; Psychoanalysis and existential Philosophy. N.Y., 1962; *Roudinesco E.* La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. T. 1—2. P., 1986; *Salloway F. J.* Freud, Biologist of the Mind. Beyond the psychanalytic Legend. N.Y., 1979; *Whyte L.* The Unconscious before Freud. N.Y., 1960.

Н. С. Автономова

БЕТ (Beth) Эверт Виллем (17 июля 1908, Алмело, Нидерланды — 12 апреля 1964, Амстердам) — нидерландский философ и логик, ученик Брауэра. В 1933—45 — преподаватель

Утрехтского университета; с 1946 — профессор логики Амстердамского университета, с 1952 — директор Института философии точных наук в Амстердаме. Испытал влияние логического эмпиризма, особенно работ ***Карнапа*** по логике и основаниям математики, однако не принял исходные установки ***неопозитивизма***. В основе общей философской позиции Бета лежит тезис о необходимости синтеза логики, оснований математики, истории точных наук и психологии мышления. Резко выступал против идеализма и считал, что современная философия в целом и философия математики в частности развиваются в направлении к реализму. Под реализмом Бет понимал концепцию, утверждающую, что человек в процессе своего опыта вступает в контакт с различными сферами реальности, несводимыми друг к другу, однако связанными между собой, дополняющими друг друга, причем эта связь фиксируется с помощью онтологических допущений, проверяемых на основе имеющихся теорий. По мнению Бета, формальный анализ дедуктивной структуры математических теорий является основой философии математики. Вместе с тем в математике важную роль играет математическая и логическая интуиция, которую необходимо исследовать с помощью рациональных методов. Бет разработал развернутую концепцию объекта математики: на первом уровне в качестве такового выступает мир человеческого опыта, на втором — структура мира в той мере, в какой она явно выражается в математическом языке, и, наконец, на третьем уровне — бесконечность. Рассматривая соотношение логики и психологии, Бет считал эти дисциплины автономными и взаимно дополняющими друг друга. Он выступал против любых вариантов психологизма в логике (и математике) и логицизма — в психологии. В книге «Математическая эпистемология и философия» (Mathematical Epistemology and Philosophy. Dordrecht, 1966) авторы (Бет и ***Пиаже***), несмотря на разногласия по многим вопросам, сформулировали общую программу междисциплинарного подхода к эпистемологии, основанную на переходе от исследования «психологического субъекта», центрированного вокруг собственного внутреннего мира сознания, к «эпистемологическому субъекту», когнитивные структуры которого производны от наиболее общих механизмов координации действий субъектов. При этом генетическое исследование мышления должно быть органически связано с использованием историко-критического метода. Бет внес значительный вклад в развитие современной логики. Он разработал метод ***семантических таблиц***, обобщающий табличную процедуру оценки обозначимости формул классической пропорциональной логики на ***логику предикатов*** (первого порядка): построил семантику ***интуиционистской логики***, использующую концепцию ***возможных миров*** (оказавшую влияние на работы Крипке). Важным результатом Бета явилась доказанная им в 1953 теорема, которая завершила построение классической теории полной определимости и стимулировала дальнейшие исследования по теории определимости в формализованных системах (Л. Свенониус, М. Маккей, Д. Куекер и др.).

Соч.: Метод семантических таблиц. — В кн.: Математическая теория логического вывода. М., 1967; Les fondements logiques des mathématiques. P.—Louvain, 1955; L'existence en mathématique. P., 1956; La crise de la raison et la logique. P.—Louvain, 1957; Formal Methods. An Introduction to Symbolic Logic. Dordrecht, 1962; Mathematical Thought. Dordrecht, 1965; Moderne Logica. Assen, 1966.

Лит.: *Staal J.F.* E. W. Beth. — «Dialectica», v. 19, 1965; *Beth E. W.* Memorial Colloquium. Dordrecht, 1967.

В. Н. Садовский

БЕТА ТАБЛИЦЫ – см. ***Семантические таблицы***.

БЕТТИ (Betti) Эмилио (20 августа 1890, Камерино, Италия — 11 августа 1968, Каморчьяно) — итальянский юрист, историк и философ, один из ведущих теоретиков ***герменевтики***. Получил юридическое и филологическое образование, преподавал историю права и философию права в ряде итальянских университетов (с 1947 — в Римском университете). В 1955 основал Институт теории интерпретации. Автор около 200 работ по истории права и различным правовым вопросам.

Бетти выдвинул оригинальную концепцию герменевтики как общей теории интерпретации. Широкую известность получила его работа «Герменевтика как общая методика наук о духе» (Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, t. 1—2. Tüb., 1962), в которой наряду с изложением собственной позиции содержится резкая критика «философской герменевтики» Х.-Г. Гадамера и Р. Бультмана. По мнению Бетти, эти концепции, ориентированные на «Бытие и время» М. Хайдеггера, имеют дело исключительно с субъективной стороной понимания. Герменевтика является не прикладной онтологией, но методологией истолкования текстов и других выражений человеческого духа, постичь которые необходимо в их имманентной логике, независимой от субъективности интерпретатора. Хотя Бетти критикует Ф. Шлейермахера и В. Дильтея за психологизацию герменевтики, в целом он следует за ними (а также В. фон Гумбольдтом), полагая, что герменевтика решает традиционную эпистемологическую проблему «наукодухе» — познания другой субъективности по оставленным ею в истории объективациям. Бытие правовых норм или любых других проявлений духа людей прошлых эпох не растворяется в языке, а интерпретатор должен выявлять не экзистенциальные структуры собственного «предпонимания», но мысли и деяния других людей во всей их инаковости и чуждости для нашей субъективности. Опираясь на теорию познания Н. Гартмана и на идущую от Дж. Вико традицию, Бетти ставит вопрос об особенностях предмета и метода «наук о духе», имеющих дело с различными «формами репрезентации».

В работе «Общая теория интерпретации» (Teoria generale della interpretazione. Milano, 1955) Бетти различает четыре «момента» теории и практики герменевтики: филологический, критический, психологический и технико-морфологический. Они выступают и как стадии в процессе интерпретации, где завершающий, технико-морфологический момент предстает как реконструкция «объективно-духовного мира» согласно собственным законам его формирования, т.е. мы приходим к полному пониманию культурного контекста и ценностей автора произведения. Бетти различает также три типа герменевтики, соответствующие возможным типам интерпретации: 1) «распознающая интерпретация» (interpretzione ricognitiva), решающая исключительно когнитивные задачи, напр., полного понимания научного, философского, художественного текста; 2) «репродуктивная интерпретация» (interpretazione riproduttiva), стремящаяся воспроизвести

и передать переживания, опыт другого (музыкальная, театральная и т. п. интерпретации); 3) «нормативная интерпретация» (interpretazione normativa), целью которой является направление мышления и поведения (юридическая, моральная, религиозная интерпретация).

На базе указанных четырех моментов интерпретации и трех ее типов Бетти формулирует четыре «фундаментальных герменевтических канона»: 1) автономности или имманентности объекта; 2) тотальности или когерентности; 3) актуальности интендируемого; 4) адекватности интендируемого, или корреспонденции. Эти четыре канона следует рассматривать в их взаимной связи. Первый задает общую направленность интерпретации: объектом герменевтики являются исторические проявления человеческого духа, которые нужно постичь во всей их инаковости (alterita), независимости от нашего к ним эмоционального или познавательного отношения. Значения тех или иных объективаций нам нужно открыть, не подменяя их своими собственными. Второй канон включает в себя все традиционные для герменевтики процедуры (отношение целого и части, сравнительный анализ и т. д.). Третий канон напоминает учения Хайдеггера и Гадамера о «предпонимании»: исходным пунктом интерпретации является актуальная ситуация интерпретатора, но для Бетти задачей историка является критический анализ собственной перспективы для устранения возможных привнесений в исследуемое им прошлое. Четвертый канон ориентирует на максимальную открытость мыслям и чувствам людей других эпох и культур, на «конгениальность» понимания. Подобное познается подобным, и познающий прошлое должен обладать соответствующей широтой горизонта.

Процесс интерпретации для Бетти является триадичным — он всегда включает в себя три термина: интерпретирующего субъекта, форму репрезентации, посредством которой до нас дошли объективации прошлого, автора интерпретируемого творения. Два субъекта общаются через эпохи не сами по себе, но с помощью различных посредников. Задачей интерпретатора являются «переживание заново» (Nacherleben) и реконструкция опыта другого, но филологическая интерпретация и психологическое «вчувствование» Дильтея представляют собой лишь частные моменты герменевтики. Подход Бетти к проблеме понимания в значительной мере определяется его исследованиями в области истории права. Действовавшие в прошлом законы, равно как и многие другие объективации человеческого духа, закрыты для эмпатии, их понимание не требует постижения душевных движений тех, кто эти законы писал. Критикуя «философскую герменевтику» за субъективизм и релятивизм, Бетти подчеркивает, что древние законы могут не иметь ни малейшего отношения к нашей исторической ситуации, но все же они вполне познаваемы во всей их чуждости нашей юридической практике и частной жизни. Целью «наук о духе» является объективное историческое познание, реконструкция прошлой жизни, а не пристальный интерес к собственной экзистенциальной ситуации.

Соч.: Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre.— Festschrift für E. Rabel, II. Tub., 1954.

А М. Руткевич

БЕХТЕРЕВ Владимир Михайлович [20 января (1 февраля) 1857, с. Сорали Вятской губ. — 24 декабря 1927, Москва] — русский невропатолог, физиолог, психиатр, психолог. Окончил Петербургскую медико-хирургическую академию (1878). В 1881 защитил диссертацию на степень доктора медицины. С 1885 заведующий кафедрой психиатрии Казанского университета, где создал первую в России психофизиологическую лабораторию. В 1893—1913 профессор Петербургской военно-медицинской академии; с 1897 — Женской медицинской академии. С 1908 директор созданного им в Петербурге Психоневрологического института (1909). В 1918 возглавил созданный также по его инициативе Институт по изучению мозга и психической деятельности. Основатель и редактор журналов «Неврологический вестник», «Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии» и др. Развивая различные отрасли экспериментальной психологии, стремился сблизить психологическую науку с нейрофизиологией. Сознание представлял как целостное явление, связывающее все психические переживания человека, особо выделяя в нем способность к самопознанию, предвидению результатов совершаемых индивидом действий и регулированию его поведения. Личность человека исследовал на основе комплексного изучения структуры и функций мозга физиологическими, анатомическими и психологическими методами. На основе объективных методов исследования поведения человека, которое понимал как совокупность врожденных и индивидуально приобретенных «сочетательных рефлексов», и в противовес субъективной психологии стремился построить естественно-научное психологическое учение, названное им рефлексологией. Рефлексология понималась им как особая комплексная наука о человеке и обществе, долженствующая заменить психологию. Пытался с позиций рефлекторной теории решать и вопросы социального характера.

Соч.: Основы учения о функциях мозга, т. 1—7. СПб., 1903—07; Психика и жизнь. СПб., 1904; Объективная психология, в. 1—3. СПб., 1907—10; Общие основы рефлексологии человека. М.—Л., 1928; Автобиография. М., 1928; Избр. произв. Статьи и доклады. М., 1954.

Лит.: *Бальдыш Г. М.* Бехтерев в Петербурге — Ленинграде. Л., 1979; *Никифоров А.* Бехтерев. М, 1986.

Н. М. Северикова

БЁМЕ Якоб (Jakob Böhme, Jacob Boeme) (1575, Альтзейденберг, близ Гёрлица — 17 ноября 1624, Гёрлиц) — немецкий мистик, мыслитель и философ. Сын крестьянина, отличавшийся слабым здоровьем, Бёме получил лишь скудное образование первых классов начальной школы, в юности пас скот, был учеником сапожника, затем мастером и владельцем сапожной лавки в Гёрлице, впоследствии сменил ремесленничество на (малодоходную) торговлю. Был примерным семьянином и отцом четырех детей.

Присущие Бёме черты визионерства и харизматического лидерства (при большой скромности и душевной мягкости) в соединении с его религиозной неортодоксальностью вызвали гонения на него со стороны церкви, но в то же время привлекли к нему в последние годы жизни немало образованных, в т. ч. знатных сторонников, давших ему почетный титул Philosophus Teutonicus. Через них сочинения и идеи Бёме становятся известными и находят множество приверженцев во всех протестантских странах (особенно в Голландии и Англии). Его учение находит глубокий отклик в немецкой религиозной философии кон. 18 — нач. 19 в. (пиетисты, Гердер, Гёте,

Баадер, Фр. Шлегель и др. романтики, Гегель, Шеллинг).

Основные произведения: «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» (1612, рус. пер. 1914), «О троякой жизни человека» (1619—20), «О вочеловечении Иисуса Христа» (1620), «De signature rerum» (1621—22), «О выборе по благодати» (1623), «Mysterium magnum» (1623). Кроме этого Бёме принадлежат 11 теоретических и 11 практических (религиозно-наставительных) трактатов, 8 полемически-апологетических сочинений и 79 писем («посланий»), часть которых считается самостоятельными трактатами. При жизни был издан только сборник «Путь ко Христу» (1624). В 1628—78 вышло в свет ок. 50 изданий различных его произведений. Собр. соч.: 1682, 1715, 1730—31 (3-е, лучшее, переиздано в 1955—61), 1831—47.

В мышлении Бёме религиозные и философские идеи неразрывно слиты с мифопоэтическими образами, и в этом он близок традициям неоплатонизма, гностицизма, алхимии, герметизма, немецкой средневековой мистики, импульсы которой он воспринял (Мейстер Экхарт). Свойственный ему символизм затруднял рациональное истолкование его учения (поскольку у Бёме «нет метода и порядка в изложении своих мыслей, то очень трудно дать представление о его философии». — *Гегель.* Соч., т. XI. Л.—М., 1935, с. 230). Будучи автодидактом, Бёме не признавал иных источников познания, кроме текста Библии и собственной души; в его текстах трудно обнаружить скрытые цитаты, распознаются лишь влияния Парацельса, у которого Бёме заимствовал отдельные термины (напр., «сигнатуры»), а общепринятые в ту эпоху алхимические и даже оккультистские термины (как и терминология мистики) получают у него оригинальный смысл.

Основной мотив «богомудрия» Бёме — желание очистить исказившуюся, по его мнению, традицию и на этой основе установить вечный религиозный мир в обществе, а отдельным людям дать образец «истинного христианского процесса» (т. е. духовной практики), ведущего к спасению. Бёме расходится с господствующей традицией в вопросе о предопределении и природе зла: он недвусмысленно решает его в пользу свободы как Бога, так и человека, а зло понимает как необходимый момент свободы Бога. Центральная идея Бёме — самооткровение Бога, которое он мыслит как универсальную бытийную модель и основные модусы которого выражает терминами «в себе», «вне (из) себя» и «для себя». Бог в себе есть, по Бёме, вечное Ничто, «безоснова» (или «беспричина», Ungrund), трансцендентное благо и свобода, «чистая Божественность», вечное Единое, безначальная воля, имеющая объектом лишь себя самое. В качестве таковой она — «вечное око» и одновременно «зерцало Бога», т.е. абсолютное и самодостаточное самосознание Бога. В силу своей неограниченной свободы эта воля и вечно пребывает в Ничто, и является «волей к нечто», т.е. к самооткровению, которое начинается с «самовмещения» «беспричинной воли» (Отца как лица Троицы) в себе самой как причине и сущности себя самой. Т. о., Отец вечно рождает совечного себе Сына («вечное Слово», «Сердце»). Для дальнейшего откровения воля должна «выйти из себя», и это «исхождение» Бёме называет Св. Духом, а его результат — самообозримостью Бога, Премудростью, «произнесенным Словом», в котором единый Бог открывает себя в качестве Троицы. В процессе самооткровения как «вечной игры» Бога воля с необходимостью порождает «противоволю» как принцип движения духа вне чистой Божественности. Первый этап этого движения — «вечная природа», мир чистых сущностей, где взаимосложение воли и противоволи приводит к «сжатию», порождающему «огненную молнию», два аспекта которой (огонь и свет) образуют соответственно «царство мрака» (1-й принцип) и «царство радости» (2-й принцип). В последнем Слово становится «оформленным». Результат взаимодействия двух «принципов» — материальная природа (3-й принцип) и человек. Бытие бесконечно многих сущностей, обусловленное оформлением Слова, Бёме называет «имагинацией» (т. е. «вхождением в образ»), а ее восприятие человеком в аспекте множественности — «фантазией» (наваждением). Символическое самораскрытие Слова совершается не механически, а свободно, а потому сопровождается злом (диаболом) как меональной репликой символа. Т. о., Бог в себе трансцендентен и самодостаточен, но он же, вечно разыгрывающий самооткровение, имманентен всему, что разыгрывает. Эта игра — речь Бога, разорванная паузами зла и мрака как собственным необходимым внутренним моментом, вблизи своего источника звучащая чисто и громко, а в наибольшем отдалении от него, на уровне материальной природы — глухо, тихо и искаженно. Однако в человеческом духе, освобожденном пришествием и подвигом Христа, заключена возможность обратного вхождения в царство вечно неомраченного духа и свободы. В трактовке «христианского процесса» Бёме следует мистической традиции: человек спасается, гася в себе «самоценность» и становясь чистым проводником Слова Божьего. Обращаясь внутрь себя посредством смирения и отрешенности, душа перестает быть лишь зеркалом Духа и обретает субстанциальное тождество с ним, а звучащее Слово, получая таким образом свое эхо, познает, до каких пределов оно дошло, и становится «для себя», символически оформляет себя. Путь восстановления изначальной целостности человека, нарушенной грехопадением, Бёме вслед за алхимиками видит еще и в достижении андрогинного единства изначального Адама (и Христа), ведущем к новому рождению человека как символического, причастного к вечности и свободного существа. «Утренняя заря» возрождения истинной религии, предвозвещающей «день Божий», и есть смысл той миссии, к которой Бёме чувствовал себя призванным.

Из многочисленных попыток усвоения идей Бёме наиболее плодотворными были в философии позднего Шеллинга и в «аналитической психологии» К. Г. Юнга.

Соч.: Sämtliche Schriften, hrsg. von A. Faust und W. E. Peuckert, Bd. 1—11. Stuttg., 1955—61; Die Urschriften, hrsg. von Werner Buddecke, Bd. 1—2. Stuttg., 1963 — 66; в рус. пер.: Аврора, или Утренняя заря в восхождении, пер. А. Петровского. М., 1914 (репринт: М.,1990).

Лит.: *Смирнов-Платонов Т. П.* Русские переводы Якоба Бёме.—«Библиографические записки», 1858, № 5, с. 129—137; *Peuckert W.-E.* Das Leben Jakob Böhmes. Jena, 1924; *Koyré A.* La philosophie de Jacob Boehme. P., 1929; *Berdjajew N.* Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit. —«Blätter für deutsche Philosophie» (B.), 1932, 6(3); *Benz E.* Der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme. Stuttg., 1937; *Wehr G.* Jakob Böhme in Selbszeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg, 1971; *Grunsky H.* Jacob Böhme. Stuttg., 1984.

Б. М. Бакусев

БЁРК (Burke) Эдмунд (12 января 1729, Дублин — 9 июля 1797, Биконсфилд) — британский политический философ

и эстетик, политический деятель и публицист. Ирландец по происхождению. В 1766—94 член Палаты общин (виг). В 1755 анонимно опубликовал пародию «Оправдание естественного общества...» (A Vindication of Natural Society...), направленную против проникнутых духом вольнодумства и религиозного скептицизма «Философских опытов» Г. Болингброка. Доводя идеи рационально-утопической критики государства, религии, права, нации, общественной иерархии до абсурда, пытался показать их бесплодность и разрушительность, однако двусмысленность в изображении Бёрком противоречий и нелепостей существующего общества заставила многих читателей вопреки желанию автора принять пародию как критику общественных установлении. Подлинной целью Бёрка было оправдание исконных традиций и социальных институтов (патриархальная семья, община, церковь, гильдия и др.), которые как проявления «естественного закона» «вырастают» в ходе естественного процесса (описываемого им в терминах биологии). Сторонник «мудрости» и незыблемости традиционных установлений, Бёрк рассматривал «право давности» как движущее начало органичного общественного устройства, образец которого он видел в английской конституции. Опираясь на традиционное толкование английского обычного права как охраняющего привилегии граждан от беззаконных посягательств властей, с одной стороны, и мятежников — с другой, Бёрк отстаивал принципы английской революции 1686—89, признавал за восставшими американскими колониями право на самозащиту и независимость и в то же время резко выступал против французских революционеров-якобинцев, в деятельности которых он усматривал попытку реализации абстрактных построений идеологии Просвещения. В памфлете «Размышления о революции во Франции...» (Reflections on the Revolution in France... 1790; рус. пер. 1993) он призывал к «контрреволюции», консолидации всех сил Европы в борьбе против якобинства. Ожесточенная полемика вокруг памфлета (ок. 40 «ответов» публицистов Бёрку, среди которых самый известный — Т. Пенна) вызвала поляризацию общественного мнения в Англии по отношению к Великой французской революции (и как следствие — раскол в 1791 партии вигов).

В своей эстетической концепции Бёрк опирался на идеи английской эстетики 18 в. В духе сенсуализма Локка единственным источником эстетических идей признавал чувства. В основе прекрасного лежит чувство наслаждения, в основе возвышенного — неудовольствие; встреча с возвышенным сталкивает человека с реальностью, порождает в нем ощущение ужаса и беспомощности перед лицом огромного, непостижимого и могущественного (т. е. божественного).

Влияние идей Бёрка было противоречивым: если либералы видели в нем защитника общественных свобод и свободной торговли, двухпартийной системы, права на самоопределение, то идеологи консерватизма опирались на его феодально-консервативную концепцию политической власти и критику Просвещения (Л. Бональд, Ж. де Местр, С. Колридж, Ф. Савиньи). Современные неоконсерваторы объявили Бёрка «пророком консерватизма».

Соч.: The Works, v. 1-12. Boston, 1894-99; The Speeches, v. 1-4. L., 1816; The Correspondence, v. 1-10. Cambr.-Chi., 1958—78; Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасной). М., 1979; Защита естественного общества. — В кн.: Эгалитаристские памфлеты в Англии середины 18 в. М, 1991, с. 41-110.

Лит.: *Трофимов П. С.* Возвышенное и прекрасное в эстетике Э. Бёрка. — В сб.: Из истории эстетической мысли нового времени. М., 1959; *Чудинов А. В.* Размышления англичан о Французской революции: Э. Берк, Дж. Макинтош, У. Годвин. М., 1996; *Morley J.* Burke. N.Y., 1884; *Kirk R.* The Conservative Mind from Burke to Santayana. Chi., 1953; *Parkin Ch.* The Moral Basis ol Burke's Political Thought. Cambr., 1956; *Fasel G.* E. Burke. Boston, 1983; *Nisbet R.* Conservatism: Dream and Reality, Milton Keynes, 1986.

А. М. Салмин

БЖОЗОВСКИЙ (Brzozowski) Станислав (28 июня 1878, Мазярня, Польша — 30 апреля 1911, Флоренция) — польский литературный критик, писатель и философ. В нач. 20 в. развивал идеи «философии практики», опираясь на идеи ***Вико***, ***Кроче***, ***Бергсона***, а также немецкой «философии жизни». Будучи участником революционного движения, склонялся к марксизму, но выступал против «натуралистической», «позитивистской» его интерпретации в трудах Энгельса, Плеханова и других теоретиков социал-демократии того времени (работа «Анти-Энгельс» в томе «Идеи», 1910). Как теоретик социализма опирался на труды Прудона и Сореля. В его философии культуры главную роль играют идеи творческой деятельности, практического преобразования природы человеком.

Соч.: Legenda Mlodei Polski. Studia o strukturze duszy kufturalnej. Lwow, 1910; Idee. Wstep do filozotii dojrzalosci dziejowej. Lwow, 1910.

Лит.: *Walicki A.* Stanislaw Brzozowski — drogi mysli. Warsz., 1977; *Mackiewicz W.* Brzozowski. Warsz., 1979.

А. М. Руткевич

БИБЛИЯ (от греч. βίβλια — «книга») — совокупность текстов различных эпох и авторов, принимаемая всеми христианскими вероисповеданиями как Священное Писание. Результат ведшейся когда-то сложной работы по отбору этих текстов принято называть каноном, а более или менее близкие по жанру, но не вошедшие в канон тексты — апокрифами. Первая часть Библии, состоящая в оригинале из текстов на древнесемитских языках (древнееврейском, отчасти арамейском) и обозначаемая у христиан как «Ветхий (т. е. Старый) Завет», за вычетом нескольких книг, принятых в православный и католический канон (хотя не включаемых в канон протестантскими конфессиями), является Священным Писанием также для ***иудаизма***, в среде приверженцев которого он обозначается еврейской аббревиатурой «Танак» по первым буквам слов «Тора» (torah), «Пророки» (nebijim) и «Писания» (ketubim). Вторая часть Библии, существующая как сумма греческих текстов и принимаемая только христианством, имеет обозначение «Новый Завет». Оба эти обозначения связаны с центральной идеей Библии —идеей «завета» (евр. breit, греч. διαθήκη, лат. testamentum), т.е. взаимного обещания верности, союза, который Бог заключает со своими избранниками: Ветхий Завет повествует о заключении такого союза с Авраамом и его потомками, о его обновлении при чудесном исходе евреев из Египта, о верности Бога этому избранному народу, причем у пророка Иеремии впервые употребляется словосочетание «новый завет», говорящее о более чистых и углубленных отношениях людей к Богу (31, 31—33: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, ...вложу закон Мой во внутренность их, и на сердцах их

напишу его»); тема Нового Завета — осуществление именно этого обетования для уверовавших во Христа иудеев и язычников. Таков изначальный смысловой контекст христианских (и, разумеется, неприемлемых для иудаизма) взаимосоотнесенных терминов «Ветхий Завет» и «Новый Завет».

С этой ключевой идеей «завета» связаны особенности понятийного языка Библии, напр., то обстоятельство, что евр. 'emunah, переводимое как «вера», означает прежде всего верность; в контексте Библии вера — это не столько мнение, образ мыслей, принятие определенных представлений в качестве истинных, сколько готовность хранить обязательства завету с Богом, из которых соответствующие им представления вытекают вторичным образом. Образец верности для Библии есть верность Самого Бога: «Бог верный хранит завет (Свой)» (Вт. 7, 9, ср. 2 Цар. 22, 33 и др.). В новозаветных текстах «свидетелем верным» именован Христос (Опер. 1, 5 и др.). Библейская семантика отчасти сохраняется в присущем — вслед за греческим и латинским — церковнославянскому языку обыкновении называть верующих «верными» («литургия верных» — та часть бого служения, на которой имеют право присутствовать только верующие и крещеные лица). Смысловой момент верности символически сближает «завет» с браком (который по-еврейски мог обозначаться тем же словом, см. Мал. 2, 14, где «законная жена твоя» Синодального перевода соответствует словам, буквально означающим «жена завета твоего»). Ветхозаветная пророческая литература описывает «завет» между Богом и Его народом как Его нерасторжимый брак с недостойной, но любимой женой (напр., Иез. 16). При описании реальности «завета» часты метафоры, взятые из сферы брачной любви (напр., Ис. 62, 5 обращается к Иерусалиму: «Как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой»). Только в этом контексте мыслима возможность понять такой специфический текст, как Песнь песней со всей ее любовно-лирической образностью в качестве символического изображения «завета»; такое понимание, принятое уже иудейскими книжниками, сделало возможным включение этой книги в канон Библии, а затем многочисленные мистические ее толкования, также и в христианской традиции, начиная уже со святоотеческих времен. «Жених» —традиционное обозначение Мессии-Христа (Мф. 9, 15; Мр. 2, 19; Лк. 5, 34), а брачный пир — эсхатологического свершения в конце времен (Мф. 25, 1—13 и др., ср. «брак Агнца» в Апокалипсисе, 19, 7); не случайно первое всенародное чудо Христа, знаменующее Его мессианское достоинство, сотворено на свадьбе (Ио. 2, 1—11).

Ветхий Завет (далее ВЗ) объединяет в себе тексты целого тысячелетия (12—1 вв. до н. э.). Он существует в двух версиях: т. н. масоретской (по наименованию еврейских ученых 1-го тысячелетия н. э.), как оригинальный еврейско-арамейский текст (с диакритическими знаками, плодом работы этих ученых), и как т. н. Септуагинта (лат. «Семьдесят», на традиционном языке русского православного богословия «Перевод 70 толковников») — греческий перевод, возникший в Александрии эллинистической эпохи (3—1 вв. до н. э.) и дополненный новыми текстами, отчасти переведенными на греческий, отчасти написанными по-гречески, порой и сюжетно связанными с недавними историческими событиями (как I и II Книги Маккавеев). Хотя Септуагинта возникла в иудейской среде еще до возникновения христианства, ее судьба оказалась тесно с ним связана; именно она легла в основу рецепции ВЗ у христиан греко-римского мира, а иудаизм позднее отказался от нее. Между версиями имеется некоторое количество расхождений, связанных с неизбежной вариативностью письменного предания в древние времена (тенденциозные мотивы для такой вариативности, связанные с борьбой религиозных течений, не могут быть полностью исключены, но их значения не надо преувеличивать, как неоднократно делалось с обеих сторон в межрелигиозной полемике).

Первая и центральная часть канона ВЗ — Пятикнижие (греч. Πεντάτευχος), или Тора (евр. torah, собственно «учение», в традиционной христианской передаче, имеющей древние корни, — «закон»). Ее открывает Книга Бытия (греч. Γένεσις— «происхождение, становление», евр. название, как и для последующих книг ВЗ, по первым словам— Berešit, т.е. «В начале»), имеющая форму т. н. мировой хроники: рассказ о сотворении мира, о грехопадении Адама, о разрастании человечества и его разделении на племена и народы подготовляет центральную тему избрания прародителя еврейского народа Авраама, распространившегося через его сына Исаака, его внука Иакова и через 12 сыновей Иакова (прародителей 12 «колен Израилевых») — на всех его потомков. Следующие книги повествуют об «исходе» народа Божия во главе с пророком Моисеем из рабства в Египте, увенчанном дарованием этому народу богоустановленного сакрального закона на горе Синай через Моисея, о скитаниях в пустыне и приходе в «землю обетованную» (Палестину); центральная тема — законодательство, простирающееся от основных религиозно-нравственных принципов (10 заповедей) до детальных ритуальных указаний и юридических норм. Важно, что для сознания, выразившегося в ВЗ, нет и не может быть никакой грани, принципиально разделяющей то и другое. За Пятикнижием следуют хроникальные книги, непосредственно продолжающие повествование — через завоевание Палестины и домонархическую пору власти т.н. «судей» (шофетов, ср. лингвистически родственный карфагенский термин «суффеты») к возникновению на рубеже 2-го и 1-го тысячелетий до н. э. Израильского царства, затем к его разделению на южное (Иудейское) и северное (Израильское) царства и к дальнейшим кризисам. Вместе с собственно пророческими текстами (Исайя, Иеремия, Иезекииль и т. н. малые пророки) эти книги составляют 2-ю часть масоретской версии ВЗ — «Пророки». Пророческая литература, расцветшая со 2-й половины 8 в. до н. э., ставит рядом с юридически-ритуалистической традицией интенсивную акцентировку нравственного принципа; так, у пророка Осии (8 в. до н. э.) Господь говорит: «милости хочу, а не жертвы» (6,6). Особое значение имеют пророчества о страданиях Праведника, отнесенные христианством к личности Христа, прежде всего вошедшие в 6 в. до н. э. в Книгу Исайи (т. н. Девтероисайя, т.е. «Второисайя») разделы 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—53, 12. Наконец, поэтические произведения разных жанров и т. н. «книги премудрости» — Псалтирь (религиозные гимны, по большей части связанные с храмовым богослужением), Кн. Притчей Соломоновых (дидактические афоризмы), Кн. Иова (исключительно острая постановка вопроса о смысле страдания), Песнь песней, Плач Иеремии (оплакивание гибели Иерусалима), Екклезиаст

(снова афоризмы, выражение далеко заходящего скепсиса), — а также Кн. Даниила (легенды о пророке, соединенные с пророчествами отчасти эсхатологического характера, 2,4—7, 28 на арамейском языке) соединены в масоретском разделе «Писания» с дальнейшими хроникальными книгами, к которым примыкает также Кн. Руфь, поскольку последняя фраза включает ее новеллистический сюжет в предысторию царской династии.

Новый Завет (далее НЗ) — это собрание текстов 2-й пол. 1 в. н. э., дополненное в нач. 2 в., на греческом языке (т. н. койнэ). Основу составляют тексты повествовательные: 4 Евангелия (греч. εὐαγγέλιον — «благовестив») — от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна (далее Мф, Мк, Лк и Ин) и примыкающие к Лк и сознательно продолжающие его Деяния апостолов (ср. посвящения одному и тому же лицу в начале того и другого текста). Предмет повествования в Евангелиях — жизнь, чудеса, учение, казнь (через обычнее в практике римских оккупантов Палестины распятие на кресте) и посмертное воскресение Иисуса Христа, а в Деяниях апостолов — первые шаги новорожденной христианской Церкви в Иерусалиме, начало проповеди христианства среди язычников и специально миссионерская деятельность апостола Павла. Первые 3 Евангелия объединены большим количеством общих эпизодов, в связи с чем их принято называть «синоптическими» (т. е. допускающими общий взгляд на их совокупность); особняком стоит Ин, не только отмеченное особенностями понятийного словаря, но и предполагающее иную хронологию событий и ставящее в центр такие эпизоды (напр., воскрешение Лазаря), которых вообще нет у т. н. синоптиков. То обстоятельство, что различные Евангелия имеют различный подбор излагаемых эпизодов, а также частные разноречия в их изложении, побуждало собрать евангельские повествования в единый сводный текст; это и было осуществлено в середине 2 в. Татианом, создателем т. н. Диатессарона (греческий музыкальный термин, означающий четвероякую гармонию). Но хотя Диатессарон был весьма популярен в раннехристианские времена, в особенности у различных «варваров» от сирийцев до германцев, в конце концов Церковь сделала смелый выбор в пользу 4 различных Евангелий. Уже их облик и круг интересов представляет контрасты. Так, для Мф характерно обращение прежде всего к иудейскому читателю (начиная с генеалогии Христа, возводимой к Аврааму и Давиду, и сопутствующих этой генеалогии нумерологических замечаний о троекратно повторенном числе 14 — числовом значении имени Давида, что в еврейском обиходе называлось «гематрией»), в связи с чем уместно вспомнить свидетельство раннехристианского автора Папия Иерапольского (1 — 2 вв.), утверждавшего, что Мф было первоначально написано на языке, который Папий называет «еврейским» и который во всяком случае был семитским (Eus. H. E. 3, 39, 3, ср. новейшую попытку уточнить это свидетельство: Свящ. *Л. Грилихес.* Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999). Мк имеет в виду жителя Римской империи, мало связанного с какой бы то ни было особой культурной традицией; Лк обращается к носителям эллинистической культуры, что сказывается уже в изящных литературных посвящениях и Евангелия, и Деяний апостолов некоему Феофилу; наконец, Ин предполагает круг читателей, объединенных интересом к мистике, язык которой имеет определенное сходство с мистикой ессейских кругов (характерно тяготение к дуальным антитезам «свет» — «мрак» и т. п.). Огромную литературу вызвал вопрос о зависимости одних синоптических Евангелий от других (т. н. синоптическая проблема). В мировой науке широко принята восходящая к 18 в. т. н. теория двух источников: она предполагает, что самое раннее из Евангелий — Мк, служивший основой для повествования Мф и Лк, что вторым общим источником послужило собрание речений Христа и повествовательных эпизодов, обозначаемое как Q (от нем. Quelle —«источник»). Наряду с этим продолжает иметь остающихся в меньшинстве, но вполне серьезных приверженцев т. н. гипотеза Гризбаха (1745—1812), утверждающая, напротив, зависимость Мк и от Мт, и от Лк. Много дискуссий вызывает структура Деяний апостолов. За всей этой начальной и самой важной, повествовательной частью НЗ следуют послания апостолов — поучительные в доктринальном и моральном смысле эпистолярные тексты, обращенные к христианским общинам или, реже, к отдельным лицам. Особое значение принадлежит корпусу 14 посланий, связываемых с именем апостола Павла. По крайней мере важнейшие среди них очевидным образом принадлежат этому первостепенному раннехристианскому мыслителю, предложившему первый опыт мыслительной систематизации христианского вероучения; они отличаются очень оригинальной стилистикой, изобилуют парадоксальными заострениями формулировок и неожиданными переходами от одной мысли к другой, что нередко затрудняет понимание. Внимание этих посланий к внутренним, так сказать экзистенциальным, противоречиям человеческого бытия сделали их особенно важным импульсом для западной духовности, начиная с ***Августина*** и включая ***Лютера*** и других инициаторов ***Реформации***. Заключительная книга НЗ — Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова: это эсхатологическое повествование о грядущих событиях последних времен, понятийный и образный язык которого предвосхищен поздней пророческой литературой ВЗ, а также послебиблейской апокалиптикой.

Хотя Библия вмещает тексты более чем за тысячелетие, ей присуще определенное содержательное единство. Составители канона, с умыслом располагая тексты таким образом, чтобы Библию открывали слова Кн. Бытия «В начале сотворил Бог небо и землю», а замыкали слова Апокалипсиса «Ей, гряди, Господи Иисусе», чтобы довести до читателя динамическое напряжение между началом и концом священной истории, только подчеркивали то, что присутствует в самих текстах. Для того, чтобы понять своеобразие Библии в сравнении с другими «священными книгами» человечества, полезно понять, чего в Библии нет или почти нет. Поскольку Бог един, отсутствуют мифологические сюжеты Его истории, которая включала бы взаимоотношения с другими божествами; единственный сюжет, и притом сквозной, — Его «завет» с людьми. Мы не встречаем мифологизирующего интереса к устройству множества миров, впечатляющей игры в нечеловечески огромные сроки, взрывающие всякую человеческую меру вещей, вроде «дней Брахмы» в индуизме (по 8 640 000 000 лет каждый!). Хотя из Библии пытались в пору Средневековья вычитывать космологию, и на заре Нового времени это даже приводило к конфликтам «разума» с «верой» (процесс Галилея), настоящая тема Библии — то, что на русском бого-

словском языке называется «священной историей», а в западной теологической терминологии — «историей спасения» (лат. historia salutis, нем. Heilsgeschichte): динамика событий жизни народа и жизней душ, в которой овеществляется тема «завета». Библия почти не описывает — как в буквальном смысле (если о Давиде сказано 1 Цар. 16, 12, что он был «белокур, с красивыми глазами», то это уже очень много, а о внешности Христа не сказано ничего), так и в смысле богословски-метафизическом: вера в Бога Библии основывается не на Его свойствах, атрибутах и т. д., но на Его делах, будь то избавление Израиля от рабства в Египте, будь то исцеления Христа, Его смерть и Его воскресение.

ПЕРЕВОДЫ БИБЛИИ. О Септуагинте см. выше. Еврейская культура создала в римскую эпоху традицию т. н. «таргумов», т.е. переводов ВЗ, подчас переводов, интерпретирующих на разговорный в эту эпоху арамейский язык. Особое значение принадлежит древним сирийским переводам Библии уже потому, что сирийцы были максимально близки среде палестинского еврейства в географическом, этнокультурном и, главное, языковом отношении, поскольку сирийский язык — не что иное, как северномесопотамский диалект того самого арамейского языка, который звучит уже в ВЗ и на котором разговаривали в Палестине во времена НЗ. Есть основания полагать, что в сирийских переводах НЗ, прежде всего в древней Пешитте, могли удержаться обороты речи говорившего по-арамейски Иисуса Христа (в этом смысле интересны случаи, когда мы встречаем игру слов, утраченную в греческом тексте, ср. *Black M.* An Aramaic Approach to Gospels and Acts, 3 ed. Oxf., 1969). Особую роль в истории европейской культуры сыграл латинский перевод, осуществленный в кон. 4 в. блаж. Иеронимом (ок. 342—420), изучившим для этого еврейский язык; из его соединения с некоторыми частями более старого перевода возникла т. н. Вульгата (собственно editio Vulgata — «общепринятое издание», термин восходит к официальному изданию Римской курии 1590), вплоть до 2 Ватиканского собора (1962—65) лежавшая в основе теологического и литургического творчества в ареале католицизма. Из древних переводов следует также отметить коптский, эфиопский, армянский, грузинский, а также готский (4 в.), осуществленный арианским епископом Ульфилой и дошедший частично. Когда практика перевода на народные языки оспаривалась в римских кругах, все более склонных придавать сакральное значение латыни, в сфере влияния византийской Церкви (в Моравии, затем в южнославянском регионе) возникает славянский перевод Библии, созданный братьями Кириллом (826—869) и Мефодием (ок. 815—885), «апостолами славян», и их учениками. Этот перевод, ориентированный на передачу сложного лексического и синтаксического строя греческого языка, вылепил из податливого языкового материала особый язык, который принято называть старославянским (а в его позднейшем, вплоть до наших дней, литургическом функционировании — церковнославянским).

На Западе предреформационная пора создает условия для новых переводов Библии на народные языки, порождаемые возрастающим желанием эмансипирующегося читателя без посредничества теологов самому разобраться, что именно на самом деле сказано в Писании. Переводческая деятельность, особенно активная к кон. 15 в. и часто вызывающая конфликты с католическими церковными инстанциями, увенчивается переводом ***Лютера***, завершенным к 1534 (перевод НЗ был издан уже в 1523); это очень яркое литературное явление, отмеченное большой энергией и народной выразительностью немецкого языка, сильно стимулировавшее дальнейшее развитие немецкой литературы. Если эта инициатива, хотя и вобравшая в себя опыт многих попыток перевода, тем не менее стоит под знаком личного таланта и темперамента переводчика, веками принятая в англиканском обиходе «Авторизованная версия» явилась успешным итогом долголетней работы, в которой участвовали члены яростно боровшихся между собой религиозных групп Англии. Ее универсальное воздействие на становление норм английского литературного языка сопоставимо с влиянием лютеровского перевода в Германии. Новое время дало множество альтернативных переводов. Следует также отметить переводы ВЗ на немецкий язык, осуществленные со стороны иудаизма; в эпоху ***Просвещения*** — ***М. Мендельсоном***, в эпоху постсимволистского «модерна» — ***М. Бубером***. Их направление в некотором смысле противоположно: если первый ориентируется на абстрактно-общечеловеческий язык «естественной религии», второй хочет передать колоритную архаику, не укладывающуюся в классические европейские нормы.

В России продолжительное время был принят только перевод Библии на церковнославянский язык, восходящий к инициативе Кирилла и Мефодия, но не раз подвергавшийся существенным переработкам; он до сих пор употребляется в богослужебном обиходе. Работа над русским переводом, начавшаяся уже к 1816 (см. Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет. СПб., 1823), шла сквозь многочисленные конфликтные ситуации; первая полная публикация произошла только в 1876. Этот перевод, во многих отношениях оказавшийся исторически необходимым и нередко оправданным компромиссом (между прочим, в отношении к книгам Ветхого Завета обращение к Септуагинте соседствовало с оглядкой на еврейский текст), принято называть Синодальным; эта осмотрительно выполненная, подчас расплачивающаяся за осмотрительность некоторой нечеткостью решений работа — до сих пор единственный перевод Библии, рекомендованный верующим для внелитургического пользования Русской Православной Церковью (и признаваемый некоторыми протестантскими организациями России). Интересно, что в фольклорное и бытовое употребление он почти не вошел: даже мы в настоящее время скажем по-славянски «не убий», а не в Синодальном переводе — «не убивай». За время, истекшее с его появления, он подвергался осторожному лексическому и пунктуационному поновлению. Перевод Нового Завета, осуществленный К. П. Победоносцевым (Новый Завет. Опыт по усовершенствованию перевода на русский язык. СПб., 1906), ориентирован прежде всего на традицию славянского перевода. Необходимо отметить неизбежно тенденциозную работу: *Толстой Л. Н.* Соединение и перевод четырех Евангелий. Женева, 1892—1894. Уже с середины 19 в. не раз появлялись также переводы Ветхого Завета с масоретского текста, предназначенные «для употребления евреям». В 50-е гг. 20 в. силами русской эмиграции, возглавляемыми епископом Кассианом (Безобразовым), прекрасным знатоком греческого языка, была начата работа над новым переводом Нового Завета, впервые изданным полностью в 1970; этот перевод

старается не отходить без необходимости ни от стиля Синодального перевода, ни от частностей греческого текста (вплоть до порядка слов), к его достоинствам принадлежат точность и отчетливость в выявлении смысла, к недостаткам — некоторая суховатость интонации. В советское время удалось издать в составе тома «Поэзия и проза Древнего Востока». М., 1973, литературные переводы некоторых книг ВЗ в переводах И. Дьяконова, С. Апта, И. Брагинского и С. Аверинцева. Конец советского атеистического официоза вызвал взрыв переводческой работы над Библией, притом как в России, так и за границей — в расчете на русского читателя. Вот далеко не полный перечень отечественных переводческих инициатив последнего времени:

1. Ветхий Завет: От Бытия до Откровения. Учение. Пятикнижие Моисеево, пер., введение и комментарии И. Ш. Шифмана. М, 1993 (академическая работа известного семитолога); Пятикнижие Моисеево, или Тора, с рус. переводом, комментарием, основанным на классических толкованиях... под ред. Г. Брановера, I—V. Иерусалим, 1990—1994 (перевод имеет в виду потребности современного русскоязычного иудаиста, с уклоном в сторону хабадничества хасидизма, что особенно ощутимо в подборе толкований); Бытие, пер. Международного Библейского об-ва, 1998.

2. Новый Завет: Евангелия, пер. о. Л. Лутковского. М., 1991, чему предшествовало журнальное издание: «Литературная учеба», 1990 (эклектическая работа без систематически применяемых принципов); Канонические Евангелия, пер. В. Н. Кузнецовой. М., 1992; Письма апостола Павла, пер. ее же. М., 1998; Евангелие от Марка, Евангелие от Иоанна, Послание к римлянам, Апокалипсис. СПб., 1997.

Лит.: *Прот. Столярский П.* Опыт библейского словаря собственных имен, т. 1—5. СПб., 1879—1887; *Архим. Никифор.* Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. М., 1891 (репринт: Корнталь, 1989; М., 1990); *Корсунский И.* Перевод Семидесяти. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1398; Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета, т. 1—3. СПб., 1904—13 (репринт: Стокгольм, 1987); Словарь библейского богословия. Брюссель, 1990; Библия. Литературные и лингвистические исследования, вып. 1. М., 1998; *Tresmontant C.* Études sur la métaphysique biblique. P., 1955; *Filson F. V.* Which Books belong to the Bible? A Study of the Canon. Phil., 1957; *Barthel P.* Interprétation du langage mythique et théologie biblique. Leiden, 1963; The Cambridge History of the Bible, ed. by L. Greenslade. Cambr., 1963 ff.; *Campenhausen H. V.* Die Entstehung der christlichen Bibel. Tüb., 1968; Die Einführung in die Methoden der biblischen Exegese. Würzburg, 1971; *Barr J.* The Semantics of Biblical Language. L.—Phil., 1983; The Literary Guide to the Bible, ed. by R. Alter and F. Kermode. L., 1987; Dictionary of Biblical Interpretation, ed. by R. J. Coggins and J. L. Houlden. L.—Phil., 1990.

ВЗ: *Юнгеров П. А.* Общее историко-критическое введение в священные Ветхозаветные книги. Казань, 1902; *Он же.* Частное историко-критическое введение в священные Ветхозаветные книги, 1—2. Казань, 1907; *Вельгаузен Ю.* Введение в историю Израиля, пер. И. Никольского. СПб., 1909; *Гершензон М. О.* Ключ веры. П., 1922 (философские размышления известного историка русской культуры над Библией); *Карташев А. В.* Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947; *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»... — В сб.: Типология и взаимовлияние литератур древнего мира. М., 1971; *Он же.* Древнееврейская литература. — В кн.: История всемирной литературы. М., 1983, с. 271—302; *Он же.* Премудрость в Ветхом Завете. — «Альфа и Омега», 1994, № 1, с. 25—38; прот. *Мень А.* Как читать Библию? Руководство к чтению книг Ветхого Завета. Брюссель, 1981; *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М, 1985; *Вейнберг И. П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. 1986; *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987; *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М., 1999; *Schmidt H.* Die religiöse Lyrik im Alten Testament. Tüb., 1912; *Albright W. F.* From the Stone Age to Christianity. N.Y., 1946, 2 ed. 1957; *Idem.* The Biblical Period from Abraham to Ezra. N.Y., 1963; *Idem.* Yahweh and the Gods of Canaan. L., 1968; *Sellin E., Fohrer G.* Einleitung in das Alte Testament, 11. Aufl., Hdlb., 1969; *Friedman R. E.* Who Wrote the Bible? L., 1987; Die Septuaginta zwischen Judenium und Christentum, hrsg. v. M. Hengel und A. M. Schwemer. Tüb., 1994.

НЗ: *Глубоковский Н. Н.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета... СПб., 1892—1901; *Он же.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу, т. 1 —3. СПб., 1905—12; *Он же.* Благовестив христианской славы в Апокалипсисе. Джорданвилль, 1966; *Муретов М. Д.* Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сергиев Посад, 1915; *Он же.* Четвероевангелие. Сергиев Посад, 1915; *Жебелев С. А.* Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919; *Еп. Кассион (Безобразов).* Христос и первое христианское поколение. Париж, 1950 (репринт: Париж, 1993); *Аверинцев С. С.* Истоки и развитие раннехристианской литературы. — В кн.: История всемирной литературы, т. 1. М, 1983; *Мецгер Б. М.* Текстология Нового Завета. М., 1998; *Левинская И.* Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий, гл. 1—8. М., 1999; *Deissmann A.* Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuemdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tüb., 1909; *Barth K.* Der Römerbrief, 1919; *Grant F.* C The Gospels. Their Origin and Growth. N.Y., 1957; *Schrecker G. und Schnelle U.* Einführung in die neutestamentliche Exegese. Gött., 1985, *Aland K., Aland B.* Der Text des Neusn Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkxitik, 2. Aufl. Stuttg., 1989.

Периодика: Мир Библии. Иллюстрированное периодическое издание Российского Библейского об-ва, 1993—96, с 1997 альманах библейско-богословского Института Св. Апостола Андрея (далее ЕБИ); Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1994 слл.; Страницы. Журнал ББИ. М., 1996 слл.

С. С. Аверинцев

БИМБА-ПРАТИБИМБА-ВАДА (санскр. bimba-pratibimba-vāda — учение об образе и прообразе) — в индийской мысли, прежде всего в ***веданте***, представление о том, что индивидуальная душа представляет собой отражение высшего ***Брахмана***. Согласно ***адвайта-веданте Шанкары***, душа тождественна Брахману (или высшему ***Атману***), более того, сама множественность душ иллюзорна, а индивидуальные, личностные особенности души — это всего лишь сжатая история ее прежних рождений, протекавшая целиком в сфере ***майи***. Однако до тех пор, пока эмпирический мир продолжает свое относительно реальное существование, невозможно и полное растворение души в Брахмане; возможно только неразличение, подобие (как между отражением, образом — «пратибимба» и отражаемым, прообразом — «бимба»). В Комментарии на «Брахма-сутры» Шанкары сказано: «А душа — лишь отражение высшего Атмана» (2.3.50). В целом в послешанкаровой адвайте идея бимба-пратибимба-вады характерна для направления «вивавана», восходящего к ведантисту Падмападе; здесь сама космическая иллюзия — майя — приобретает известную самостоятельность, начиная все больше походить на ***Пракрити санкхьи***, а индивидуальная душа оказывается более устойчивым образованием, «отражаясь» в некоем сравнительно реальном субстрате. Окончательную формулировку в рамках адвайты концепция

бимба-пратибимба-вады получила у Пракашатмана, Сарваджнятмана и Видьяраньи. В ***двайта-веданте Мадхвы*** душа является отражением Бога не в силу временных ограничений, которые снимаются в освобождении, но по самой своей природе, вследствие глубинного внутреннего «сходства» (садришья) с Кришной.

Н. В. Исаева

БИМЕЛЬ (Biemel) Вальтер (род. 19 ноября 1918, Зибурген) — немецкий философ, представитель ***феноменологии***. Ученик ***Хайдеггера***, издатель его сочинений и сочинений ***Гуссерля*** (в т. ч. его «Идей к чистой феноменологии...», кн. 1). В течение многих лет — председатель немецкого Феноменологического общества, сотрудник архивов Гуссерля в Лувене и Кёльне. Работы Бимеля посвящены проблемам развития философии Гуссерля, истолкованию феноменологии Хайдеггером, а также Гегелю, Сартру, Паточке, истолкованию современного искусства, в т. ч. поп-арта, «нового реализма», проблеме полиперспективности у Пикассо и др.

Соч.: Gesammelte Schriften, Bd. 1-2. Fr./M., 1996; Le concept de monde chez Heidegger, 1948; Kants Begründung der Ästhetik und ihre Bedeutung für die Philosophie der Kunst, 1959; Heidegger. Selbstdarstellung. Rheinbeck bei Hamb., 1973.

Лит.: Distanz und Nähe. Reflexionen zur Kunst der Gegenwarf. Walter Biemel zum 65. Geburtstag, 1983.

И. А. Михайлов

БИНСВАНГЕР (Binswanger) Людвиг (5 апреля 1881, Кройцлинген, Швейцария — 5 февраля 1966, Амриссвиль) — швейцарский психиатр и философ. Получил медицинское образование в Лозанне, Гейдельберге, Цюрихе. В 1906 начал работать в клинике Бургхельцли под руководством Э. Блейлера и К. Г. Юнга. В 1907 примкнул к психоаналитическому движению, одним из первых стал применять психоанализ в клинической психиатрии. В 1911—56 руководил клиникой Бельвю в Кройцлингене. В 1956 был награжден высшей для психиатров наградой — медалью Крепелина. Несмотря на теоретические расхождения с ортодоксальным психоанализом, Бинсвангер был близким другом ***З. Фрейда*** и автором известных о нем воспоминаний («Erinnerungen an Sigmund Freud». Bern, 1955). Дружеские отношения связывали его с ***С. Л. Франком***, оказавшим влияние на персоналистскую концепцию Бинсвангера в 1940-е гг.

Философские воззрения Бинсвангера сформировались под влиянием неокантианства и феноменологии. Первая его книга, получившая широкую известность, — «Введение в общую психологию» (1922) — была попыткой решения основных теоретических проблем психологии в духе феноменологии Э. Гуссерля. После выхода в свет «Бытия и времени» М. Хайдеггера Бинсвангер, опираясь на экзистенциальную аналитику (Daseinsanalytik) последнего, создал собственное философско-антропологическое и психиатрическое учение, названное «экзистенциальным анализом» (Daseinsanalyse). Он внес изменения в психоаналитическую метапсихологию и практику психотерапии, отвергнув биологизм и детерминизм в трактовке бессознательных процессов. Человеческое существование понимается Бинсвангером как единство трех временных модусов — прошлого, настоящего и будущего. Неврозы и психозы являются осмысленными способами трансцендирования, конституирования мира и самой экзистенции. Симптомы различных психических расстройств возникают в связи с ограниченностью горизонта видения: один временной модус становится доминирующим, что препятствует подлинному существованию человека и может вести к психическому заболеванию. Традиционные методы клинической психиатрии не подвергаются радикальному пересмотру, но они недостаточны, поскольку задачей психиатра является не столько каузальное объяснение болезни, сколько понимание другого человека. Клиническая психиатрия и психоанализ дают нам поверхностное описание симптомов и синдромов, игнорируя индивидуальное «бытие-в-мире». Психопатология имеет своим истоком особенности строения «жизненного мира» пациента. Этот «жизненный мир» конституируется актами сознания, и у психотика он является не менее осмысленным, чем у терапевта. Нет реальности для всех одинаковой и «нормальной», которую можно считать чем-то само собой разумеющимся и противопоставлять «безумию», отклонение от того, что считается «нормой», означает создание новой «нормы»! Для всех «миров», конституируемых маниакальным сознанием, свойственна своя особая «норма». Неврозы и психозы суть модификации фундаментальных, структур «бытия-в-мире», способов трансцендирования. Описываемые психоанализом невротические симптомы обусловлены не травмами, детскими фиксациями и идентификациями, но специфической «конфигурацией» экзистенции, господством одного из модусов временного трансцендирования. результате сужения горизонта видения происходят нарушения в «смысловой матрице», другие модусы перестают рассматриваться как возможности существования. Бинсвангер сохраняет основные элементы психоаналитической терапии, но пересматривает главные понятия психоанализа, в первую очередь понятие бессознательного психического. В феноменологической психиатрии Бинсвангера бессознательное представляет собой результат узости горизонта экзистенции, бегства от собственных творческих возможностей в невроз. Пересматривается также и фрейдовское толкование сновидений. Интерпретации подлежит не гипотетическое «скрытое», но именно «явное» содержание сновидения — за ним не скрывается некое вытесненное в бессознательное содержание. Сновидения не обязательно являются исполнениями желаний, в них имеется столько же типов активности, сколько и в бодрствовании. В 1930—40-х гг. Бинсвангер развивает собственную философскую антропологию, которая все больше расходится с Daseinsanalytik Хайдеггера. В работе «Основные формы и познание человеческого существования» (Grundformen und Erkernntnis des rnenschlichen Daseins. Z., 1942) он с персоналистских позиций подвергает критике Хайдеггера: помимо мира «заботы», «заброшенности», характеризуемого Бинсвангером как мир взаимного опредмечивания (das Nehmen-bei-Etwas — «принятия-за-нечто»), инструментальной полезности, имеется модус «бытия-друг-с-другом», в котором Я и Ты нераздельны и неслиянны. В этом модусе «Мы» (die Wirheit) или «любви» иначе структурированы пространство и время. В 1950—60-х гг. Бинсвангер пишет ряд монографий, в которых с позиций феноменологической психиатрии осуществляется описание различных психических заболеваний («Drei Formen missglückten Daseins». Tübingen, 1956; «Schizofrenie». Pfullingen, 1957; «Wahn».

Pfullingen, 1965 и др.). Работы Бинсвангера оказали значительное влияние на экзистенциальную феноменологию и «экзистенциальный психоанализ» в различных позднейших версиях. Вместе с тем его трактовка Хайдеггера в духе философской антропологии вызвала негативную реакцию самого Хайдеггера и резкую критику со стороны М. Босса, а также других сторонников «онтологической» интерпретации Daseinsanalytik.

Соч.: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. 1—2. Bern, 1947—55; Being in the World. Selected Papers of L. Binswanger. L., 1975; Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. P., 1970; Феноменология и психопатология. — «Логос», 1992, № 3.

А. М. Руткевич

БИН ЦЗЯ (школа военной философии) — древнекитайская философская школа, выработавшая учение о военном искусстве как выражении общекосмических законов и одной из основ социальной регуляции. Бин цзя синтезировала идеи ***конфуцианства***, ***легизма***, ***даосизма***, ***иньян цзя*** и ***мо цзя***. Впервые упоминается в «Хань шу» (1 в.; раздел «И вэнь чжи»), где, однако, не включена в число 10 главных философских школ, а выделена как самостоятельное направление, объединявшее более 50 мыслителей, разделенных на четыре группы знатоков: стратегия и тактики (цюань моу), расположения войск на местности (син ши), временных и психологических условий войны (инь ян), боевых приемов (цзи цзяо).

Согласно «И вэнь чжи», бин цзя начала формироваться около 6—5 вв. до н. э. в среде военачальников. Идеологической основой служат конфуцианские принципы отношения к военному делу, изложенные в «Хун фане» (см. ***«Шу цзин»***), ***«Лунь юе»***, «Си цы чжуани» (см. ***«Чжоу и»***): военные действия — последнее на шкале государственных дел, но необходимое средство пресечения смут и восстановления «гуманности» (жэнь), «должной справедливости» (и), «благопристойности» (ли) и уступчивости (жан).

Наиболее важные сочинения бин цзя — ***«Сунь-цзы»*** Сунь У (6—5 вв. до н. э.) и «У-цзы» У Ци (4 в. до н. э.). В 1972 в КНР был найден еще один фундаментальный трактат бин цзя, считавшийся утраченным к середине 1-го тысячелетия, — «Сунь Бинь бин фа» («Военные законы Сунь Биня»).

В конце 11 в. «Сунь-цзы» и «У-цзы» были объединены в «Семикнижии военного канона» («У цзин ци шу»; в рус. пер. — «У-цзин. Семь военных канонов Древнего Китая». СПб., 1998), куда также вошли «Лютао» («Шесть планов»), «Сыма фа» («Правила Сыма»), «Сань люэ» («Три стратегии»), «Вэй Ляо-цзы», «Ли Вэй-гун вэнь дуй» («Диалоги Ли Вэй-гуна»). Традиционная версия приписывает авторство «Лю тао» чжоускому полководцу Тайгун Вану (Люй Шан, 12 в. до н. э.), «Сыма фа» —Сыма (Тянь) Жанцзюю (6 — нач. 5 в. до н. э.), «Вэй Ляо-цзы» — Вэй Ляо (4 в. до н. э.), «Сань люэ» —Хуан Ши-гуну (3 в. до н. э.); «Ли Вэй-гун вэнь дуй» считался записью диалогов императора Тай-цзуна (627—49) династии Тан с его полководцем Ли Цзином (Вэйским гуном Ли). Однако фактически «Лю тао» составлен около 3—4 вв. н. э., «Сань люэ» в кон. 6 — нач. 7 в., а утраченный текст «Ли Вэй-гун вэнь дуй» восстановлен не ранее 9 в. н. э. Иерархию этих трактатов в китайской культурной традиции отражает их последовательность в «У цзин» под редакцией Чжу Фу (11 в.): «Сунь-цзы», «У-цзы», «Сыма фа», «Вэй Ляо-цзы», «Ли Вэй-гун вэнь дуй», «Сань люэ», «Лю тао». Идеи «У цзин» легли в основу всех традиционных военно-политических и военно-дипломатических доктрин Китая, Японии, Кореи и Вьетнама. Мировоззрение бин цзя основывается на представлении о циклическом характере всех космических процессов, являющихся переходом противоположностей друг в друга по законам взаимопревращения сил инь ян и циркуляции «пяти элементов» (***у син***). Этот общий ход вещей есть путь «обращения к корню и возвращения к началу», т.е. дао. В социальной жизни также действуют противоположности, в ней взаимообусловлены «культура» (вэнь) и оппозиционная ей «воинственность» (у), «воспитание» (цзяо) и «управление» (чжэн); в одних случаях необходимо опираться на конфуцианские «добродетели» (дэ) — «гуманность», «должную справедливость», «благопристойность», «благонадежность» (синь), а в других — на противоположные им легистские принципы: «законность» (фа), «наказуемость» (син), «полезность/выгодность» (ли), «хитрость» (гуй). Военная сфера — важная область государственных дел, а главное в военном искусстве — это победа без сражения, и тот, кто не понимает вредоносности войны, не способен понять и ее «полезности/выгодности». В подобной диалектике сведущи «властители судеб (мин) народа» — талантливые и расчетливые полководцы, которые в иерархии победоносных факторов следуют за дао, Небом, Землей и впереди закона, а потому (как и по учению моистов) должны быть почитаемы и независимы от правителя.

Лит.: Сунь-цзы, пер. Е. И. Сидоренко. М., 1955; У-цзы, пер. Е. И. Сидоренко. М., 1957; *Караев Г. Н.* Военное искусство древнего Китая. М., 1963; *Конрад Н. И.* Избр. труды. Синология. М., 1977, с. 7—384; *Цзэн Гунлян* (сост.). У цзин цзунъяо цяньцзи (Основные версии «Семикнижия военного канона»), т. 1—8. Шанхай, 1959; Сунь-цзы синь тань: чжун вай сюэчжэ лунь Сунь-цзы (Новые исследования о «Сунь-цзы»; китайские и зарубежные ученые о «Сунь-цзы»). Пекин, 1990; *Lewis M. E.* Sanctioned Violence in Early China. N.Y., 1990.

А. И. Кобзев

БИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД — 1) метод понимания духовной жизни гуманитарными науками, предложенный ***В. Дильтеем***. В историческом мире, в отличие от природного мира, нас интересует индивидуальный процесс жизни, а биография и особенно автобиография рассматривается Дильтеем как высшая форма понимания жизни. «Документы, на которых основывается преимущественно биография, — это остатки, сохраняющие выражение и действия личности. Особое место среди них занимают, конечно, письма и свидетельства. Задача биографа состоит в том, чтобы, основываясь на такого рода документах, осмыслить структуру действия, в котором индивид определен своим окружением и реагирует на него» (*Dilthey W.* Gesammelte Werke, Bd. VII. Stuttg., 1992, S. 246). Автобиография как понимание человеком самого себя, смысла своей жизни трактуется Дильтеем как наиболее полное и совершенное понимание и воплощение историчности духовного мира. Вслед за Дильтеем ранний ***Хайдеггер*** также отдавал приоритет биографическому методу в гуманитарном знании;

2) метод социальных наук, прежде всего социологии и социальной психологии, задача которого — понимание субъективной стороны общественной жизни, выявление типов

личности и их интерпретации социальных процессов и явлений. Биографический метод основан на исследовании личных документов (писем, автобиографий, дневников, мемуаров), в которых находит выражение личное отношение к пережитым или переживаемым общественным ситуациям. Впервые был использован У. И. Томасом и Ф. Знанецким. В книге «Польский крестьянин в Европе и Америке» (1919) они проанализировали письма и автобиографии эмигрантов для того, чтобы выяснить взаимодействие между ценностями и установками личности, механизмы изменения установок в процессе приспособления к новым условиям. Социологические исследования на базе биографического метода широко использовались в 1920—30-х гг. в США (Г. Д. Лассуэлл, Ч. Х. Кули, Дж. Г. Мид), а после 2-й мировой войны в Польше, где проводились массовые конкурсы на описание своей жизни (особенно при изучении изменений ориентации личности). Главный недостаток биографического метода состоит в том, что в нем субъективные моменты превращаются в показатели объективных процессов;

3) метод создания коллективных биографий (или просопография), который состоит в выявлении определенного круга лиц, в постановке ряда однотипных вопросов о датах рождения и смерти, о браке и семье, социальном происхождении, месте жительства, образовании, роде деятельности, религии и т. д. Просопографический метод выявляет определенные типы, напр. императоров в исторических исследованиях Рима, персоналии господствующего класса Римской империи первых трех веков н. э. (см. Prosopographia Imperii Romani. B., 1897—98). В наши дни в Кембридже издается «Просопография поздней Римской империи». В 19 в. метод просопографии стал использоваться при изучении жизни ученых. Просопографический метод в науковедении восходит к исследованиям Ф. Гальтона, А. Декандоля, Ю. А. Филипченко, изучавших проблему наследуемости научного таланта и воздействия на него окружающей среды и генетических факторов. Методами просопографии были изучены типы ученых Философского общества Эдинбурга 1748—68 (Р. Эмерсон), Парижской академии наук в 18 в. (Дж. Макклилен), лауреаты Нобелевской премии (Г. Цукерман). Р. Мертон видел в просо-пографическом методе способ соединения истории науки, науковедения и социологии науки.

Лит.: *Гиндилис Н. Л.* Просопография в науковедении. — В кн.: Метафизика и идеология в истории естествознания. М., 1994; *Galton F.* English Men of Science. L., 1874; *Candolle A.* Histoire des Sciences et des Savants depuis deux Siècles. Geneva, 1873; *Pyenson I.* Who the Gues Were — Prosopography in the History of Science — «History of Science», 1974, vol. 15, № 29.

А. П. Огурцов

БИОН БОРИСФЕНИТ (Βίων Βορυσθενίτης) (ок. 325 — ок. 255 до н.э.), из греческой колонии на Днепре (Борисфене) — греческий странствующий мыслитель-эклектик, близкий к ***киникам***. Согласно Диогену Лаэртию, в юности был продан в рабство ритору, после смерти которого получил свободу и все имущество хозяина; книги его Бион сжег, а деньги истратил на переезд в Афины, где принялся изучать философию: сначала он «принадлежал к Академии», затем, вероятно под влиянием ***Кратета Фиванского***, «обратился к киническому образу жизни, надел плащ и взят посох», потом стал приверженцем киренаика ***Феодора Безбожника***, затем учился в Ликее у перипатетика Теофраста (Diog. L. IV 52—53). От академиков и перипатетиков Бион усвоил почтение к разуму («не от еды удовольствие, а от размышления», Athenaeus, X 18, 35), от Феодора перенял атеистическое вольнодумство, от киников — «бесстыдство» (ἀναισχυντία) в поведении и грубость в выражениях, от своего хозяина-ритора унаследовал вкус к риторике и был известен как «искусный софист», пародист и острослов, полезный всем, «кто хотел ниспровергать философские учения» (IV 47). Некоторое время жил при дворе Антигона Гоната.

Литературное наследие Биона, известное по фрагментам, составляли изречения (апофтегмы) и «записки» (ὑπομνήματα), т. е., вероятно, записанные варианты его выступлений перед публикой. Сохранились названия двух его сочинений: «О гневе» и «О рабстве». Бион считается родоначальником кинической диатрибы на основании отсылки у Диогена Лаэртия в биографии Аристилла («как сообщают последователи Биона в «Диатрибах»», Diog. L. II 77, 4). Фрагменты рассуждений Биона сохранились в диатрибах киника Телета Мегарского. В изображении Телета он выступает как популярный моралист, который учит, как подняться над жизненными невзгодами и справиться с тяготами бедности, старости, изгнания и т. п. благодаря умению приспосабливаться к обстоятельствам и быть довольным тем, что имеешь.

Лит.: *Kindstrand J. F.* Bion of Borysthenes. Uppsala, 1976; Телет. Диатрибы. — В сб.: Антология кинизма, изд. подготовил И. М. Нахов, 2-е изд. М., 1996, с. 153—171. См. лит. к ст. ***Киники***.

М. А. Солопова

БИОЭТИКА — область междисциплинарных исследований, направленных на осмысление, обсуждение и разрешение моральных проблем, порожденных новейшими достижениями биомедицинской науки и практикой здравоохранения. Вместе с тем в современном обществе биоэтика выступает и как формирующийся специфический социальный институт, призванный регулировать конфликты и напряжения, возникающие во взаимоотношениях между сферой выработки и применения новых биомедицинских знаний и технологий, с одной стороны, и индивидом и обществом — с другой.

Термин «биоэтика» был впервые использован в 1970 американским медиком Ван Ренсселером Поттером, который под биоэтикой понимал область исследований, призванную соединить биологические науки с этикой во имя решения в длительной перспективе задачи выживания человека как биологического вида при обеспечении достойного качества его жизни. В то же время в США возникают две структуры — Гастингский центр (The Hastings Center) и Институт этики им. Кеннеди (The Kennedy Institute for Ethics) Джорджтаунского университета, деятельность которых была направлена на изучение проблем биоэтики, которая, однако, понималась при этом существенно иначе, чем у Поттера, соотносясь не столько с биологией, сколько с биомедицинскими науками и практикой здравоохранения. Первое десятилетие своего существования биоэтика развивалась в основном в США, затем постепенно стала укореняться также в Западной Европе и других регионах мира. Ныне стремительно развивающаяся биоэтика стала явлением глобального масштаба, о чем, в частности, свидетельствует создание в 1992

Международной ассоциации биоэтики, которая каждые два года организует Всемирные конгрессы по биоэтике.

В известном смысле биоэтика может пониматься как продолжение и современная форма традиционной медицинской (или врачебной) этики, восходящей к Гиппократу; основное ее отличие от последней, однако, состоит в том, что традиционная медицинская этика носила корпоративный характер (так, в знаменитой клятве Гиппократа на первом месте стоят обязательства врача по отношению к своему учителю и своей профессии и лишь затем говорится об обязательствах по отношению к пациентам) и исходила из того, что во взаимодействии врача и пациента морально ответственным агентом по сути дела является только врач. Для биоэтики же, напротив, характерна установка на то, что в принятии морально значимых и жизненно важных решений участвуют как врач, так и пациент, а значит, и бремя ответственности распределяется между обоими партнерами. Более того, во многих случаях в выработке таких решений участвует и третья сторона.

Так, некоторые специалисты считают, что истоком биоэтики явилось событие, происшедшее в одной из больниц Сиэтла (штат Вашингтон) в начале 1970-х гг. Когда в больнице появился первый аппарат «искусственная почка», встал вопрос о том, кому из пациентов он должен быть подключен в первую очередь, т.е. кому следует спасать жизнь, а кто будет обречен. Врачи больницы сочли, что они не вправе брать на себя ответственность за эти решения, и предложили для установления очередности создать комитет из уважаемых граждан соответствующего округа. Этот пример демонстрирует и еще одно важное отличие биоэтики от традиционной медицинской этики: многие проблемы биоэтики возникают как рефлексия относительно моральных дилемм, порождаемых научно-техническими достижениями биомедицины. К примеру, исторически одной из первых проблем биоэтики стал, в связи с появлением эффективных жизнеподдерживающих технологий (аппараты «искусственные легкие», «искусственное сердце» и т. п.), вопрос о том, до каких пор следует продлевать жизнь пациента, в частности, если его сознание безвозвратно утеряно. Эта ситуация нередко порождает конфликт интересов между врачами, с одной стороны, и больными или их родственниками — с другой. В отдельных случаях представители пациента могут настаивать на продолжении жизнеподдерживающего лечения, которое, по мнению врачей, является бесполезным; в иных же случаях, напротив, пациенты (их представители) требуют прекращения медицинских манипуляций, которые они считают унижающими достоинство умирающего. Это поставило вопрос о модификации принятых ранее критериев, которыми следует руководствоваться при определении момента смерти. Помимо традиционных критериев — необратимой остановки дыхания или кровообращения (которые теперь могут поддерживаться искусственно) — стал применяться критерий смерти мозга.

Острота этой проблемы усилилась с успехами трансплантологии: пересадка таких органов, как сердце, печень, легкие, предполагает их изъятие у донора, у которого констатирована смерть мозга; в то же время вероятность успешной трансплантации тем выше, чем меньше времени прошло после момента смерти. В обществе стали возникать опасения, что продление жизни реципиента может обеспечиваться ценой ускорения (или поспешной констатации) смерти донора. Как реакция на эти опасения была принята норма, согласно которой смерть мозга должна констатироваться бригадой медиков, независимой от тех, кто занимается заготовкой и пересадкой органов. Еще одним источником трудных моральных дилемм стало развитие начиная с сер. 1970-х гг. технологий искусственной репродукции человека. Эти технологии, с одной стороны, вызывают сложности в установлении родственных отношений — вплоть до того, что у одного ребенка может быть пять родителей, а женщина, выносившая его («суррогатная мать»), может быть одновременно и его же бабушкой, если ребенок был зачат яйцеклеткой ее дочери. С другой стороны, технологии искусственного оплодотворения нередко включают манипуляции с человеческими эмбрионами, вплоть до так называемой редукции эмбрионов, когда часть развивающихся (и жизнеспособных) эмбрионов приходится умерщвлять в пробирке либо даже в утробе матери. В результате актуальной становится и проблема установления критериев для точного определения момента начала человеческой жизни, что налагает определенные моральные обязательства на окружающих.

Основная сфера интересов биоэтики — моральное содержание взаимоотношений между врачом и пациентом либо, в контексте биомедицинских исследований, проводимых на людях, между исследователем и испытуемым. При этом признается, что интересы (а в современном плюралистическом обществе — и ценности) сторон далеко не всегда и не во всем совпадают. Более того, это несовпадение вовсе не обязательно определяется злой волей участников взаимодействия. Так, конфликт интересов между исследователем и испытуемым носит институциональный характер: для первого важно прежде всего получение новых научных знаний, тогда как для второго — улучшение или сохранение собственного здоровья. Отношения сторон при этом существенно несимметричны: врач или исследователь обладает специальными знаниями и умениями, которых обычно нет у пациента (испытуемого); вместе с тем именно на долю последнего приходится тот риск, с которым неизбежно связано любое (а особенно экспериментальное) медицинское вмешательство.

Бурное развитие и беспрецедентное могущество биомедицинских технологий в последние десятилетия ведут к тому, что естественный жизненный процесс индивида от рождения (и даже от зачатия) до самой смерти становится все более опосредуемым и контролируемым, т.е. организуемым и управляемым социально и технологически. При этом по отношению к пациенту (испытуемому) медицинские вмешательства приобретают все более инвазивный, глубокий, а нередко и агрессивный характер, а их стоимость, как и совокупные затраты индивида и общества на поддержание и улучшение здоровья, неуклонно возрастают. В этих условиях задачей биоэтики является защита жизни, здоровья, телесной и личностной целостности, прав и достоинства пациента (испытуемого). Иными словами, вся сфера медицинской практики и биомедицинских исследований рассматривается в биоэтике как одна из областей, в которой реализуются (или нарушаются) в буквальном смысле слова жизненно важные права человека — вплоть до вызывающего особенно острые дискуссии права самостоятельно принимать решение об уходе из жизни, когда болезнь неизлечима и сопряжена с тяжелыми физическими и душевными страданиями (см. ***Эвтаназия***).

Наиболее разработанный механизм зашиты прав и достоинства пациента представляет собой концепция информированного согласия, в соответствии с которой всякое медицинское вмешательство должно осуществляться только на основе компетентного, добровольного, осознанного и явно выраженного согласия пациента (испытуемого); последнему должна быть в понятной для него форме представлена вся необходимая информация о целях вмешательства, связанном с ним риске и возможных альтернативах. Первоначально норма информированного согласия применялась в практике биомедицинского эксперимента; в настоящее время в большинстве стран, включая Россию, эта норма институционализирована, т.е. закреплена не только этически, но и юридически как для исследовательских, так и для терапевтических вмешательств. Все отступления от этой нормы (согласие не самого пациента, а его представителей, когда пациент некомпетентен; вмешательство без согласия в чрезвычайной ситуации и пр.) также закрепляются юридически.

Еще один институциональный механизм, развитый и обоснованный в рамках биоэтики, предназначен для защиты испытуемых — участников биомедицинских исследований. Суть его состоит в обязательной этической экспертизе каждой заявки на биомедицинское исследование, предполагающее проведение экспериментов на людях. Такую экспертизу проводит этический комитет, статус которого должен гарантировать ее независимость от администрации лаборатории, в которой будет проводиться исследование, от самих исследователей и от тех, кто финансирует исследовательский проект. Проведение исследования без одобрения этического комитета не допускается; дополнением этого механизма является политика большинства ведущих биомедицинских журналов, не принимающих к публикации статьи об исследованиях, не прошедших этическую экспертизу. Характерно, что в ходе экспертизы оценивается не только собственно этическая сторона проекта (напр., соразмерность риска, которому подвергаются испытуемые, ожидаемым для них выгодам), но и его научная обоснованность — поскольку считается недопустимым подвергать испытуемых какому бы то ни было риску, коль скоро реализация проекта не даст значимого научного результата. Стоит также отметить, что система этической экспертизы, действующая в США, распространяется не только на биомедицинские, но и вообще на любые исследования (социологические, антропологические, психологические и пр.) с участием человека.

В целом биоэтика в настоящее время существует и функционирует скорее в качестве непрестанно расширяющегося и усложняющегося поля проблем, имеющих как когнитивное и техническое, так и этическое и ценностное содержание, а потому, как правило, не имеющих простых и однозначных решений, чем в качестве научной дисциплины со строгим и общепринятым концептуальным аппаратом. Существует множество версий биоэтики, принципиально отличающихся друг от друга по самым существенным моментам. В этом смысле биоэтика сходна с целым рядом других современных областей знания, для которых интерес к строгому теоретическому обоснованию и оформлению массива вырабатываемых и используемых в их рамках знаний не является первостепенным.

Из числа теоретических концепций биоэтики наибольшую популярность (а вместе с тем и наиболее острую критику) получила схема, предложенная американскими философами Т. Бичампом и Дж. Чилдрессом. Она включает четыре принципа и ряд правил, обосновываемых с помощью принципов. Правила, в свою очередь, служат для морального обоснования решений и действий в конкретных ситуациях. Основные принципы биоэтики, согласно Бичампу и Чилдрессу, — это принцип уважения автономии пациента, которым обосновывается, в частности, концепция информированного согласия; восходящий к Гиппократу принцип «не навреди», который требует минимизации ущерба, наносимого пациенту при медицинском вмешательстве; принцип «делай благо» (beneficence), подчеркивающий обязанность врача предпринимать позитивные шаги для улучшения состояния пациента; наконец, принцип справедливости, подчеркивающий необходимость как справедливого и равного отношения к пациентам, так и справедливого распределения ресурсов (которые всегда ограничены) при оказании медицинской помощи.

При обосновании морального выбора в конкретных ситуациях требования, вытекающие из этих принципов, могут вступать в противоречие друг с другом. Так, принцип уважения автономии требует правдивого информирования пациента о диагнозе и прогнозе заболевания, даже если этот прогноз крайне неблагоприятен. Однако сообщение ему такой информации может повлечь тяжелейший психологический стресс, подорвать сопротивляемость организма болезни, что будет нарушением принципа «не навреди». В подобных случаях приходится идти на нарушение одного из принципов; поэтому говорится, что принципы действенны не в абсолютном смысле, но только prima facie: от них приходится отступать в конкретных ситуациях, осознавая, однако, моральную ущербность такого поступка; иными словами, отступление от принципа оставляет моральный след.

Предметом острых дискуссий в биоэтике является вопрос о том, какая из этических теорий является наиболее приемлемой при поисках ответов на моральные дилеммы, возникающие в современной биомедицине. В традиционной медицинской этике неизменно подчеркивалось значение индивидуальных моральных качеств врача (так наз. этика добродетели). Этика принципов в известной степени противостоит ей.

По мере глобализации биоэтики начинает ставиться под сомнение универсальность того акцента на автономию и самоопределение индивида, который характерен для биоэтики в западных странах, особенно в США. Утверждается, что он отражает те традиции индивидуализма, которые присущи культуре этих стран, и не уделяет достаточного внимания ценностям совместной жизни, началам солидарности. Подчеркивание именно этих ценностей особенно характерно для биоэтики, развивающейся в странах Востока.

Лит.: Биоэтика: проблемы и перспективы. М., 1992; Биоэтика: принципы, правила, проблемы. М., 1998; Введение в биоэтику. М., 1998; *Коновалова Л. В.* Прикладная этика (по материалам западной литературы). Вып. 1: Биоэтика и экоэтика. М., 1998; *Beauchamp T. L., Childress J. F.* Principles of Biomedical Etics. N.Y., 1994; The Birth of Bioethics, — «Hastings Center Report», Special Supplement, 1993, v. 23, №6; *Callahan D.* Bioethics as a Discipline. — «Hastings Center Studies», v. 1, № 1, p. 66—73; *Idem.* Bioethics. — The Encyclopedia of Bioethics, v. 1. N.Y., 1995, p. 247-256; *Danner Clouser K.* Bioethics. — The Encyclopedia of

Bioethics, v. 1, 1978, p. 115—127; Encyclopedia of Bioethics, f. Revised edition, 5v. N.Y., 1995; *Tristram E. H. Jr.* The Foundations of Bioethics. Oxf., 1986; *Potter Van.* Rensselaer Bioethics: Bridge to the Future. Englwood Cliffs—N.J., 1971; *Rothman D. J.* Strangers at the Bedside; A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making. N.Y., 1991.

В. Н. Игнатьев, Б. Г. Юдин

БИПОЛЯРНЫЙ МИР — термин политической науки, обозначающий двухполюсную структуру мировых политических сил. Термин отражает реальное противостояние в мире. Мир после Великой французской революции характеризовался противоречиями между нациями-государствами, и на основании этого определяется как многополюсный. После Великой Октябрьской революции ведущим стало противостояние между двумя социальными системами — капитализмом и социализмом, мир этого периода называется соответственно биполярным. После 2-й мировой войны лидирующее место среди западных стран заняли США, среди коммунистических — СССР. Обе страны обладали статусом великих держав, были победителями в войне, выступали центрами экспансии своих идеологий и обладали ядерным оружием. Поэтому в период холодной войны прежнее более «рыхлое» биполярное противостояние капитализма и социализма перешло в более жесткое силовое противостояние США—СССР. По словам Г. Киссинджера, мир может быть однополярным (имеющим гегемонию), биполярным или пребывающим в хаосе. В настоящее время мир стал однополярным, хотя перспективы хаоса при этом нельзя исключить, как нельзя исключить и объединение «остального» мира в качестве полюса.

Лит.: *Киссинджер Г.* Дипломатия. М., 1997; *Laue Th. von.* The World Revolution of Westernization. The Twenteeth Century in Global Perspective. N.Y.—Oxf., 1987.

В. Г. Федотова

БИРӮНӢ, Абӯ Райха̄н Мухаммад Ибн Ахмад, ал (4 сентября 973, Кята — 11 декабря 1048, Газна) — ученый-энциклопедист. В 1004—18 жил в Хорезме, с 1017 в Газне. Автор около 150 трудов по математике, астрономии, географии, минералогии, истории, этнографии, филологии, философии (до нашего времени дошло около 1/5 части; среди основных— «Хронология», «Памятники минувших поколений», «Наука звезд», «Канон Мас'уда», «Минералогия»). Как натурфилософ склонялся к деистическому взгляду на мироздание. Как ученый-естествоиспытатель сделал вклад в расширение понятия числа, теорию кубических уравнений, сферическую тригонометрию, составил тригонометрические таблицы. Оставаясь геоцентристом, признавал возможность объяснения астрономических явлений с помощью гелиоцентризма. На основе изучения летоисчисления разных народов предложил общие принципы составления календарей, в т. ч. сельскохозяйственных. Владея в разной степени арабским, персидским, греческим, сирийским языками, а также санскритом, способствовал выработке принципов перевода естественнонаучной терминологии на разные языки.

С газнийским периодом жизни ал-Бируни (наиболее плодотворным, несмотря на преследования, которым он подвергался) связаны его путешествия в Индию, изучение санскрита, написание фундаментального, не имеющего аналогов во всей древней и средневековой научной мысли труда «Разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом и отвергаемых» (др. название — «Индия», завершен в 1030). В нем ал-Бируни, опираясь на сведения, полученные от людей разного социального и культурного уровня, и на изучение письменных памятников, дал, как отметил В. Р. Розен, «беспристрастное, вполне свободное от религиозных, расовых, национальных и кастовых предрассудков» («Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества», 1888, т. 3) детальное научно-критическое описание быта, культуры и науки индийцев, изложил и проинтерпретировал их религиозно-философские системы. Излагая религиозно-философские учения индийцев, рассматривал концепцию Бога, подчеркивал идею богопознания как пути к спасению; обращался к проблеме первопричины мироздания, к понятию «деятеля», действующей причины, которая в разных индийских учениях представлена в виде Бога, или «естества», или времени, или материи, которая есть и естество и причина времени, достаточно точно перелагал учение классической ***санкхьи***, в т. ч. теорию космической эволюции, учение о душе и ее связи с «тонким телом» и др. При исследовании ал-Бируни широко и сознательно использовал сравнительный метод: «Я привожу теории индийцев как они есть и параллельно с ними касаюсь теорий греков, чтобы показать их взаимную близость» («Индия». М., 1995, с. 60), при этом ссылаясь на Гомера, Платона, Аристотеля, Александра Афродисийского, Галена и других греческих авторов. Сопоставлял индийскую и исламскую мысль, особенно выделяя учение суфиев как наиболее близких к индийским теориям. При сравнении обычаев разных народов упоминаются славяне, тибетцы, хазары, тюрки и др.

Распространенная в небольшом количестве экземпляров «Индия» не вызвала значительного интереса у современников, редко упоминалась и цитировалась арабскими и персидскими авторами. В 1845 она частично была переведена на французский язык и издана М. Рено (Париж); в 1887 в Лондоне Э. Захау опубликовал ее арабский оригинал, а в следующем году — английский перевод (Alberun Vs India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030, ed. in the Arabic original by E. Sachau. L., 1988). В русском переводе (А. Б. Халидова и В. Г. Эрмана) впервые издана в 1961.

Одновременно с работой над «Индией» ал-Бируни выполнил перевод «Санкхьи» (вероятнее же, комментариев Гаудапады к трактату Ишвара-Кришны «Санкхья-карика»; перевод не сохранился) и «Патанджали» («Йога-сутры» ***Патанджали***) на арабский язык, а также переложение «Начал» Евклида и «Алмагеста» Птолемея на санскрит.

Настаивал на необходимости тщательной проверки знания опытом. Экспериментальное знание ал-Бируни противопоставлял умозрительному. Как построенную на умозрении подверг сомнению всю космическую систему Аристотеля, с этих же позиций критиковал аристотелевскую и, соответственно, авиценновскую концепции «естественного места» и аргументацию против существования пустоты. Скептически относился к разного рода лженаукам, полагая, что «многие ошибки проистекают из смешения научных вопросов и религиозных» («Индия», с. 363). Поэтому, обязанный заниматься астрологией, в которой, по его словам, «предположения преобладают над достоверным знанием» («Геодезия»,

с. 260), он ограничивался выводами, основанными на астрономических исследованиях.

Соч.: Избр. произв., т. 1-6. Ташкент, 1957—75; Индия. М., 1995.

Лит.: *Розенфельд Б. А., Рожанская М. М., Соколовская З. К.* Абу-р-Райхан ал-Бируни. М., 1973; *Шарипов А.* Великий мыслитель Беруни. Ташкент, 1972.

Е. А. Фролова

БИХЕВИОРИЗМ (от англ. behaviour, амер. behavior — поведение) — ведущее направление в американской психологии и социально-политической мысли 20 в., изучающее поведение в различных его аспектах. Изначально бихевиоризм отвергал психофизиологический параллелизм в изучении высшей нервной деятельности животных, а также человека. Опираясь на экспериментальные труды Э. Торндайка, И. П. Павлова, Ч. Шеррингтона и др., посвященные выработке условных рефлексов, основатель этого течения Дж. Б. Уотсон (1878—1958) полагал, что высшая нервная деятельность может быть исчерпывающе понята и описана в физиологических терминах стимула и реакции при изучении поведения животных (и человека) в окружающей среде. Уотсон считал, что в психологии этот метод подлинно объективный и решительно отвергал т. наз. субъективный метод в психологии, отождествляющий наблюдение с самонаблюдением. Таким образом строго научное исследование психической деятельности должно ограничиваться всеобъемлющей регистрацией последовательных фаз поведения животных в зависимости от стимула и реакции в определенной среде.

Такой подход к изучению психики, тщательная разработка экспериментальных методов, строгая систематизация в исследовании поведения животных и человека в различной среде — все это стимулировало развитие объективного метода в психологии, применение в ней точных математических методов. О мировой популярности бихевиоризма свидетельствует, в частности, публикация статьи Дж. Б. Уотсона на эту тему в первом издании БСЭ (см. т. 6. М., 1927 и последующие издания).

Распространение бихевиоризма в 1930—50 гг., а вместе с ним и американской социальной психологии выразилось в заимствовании его идей и терминологии многими общественными науками (антропологией, этнографией, социологией, экономикой, политологией и др.), значительное место в которых занимает изучение массового поведения людей. С кон. 40-х — нач. 50-х гг. эти науки получили общее, повсеместно принятое наименование поведенческих наук, или наук о поведении. К этому же времени относится создание фонда Форда для поддержки исследований в этом направлении.

Однако с самого начала бихевиоризму была присуща определенная ограниченность, проявляющаяся в подчеркнутом умалении активной роли самого индивида во взаимодействии со средой. Так, явно гипертрофированным было принципиальное утверждение Уотсона о полной зависимости воспитания и поведения индивида от их произвольной манипуляции посредством внешних стимулов. «Дайте мне дюжину здоровых детей, физически хорошо развитых, и я гарантирую, что если получу для их воспитания определенные мной внешние условия, то, выбрав наудачу любого из них, я сделаю из него по моему произволу любого специалиста: врача, юриста, артиста, преуспевающего лавочника и даже нищего и вора, независимо от его талантов, его склонностей, желаний, способностей, призвания, национальности» (*Watson J. B.* Behaviorism. Chi., 1962 (1915); цит. по: International Encyclopedia of Social Sciences, 1968, v. 16, p. 486).

Последователи Уотсона (К. Холл, Э. Толмен и др.) пытались отойти от ограниченности традиционного бихевиоризма и признавали существование определенного «внутреннего мира» индивида, выступающего посредником между стимулом и реакцией. Этот «внутренний мир индивида» во многом предопределяет разнообразие в поведении людей, даже если они подвергались одинаковому воздействию как экспериментатора, так и среды. Данное направление бихевиоризма получило название необихевиоризма и стало главенствующим как в психологии, так и в других науках, изучающих человеческое поведение.

Значительное влияние на развитие бихевиоризма во 2-й пол. 20 в. оказал социальный психолог Б. Ф. Скиннер, воздействие идей которого вышло далеко за рамки специальных наук о поведении. Он подверг критике необихевиоризм как излишнюю уступку субъективной традиции в психологии. В своих многочисленных работах, а также в специальной и популярной литературе он сформулировал концепцию «радикального бихевиоризма», в которой выступал против «психологических фантомов», рассматривая сознание и мышление как взаимоподкрепляющие внутренние стимулы, талант и интеллект как присущие индивиду предпочтения в поведении, а волю — как энергичную реакцию на стандартный стимул.

Психологические эквиваленты для объяснения поведения животных и человека, согласно Скиннеру, являются данью идеалистической философии ***Платона*** и дуализму ***Р. Декарта***, а в реальности подобны мифическим теплороду, флогистону и эфиру. В концепции «оперантного поведения» Скиннер теоретически обосновал и экспериментально подтвердил склонность индивида к определенному типу поведения, отвечающему его природе. При этом он подчеркивал, что стимулы, подкрепляющие привычные склонности организма в поведении, несравненно более эффективны и устойчивы, чем «запретительные», так что поощрение в процессе обучения в самом широком смысле следует предпочитать запрещению. Благодаря разработанным им научным методам психология стала применяться в процессе профессионального обучения, в воспитании трудновоспитуемых детей, в психотерапевтической практике.

Распространяя свои идеи на усовершенствование общественного строя и взаимопонимание людей, Скиннер написал популярную социальную утопию «Уолден-3» и организовал ее прототип на ферме «Дубы —близнецы».

Лит.: *Shinner B.F.* The Behavior of Organisms. N.Y., 1938; *Idem.* Reflections on Behaviorism and society. N.Y., 1978.

Э. А. Араб-Оглы

БЛАВАТСКАЯ Елена Петровна [31 августа (12 сентября) 1831, Екатеринослав — 24 апреля (8 мая 1891, Лондон] — теософ и литератор. Род. в семье офицера Петра фон Гана и писательницы Елены Фадеевой. В 17 лет вышла замуж за генерала Блаватского, но вскоре покинула его дом. Долгое время путешествовала по США, Мексике, Южной Америке, Индии, Тибету, Египту и Европе. С 1873 поселилась в Нью-Йорке, где познакомилась с полковником Г. Олькоттом. Здесь же они организовали в 1875 Теософское обще-

ство, целью которого было «сформировать ядро всемирного Братства без различия расы, национальности, пола, касты, вероисповедания, цвета кожи», «поощрять изучение мировых религий и наук», «исследовать неизученные законы природы и скрытые силы человека». Теософия — религиозно-мистическое учение, основанное на вере в Единый Абсолют — Непостижимого Бога, на законе ***кармы*** и перевоплощении души, на идее бесконечной космической эволюции. Основы своего учения Блаватская изложила в книгах «Разоблаченная Изида» (1877), «Тайная доктрина» (1888) и «Ключ к теософии» (1889). Теософия в ее интерпретации есть попытка объединить в универсальное учение все религии через раскрытие общности их глубинной сути и обнаружение тождественности смыслов их символов, все философии (включая эзотерические), все науки (включая оккультные), ибо «божественная мудрость выше человеческих разделений». В «Тайной доктрине» изложены космогонические и антропогонические идеи: вечность и «периодичность» бытия, иерархичность его «планов», смена человеческих «рас». Человеческое существо состоит из трех тел: физического, астрального и ментального. Понимание высших нравственных истин и следование им должно стать главной целью последователей теософии. Это также единственный способ выявления ментального (духовного) «тела» человека. Базис теософского пути — авторитет учителя, «посвященного». Теософское общество имело последователей во многих странах Европы и Америки. В 1879 Блаватская и Олькотт переехали в Индию и открыли в Адьяре (Мадрас) штаб-квартиру общества. В 1884 Блаватская возвратилась в Европу и основала в Лондоне в 1890 европейскую штаб-квартиру общества. Она умерла во время эпидемии гриппа в Лондоне.

Соч.: Из пещер и дебрей Индостана. СПб., 1912; Загадочные племена. Три месяца на «Голубых горах» Мадраса. СПб., 1893; Голос безмолвия. Калуга, 1908; Тайная доктрина, т. 1—3. Л., 1991; Из пещер и дебрей Индостана. М., 1991; Закон причин и последствий, объясняющий человеческую судьбу (Карма). Л., 1991; Разоблаченная Исида, т. 1-2. М., 1997; Ключ к теософии. М., 1993; Новый Панарион. М., 1994; Письма А. П. Синнетту. М., 1997; Гималайские братья. М., 1998; Смерть и бессмертие. М., 1998; Теософский словарь. М., 1998.

Лит.: *Писарева Е. Ф.* Елена Петровна Блаватская. Биографический очерк. Киев, 1991; *Нэф Мэри К.* Личные мемуары Е. П. Блаватской. М., 1993.

Е. Л. Митюгова

БЛАГО (греч. ἀγαθόν, лат. bonum) — состояние и условие совершенства, осуществленного бытия; ведущее понятие средиземноморско-европейской (иудео-христианской) культуры, одно из традиционно принятых в ней имен божественного начала. Если в синонимичном понятии ***добра*** доминирует мотив абсолютного нравственного долга и волевого выбора, то понятие блага более онтологично. Благость Творца — черта монотеистического мироощущения; в архаике и политеизме она не разумеется сама собой. В недрах европейской культуры то и дело дает о себе знать угроза недоброго начальника бытия (***манихейство*** и др. ереси, оригинальные системы мысли Леонардо да Винчи и ***Ницше***, гипотеза бога-обманщика у ***Декарта*** и др.). Подобно тому как с первых строк Библии («и увидел Бог, что это хорошо») доминанта блага утверждает себя в борьбе с подозрительным недоверием к творцу, проявляющимся в остаточной форме, напр. в эпизоде с Вавилонской башней, где Бог проявляет нечто вроде зависти, древнегреческая философия постоянно занята опровержением мифа с его образами богов-тиранов; Платон требует «принять закон», предписывающий верить, что «Бог причина не всего, а только блага» («Государство» II 380c; VI—VII; «Тимей» 29a).

Элеаты (ср. Diog. L., II 106) наметили внутреннее тождество блага-божества-ума. В круге этих представлений двигалась, высвечивая разные его аспекты, средневековая мысль о благе. Греческий идеализм вложил в концепцию блага мистический опыт погружения в просветленную суть вещей как в среду, наиболее родную и близкую человеческому существу; бескорыстное, «бесполезное» интеллектуальное созерцание оказывалось наиболее прочным, дорогим и сущностно обогащающим благом. У Платона благо отводит всему свое место и все собою ведет как свет, озаряющий истину бытия, в своем источнике неуловимый и потому требующий от человека неотступного предельного усилия, чтобы «подтянуться» к «идее блага» («Государство» 508bc, 517bc, 534bc). Аристотель подчеркнул в благе телеологический аспект оптимального статуса, в котором все стремится к осуществлению. В неоплатонизме благо, сохраняя свой практически-этический смысл, становится главным именем трансцендентного источника бытия (***Плотин.*** «Эннеады» VI 9, 3).

Христианское богословие ассимилирует платоническую философию блага, которое становится высшим атрибутом божества. ***Боэций*** синтезирует платоновско-аристотелевскую идею как «единства», т.е. завершенной цельности в смысле цели, к которой тянется все. ***Фома Аквинский*** возвращается к старому тождеству блага и бытия в тезисе о том, что Бог, не имея нужды ни в чем, мог не сотворить мир, но создал мировое бытие из чистого желания («Сумма против язычников». I 74; II 31). При всем том Бог в своей непостижимой сути неизмеримо выше блага (он «сверхблаго» уже у Плотина). Этот апофатический подход будет унаследован новоевропейской философией и сделает невозможным возврат блага на место верховного начала.

В поздней схоластике ***Ф. Суареса*** есть «соответствие сущего самому себе» («Метафизика разыскания» X 1, 12; 3, 10). Обосновывая новоевропейский субъект в его опоре на самоудостоверяющее представление сущего, Декарт варьирует классическую тему: поскольку Бог благ, он не позволит нашей мысли стать жертвой постоянного обмана. В тезисах ***Спинозы*** о высшем благе богопознания («Этика» IV 28), в оптимальности нашего мира и в предустановленной гармонии у ***Лейбница***, в кантовской дефиниции («предмет желающей способности разумных конечных существ» — «Критика практического разума» I 2, 2), в концепции блага как предиката сущего у ***Шеллинга*** видны аспекты классического учения о благе. Но в целом начиная с 17 в. возвышение активистского принципа (божественной) воли в ранг ведущего, морализм Реформации и Контрреформации выводят благо из числа бытийных начал и релятивируют его. Из трех равновесных и взаимообратимых понятий — блага, единого, бытия — удерживается только последнее. Поскольку бытие стало определяться (свободной) волей непосредственно (***Шопенгауэр***, ***Ницше***) или в образе субъективности (***Фихте***, ***Гегель***, ***Гуссерль***), благо стало трактоваться как результат полагания и с 19 в. его место заняла ценность.

В. В. Бибихин

В арабо-мусульманской философии можно выделить две основные линии понимания блага и зла: конвенциальную и субстанциальную. Первая связана прежде всего с ***каламом***, вторая в основном с ***арабоязычным перипатетизмом***, частично с ***исмаилизмом*** и ***ишракизмом***. В ***суфизме*** противопоставленность этих двух линий снимается в соответствии с суфийским принципом «растерянного» рассуждения.

Исламское вероучение придерживается тезиса «все благо (ḫайр) и зло (шарр) в судьбе людей — от Бога»: в соответствии с принципом строгого монотеизма Бог считается единственным источником блага и зла. При этом в авторитетных источниках ислама (***Коране*** и ***сунне***) упоминания блага существенно преобладают над упоминанием зла. Благо дольней и загробной жизни не противопоставляется в исламском вероучении, а скорее гармонизируется и связывается исключительно с принятием или отвержением религиозного Закона. Под благом подразумевается не метафизическая сущность, а правильное поведение людей и все, что ему служит. Кроме того, с категорией блага в исламской культуре связывается понятие 'адаб (благопристойность), которое трактуется, в частности, как наличие благих черт в характере и поведении.

В каламе понятие блага абсолютизируется. Многие мутазилиты называли благом даже проклятие Богом неверующих и уготованные им загробные муки, поскольку это удерживает их от ослушания. В более умеренной трактовке такие действия квалифицировались не как благо, а как «наиболее подходящее» (ал-аṣлаḫ). Практически все мутазилиты считали, что сотворяемые Богом зло, а также дурные вещи (саййи'āт, напр., наказание) называются так иносказательно, а не в прямом смысле. Согласно ***ал-'Ал-лāфу***, «польза» (манфа'а) явилась основанием божественного творения. В основании этого тезиса лежит уверенность в том, что действие, не приносящее пользы и не устраняющее вред (дарар), является напрасным ('абṣ), а значит бессмысленным. Это положение разделялось в целом классической арабской мыслью и дало основание утилитаристско-эгоистической трактовке целей человеческого действия. Все мутазилиты считали, что все в мире сотворено только ради пользы людей либо в назидание им, и большинство отрицали возможность творения чего-то, что не было бы воспринимаемо людьми. Сотворенный Богом мир — наилучший из возможных, а то, что люди считают «злом», является на самом деле наиболее «подходящим» (ṣалāḫ) для них. Обсуждая вопрос о том, является ли предписываемый или поощряемый Законом «благой поступок» (ḫасана) таковым сам по себе или в силу божественного предписания, мутазилиты высказали оба этих мнения, а некоторые делили поступки на эти две категории.

В арабоязычном перипатетизме субстанциальная трактовка блага развита под прямым влиянием неоплатонизма. Первоначало, или Первая Причина, понимается как абсолютное, чистое благо (ḫайр мутлаḳ маḥд), наделяющее благом все прочее, которое только в соотношении с ней является благом, сама не получая его ни от кого. Соответственно благо (ḫайр, ḫайрийа) может быть самостоятельным (зāтийй) либо приобретенным (мустафāд). Поскольку благо отождествляется с существованием или во всяком случае прямо связано с ним, Первая Причина, наделяя существованием нижестоящее, наделяет его и благом. Собственная природа всего, кроме обладающей абсолютным существованием Первой Причины, является природой «возможности» (имкāн), а не необходимости. Эта природа расценивается как источник зла. Зло, т. о., понимается как отсутствие блага, и наделение существованием отрешает от природы зла. Мироздание представляет собой абсолютно упорядоченную иерархию уровней деградации блага, в которой более высокое ('алийй) и благородное (шарīф) превосходит более низкое (асфал) и презренное (ḫасйс). Человек может достичь знания абсолютного блага, тем самым достигнув своего полного совершенства (***Ибн Сīнā***). Соответственно «счастье» (са'āда) понимается как абсолютное благо, а все, что служит его обретению, также считается благом, хотя не самостным, а в силу своей «полезности» (наф') для достижения блага. Собственно этическая трактовка блага и зла связана с понятием воли: «намеренно совершаемое благо» (ḫайр ирāдийй) считается «хорошим» (джамīл), а «намеренно совершаемое зло» (шарр ирāдийй) — «дурным» (ḳабīḫ) поступком (***ал-Фāрāбй***).

В исмаилизме как благо не описывается ни Бог, вовсе лишенный атрибутов, ни Первый Разум, в число атрибутов которого благо не входит. Вместе с тем уподобление началам мироздания и единство с ними и здесь полагаются единственным счастьем человека, но путь к нему понимается не как чисто созерцательный, а как гармония непременно двух начал, практического и теоретического.

Согласно ***ас-Сухарвардй***, благо присутствует в мире, причем его значительно больше, чем зла. Бог является щедрым источником блага, зло возникает как результат несовершенства низших ступеней бытия. Эта неоплатоническая идея выражена в характерных для ишракистской метафизики света и тьмы терминах появления и возрастания «темного аспекта».

В философских текстах суфизма представлено два существенно различных понимания добра и зла: как самостоятельных понятий, принципиально отличаемых друг от друга (понятие абсолютного блага, утверждающее, что по истине все — благо, поскольку все по истине — Бог, тогда как понятие зла конвенционально, равно как и соответствующее понятие относительного блага), и как понятий, которые невозможно разделить так, чтобы каждое из них не перешло в свою противоположность, оставаясь при этом собою же и предполагая возвращение к себе. Первое принимает во внимание нормы повседневной морали, второе ориентировано на принципиальные положения суфийского учения о ежемгновенно обновляющемся воплощении вечного бытия ках мира, которое означает, что дурной поступок совершается человеком также и по воле Бога, а значит, является благим.

А. В. Смирнов

Понятие блага следует отличать от понятия ***ценности***, с этой целью наряду с ***аксиологией*** представляется уместным внести термин «агатология» (от греч. ἀγαθόν — «благо» и λόγος, — «учение»). В качестве ценности нечто прежде всего переживается сердцем, а в качестве блага признается разумом; ценность означает прежде всего нечто неотъемлемо личное, тогда как благо — нечто общепризнанное, что индивид стремится присвоить; ценность поэтому, при любых попытках разделить ее с кем-то, остается принципиально «субъективной», тогда как благо, при любой степени его индивидуализируемой интериори-

зации, — относительно «объективным». Между ценностями и благами может быть согласие, но может быть (и чаще всего бывает) конфликт: что-то может быть признано разумом в качестве блага, но не стать драгоценностью для сердца (которому, как известно, «не прикажешь») и, наоборот, быть таковым для сердца и не устоять перед судом «практического разума» (тревожа совесть). Ценность и благо по-разному реализуются и в целеполагании, которое во втором случае носит императивный характер.

Если понятие блага возникает почти с первых шагов философского дискурса и, начиная с античности, становится по существу теоретическим основанием этики (что следовало уже из «Никомаховой этики» Аристотеля, где учения о благе и добродетелях мыслились приблизительно как учения о целях и средствах), а также сотериологии (учение о спасении как реализации высшего блага в посмертном существовании), то новоевропейское учение о ценности — аксиология — возникает только в середине 19 в.

Современные концепции блага связаны с изысканиями Дж. Э. Мура (изучавшего, в частности, «философскую грамматику» прилагательного «благой» и существительного «благо») и феноменологической школой М. Шелера (введшего термин Güterethik — «этика благ»), Н. Гартмана и Г. Райнера. В дискуссиях 20 в. (преимущественно в англоязычной философской традиции) были поставлены следующие проблемы: 1) что означает понятие «благо» (а также прилагательное «благой») — объективное свойство определенных объектов или только субъективную их оценку? 2) всем ли объектам можно атрибутировать предикаты «благой» и «неблагой» и каким образом осуществляется их познание в этом модусе их бытия? 3) что означает понятие высшего блага (summum bonum), каковы его критерии и соотношение с «обычными благами»? 4) как соотносятся друг с другом различные разновидности «благости» (гедонические, утилитарные, духовные и т. д.) и каково место среди них этического блага — является ли оно производным от других или автономным? 5) актуально ли и в настоящее время построение иерархии благ (которое было актуальным для античности и средневековья)?

Лит.: *Boss W. D.* The Right and the Good. Oxf., 1930; *Ewing A. C.* The Definition of Good. N.Y., 1947; *Nishida K.* A Study of Good. Tokyo, 1960; *Ferber R.* Platos Idee des Guten, St. Augustin, 1984.

В. К. Шохин

БЛАГОГОВЕНИЕ ПЕРЕД ЖИЗНЬЮ (Ehrfurcht vor dem Leben) — основной принцип этического учения ***А. Швейцера***, сформулированный им в 1915 и изложенный в книге ***«Культура и этика»*** и ряде других работ («Проблема этического в развитии человеческого мышления», «Гуманность», «Учение о Благоговении перед жизнью» и др.). Он состоит в том, чтобы «высказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой... Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей» (Культура и этика, с. 307). Принцип благоговения перед жизнью, по мысли автора, передает сущность этического точнее, чем сострадание или даже любовь, т. к. соединяет самосовершенствование с самоотречением и утверждает беспокойство постоянной ответственности. Швейцер исходит из воли к жизни как элементарного, первичного и постоянно пребывающего факта сознания: когда человек мыслит, он находит в себе не мысль, как считал Декарт, а волю к жизни, выраженную в мысли. Своеобразие сознательной воли к жизни состоит в том, что она реализуется не в качестве некоторой индивидуализации, проживания самой себя, она стремится соединиться с другой волей к жизни, преодолевая тем самым драму раздвоения воли к жизни в мире. На вопрос о том, почему воля к жизни осознает себя только в человеке, нельзя дать ответа, в этом смысле этика рождается из мистики. Но это не отменяет и даже не ослабляет категорического требования «ликвидировать раздвоенность воли к жизни в той мере, в какой это подвластно влиянию моего бытия» (там же, с. 310). Благоговение перед жизнью — принцип индивидуально ответственного поведения, в нем самоотречение мотивировано благоговением перед собственной жизнью. Оно страхует человека от самообольщения: так как человек не может жить, не нанося вреда другим живым существам, то он обречен на то, чтобы жить с нечистой совестью. Этика противостоит необходимости. Благоговение перед жизнью имеет еще ряд других преимуществ, позволяющих, по мнению Швейцера, считать его тем основным принципом нравственного, на поиски которого была направлена вся этическая мысль. Этот принцип элементарен и исключает морализирующую софистику, позволяющую прикрывать реальное зло видимым добром; тяжесть этического решения он взваливает на индивида, обязывая его каждый раз ставить на кон самого себя, ибо «истинная этика начинается там, где перестают пользоваться словами» (там же, с. 312); он является источником настороженного отношения к обществу, государству, безличным институтам, берущим на себя нравственные функции. Благоговение перед жизнью — больше, чем основной принцип нравственности, он по сути дела является ее единственным принципом, т. к. задает программу жизни индивидов в форме прямых действий, не требующих никаких конкретизирующих норм и промежуточных этических инстанций.

Лит.: *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973; *Он же.* Благоговение перед жизнью. М., 1992, с. 500-507, 508-509; *Он же.* Жизнь и мысль. М., 1996, с. 84—99.

А. А. Гусейнов

БЛАГОДАРНОСТЬ — чувства обязанности, уважения и любви к другому человеку (в частности, выраженные в соответствующих действиях) за оказанное им благодеяние. Как моральное чувство и ***обязанность*** благодарность восходит к древнейшим отношениям церемониального обмена дарами (подарок всегда предполагал «отдарок» — возвратный, воздающий дар), а также к отношениям взаимности услуг. Некоторые современные психологи рассматривают укорененную в младенческом опыте способность к благодарности как один из первичных показателей нравственной чувствительности (отзывчивости) личности, как предпосылку более сложных нравственных чувств и способностей —доверия, сострадания, доброжелательности; развитая способность к благодарности удерживает человека от таких деструктивных чувств, как жадность, ревность, зависть (М. Кляйн).

Изначальный материально-контрактурный исток благодарности угадывается в одном из замечаний Аристотеля: благодарность заключается в том, чтобы «ответить угодив-

шему услугой за услугу и в свой черед начать угождать ему» (EN, 1133a 4). Греч. слово χάρις помимо значения благодарности и близких ему значений «дар», «милость», «прелесть», «красота» (Χάρις-Харита — богиня красоты и грации), имело и значение «угождение», «услуга». В русском переводе Нового Завета χάρις переводится как «благодать». В латыни χάρις трансформируется в caritas («любовь-милосердие, ср. англ. charity) и gratia («красота», «благодать», ср. итал. gracia — «спасибо» и англ. gratitude — «благодарность»). Русское слово «благодарность» («благое дарение») также указывает спецификацию особого действия — дара как подношения, приношения, передачи (ср. родственное слово «у-дар»). Благодарность как особого рода дарение осмысляется постепенно; при этом всегда сохраняется понимание ее всего лишь как взаимности, характеризующей функциональные, корыстные отношения. На протяжении всей истории философам приходилось акцентировать возвышенный, собственно этический смысл благодарности. Напр., Сенека специально пояснял, что благодарность представляет собой добровольное дарение, отличается от простых проявлений щедрости и т. п.

В христианстве принципиально меняется проблематизация понятия: как отношение к другому благодарность фактически снимается в ***милосердии***. Адресатом действительной и полной благодарности должен быть Бог, а ее предметом — все творения Бога. В отличие от античности, трактовавшей благодарность как добродетель, в христианстве она трактуется как обязанность и соотносится при этом не столько со справедливостью, сколько с милосердием. У Т. Гоббса эта идея выражается в утверждении, что благодарность обусловлена не предварительным соглашением, но лишь предварительной милостью. Тем не менее, утверждая благодарность в качестве «четвертого естественного закона», Гоббс представляет ее — вполне в духе контрактерной этики — в качестве санкции благодеяния. Концепция благодарности как долга получила развитие и в учении И. Канта. Благодарность — это «священный долг» человека; ею подкрепляется мотив благодеяния, однако никакой благодарностью нельзя рассчитаться за принятое благодеяние, поскольку у дарителя невозможно «отнять заслугу быть первым в благоволении». Кант различал «просто благодарность», заключающуюся в сердечном благоволении, или признательности к благотворителю, и «деятельную благодарность», выражающуюся в практических действиях, подтверждающих это чувство признательности («Метафизика нравов», ч. II, § 32—33).

Понятие благодарности как обязанности, очевидно, нуждается в концептуальной доработке в более широком контексте этики милосердия, включающем и понятие благодеяния. Если благодарность — обязанность, то обязанность специфическая — не предполагающая никакого права у благотворителя на ее получение (что, однако, не освобождает благодетельствуемого от обязанности благодарности). Поэтому (и на это обратил внимание Кант) принимаемое благодеяние может восприниматься как бремя: вместе с благодеянием человек как бы обрекается на благодарность. Психологической особенностью восприятия благодарности вообще как обязанности оказывается то, что любая конкретная обязанность в отношении некоего лица (тем более авторитарного или патерналистского), будучи глубоко интернализированной, может переживаться как чувство благодарности к нему, по существу необоснованное.

Лит.: *Кляйн М.* Зависть и благодарность: Исследование бессознательных источников. СПб., 1997; Римские стоики. Сенека, Эпик-тет, Марк Аврелий. М., 1995; *Сенека.* Нравственные письма к Луциллию [LXXXI]. М., 1977; *Amato J. A.* Guilt and Gratitude. Westport, 1982; *Becker L.* Reciprocity. Chi., 1990.

Р. Г. Апресян

БЛАГОДАТЬ (греч. χάρις χάρισμα; лат. gratia; первоначальное значение —«благосклонность», «милость», «благой дар») — специфически христианский религиозный, в т. ч. богословский, термин, обозначающий действенное снисхождение Бога к человеку как тварному существу. Благодать есть «благой дар» милосердного Бога и в этом смысле тождественна проявлению Его любви к Своему творению. Первичная благодать — само дарование жизни. После грехопадения, т.е. актуального разрыва с Богом, следствием которого стала подверженность человека тлению и смерти, благодать означает спасающее действие Бога, цель которого — восстановить общение и единство человека со своим Творцом, что равнозначно понятию вечной жизни. В раннехристианском богословии благодатное воздействие Бога часто приписывалось Святому Духу — третьему Лицу Троицы (вплоть до отождествления благодати с Духом Божиим). В различных христианских конфессиях природа благодати понимается по-разному. В протестантизме она связана с представлением о спасительном оправдании грешника через веру во Христа и есть милосердное соучастие Бога в жизни человека, позволяющее последнему соблюдать заповеди Божии. Согласно католической доктрине, благодать — тварная (сотворенная Богом) сущность или энергия, посредством которой Бог воздействует на человека. Православная традиция рассматривает благодать как нетварную энергию, т.е. прямое действие Бога, которую теоретически отличают от Его сущности, всегда остающейся недоступной для человека. Результатом воздействия свободно принимаемой благодати, как синергии Бога и человека, является теозис (обожение), когда достигается актуальное единство Творца и твари, и человек становится «причастником Божеского естества» (2 Пет 1:4) в его нетварных энергиях. Субъективные условия восприятия благодати человеком — это раскаяние в своих грехах и молитвенное обращение к Богу в ожидании его спасительного воздействия (в монашеском опыте — строгая аскетическая дисциплина, сопровождаемая усиленной, в пределе непрестанной, молитвой). Доступ к благодати объективно возможен через церковные ***таинства***, прежде всего Евхаристию (причащение Телу и Крови Христа), в которых божественная энергия «воплощается» в посюстороннем веществе (вода крещения, масло миро- и елеопомазания, хлеб и вино Евхаристии). С церковной точки зрения (вопреки некоторым популярным представлениям) воздействие благодати на человека, будучи свободным действием личного Бога, не имеет магического характера и может быть действенным только в случае ее свободного и осознанного принятия. По своей сути благодать есть «общение в любви» — как между Богом и человеком, так и между людьми перед Лицом Бога. В традиционном представлении о благодати сочетается понимание ее одновременно как деяния и как силы. Свободный акт Бога, в конечном счете всегда направленный на конкретную человеческую личность, воспринимается как ощутимый (даже на телесном уровне —

т. наз. «мученическая благодать», т.е. переживание помощи от Бога в экстремальной ситуации, перед лицом смерти «за Христа») поток духовной энергии, сообщающий человеку новые способности, невозможные в обыденном опыте, и нейтрализующий психосоматические импульсы, отождествляемые с ***грехом*** (гнев, ненависть, сексуальная распущенность, гордыня и т. д.). Христианские мистики часто описывают пребывание в благодати как род опьянения, как духовный экстаз; другой аспект ее действия — гармонизация душевно-телесной жизни, достижение состояния внутреннего мира, переживание жизненной полноты и всеобъемлющей любви, в т. ч. к природе и даже к «падшим ангелам». С религиозной точки зрения благодать есть способ реального общения с Богом. Ее переживание имеет сверхпсихический (сверхъестественный, но не противоестественный) характер. Эффекты воздействия благодати, описываемые в христианской мистико-аскетической литературе, во многом подобны экстраординарному религиозному опыту других религий и мистических движений (в т. ч. неоплатонической школы). В то же время многие ортодоксально настроенные христиане склонны отрицать саму возможность благодатного присутствия Бога вне пределов Церкви, рассматривая внехристианский духовный опыт как самообман (по-славянски «прелесть»), т.е. как псевдодуховные состояния, сугубо психические переживания религиозного характера, лишь воспринимаемые как результат действия благодати Бога.

А. И. Кырлежев

БЛАГОРАЗУМИЕ — качество характера, принцип действия, ориентирующие человека (группу) на достижение максимального собственного блага (счастья).

Аристотель проанализировал специфически этическое значение благоразумия (φρόνησις в лат. переводе — prudentia). В русских изданиях термин Аристотеля переводят как рассудительность, а словом «благоразумие» передают термин σωφροσύνη. Однако в последующей истории философии проблемы, стоящие за этими терминами, стали обозначать соответственно понятиями благоразумия и ***умеренности***. Аристотель определяет благоразумие (рассудительность) как истинный, причастный суждению склад души, предполагающий совершение поступков, касающихся человеческих благ. Главное дело благоразумного (рассудительного) состоит в принятии правильных решений относительно блага и пользы для себя в целом — для хорошей жизни. Положительную нравственную ценность благоразумия в трактовке Аристотеля определяет его обусловленность умеренностью (σωφροσύνη) — нравственной добродетелью, благодаря которой человек сознает, в чем заключается его благо. С помощью благоразумия человек способен выбрать правильные средства для этой цели в конкретной ситуации и осуществить его в поступке. Благоразумие как особое знание или как часть души, причастная суждению, отличается от нравственной добродетели, хотя одно без другого не существует. Оно также отличается от мудрости как научного знания и постижения с помощью разума наиболее ценных по своей природе вещей: благоразумие связано с человеческим благом, нацелено на принятие правильных для его осуществления решений. Аристотель подчеркивает, что быть благоразумным означает не просто знать, но быть способным совершать в соответствии со знанием поступки, и приводит в пример Фалеса и Анаксагора, которых называют не благоразумными, а мудрыми, так как они занимались божественными, но бесполезными для достижения человеческих благ предметами. По поводу этих предметов невозможно принимать решения, поскольку они неизменны. Если мудрость имеет дело с предельно общими, не допускающими обоснования определениями, то благоразумие предполагает в большей степени знание частного, поскольку имеет дело с принятием решений и совершением поступков в конкретных (частных) обстоятельствах. Благоразумный как способный к принятию решений умеет добиться высшего из осуществимых в конкретном поступке благ. Если мудрость обретают посредством ума, то рассудительность — посредством опыта и особого чувства, сходного с убежденностью. Аристотель считал, что мудрость и благоразумие связаны в том смысле, что последнее, хотя и не пользуется мудростью, следит за тем, чтобы она развивалась. Своеобразие благоразумия государственных мужей в трактовке Аристотеля заключается в направленности их решений и поступков на благо государства. Это благоразумие Аристотель подразделяет на государственное (в свою очередь выделяя в нем благоразумие в принятии решений и в судопроизводстве), хозяйственное и законодательное. Значимость благоразумия в государственных делах, по Аристотелю, состоит в том, что собственное благо граждан невозможно вне зависимости от хозяйства и устройства государства.

Фома Аквинский развивал концепцию благоразумия (prudentia) как одной из кардинальных добродетелей (наряду с умеренностью, мужеством и справедливостью) и определял его как правильное рассуждение в приложении к действию, или как мудрость в человеческих делах. Благоразумие проявляется в выборе конкретных поступков как средств для приближения к конечной цели блаженства, выражающего благость божественного миропорядка. Высшая трансцендентная цель в концепции Фомы определяет положительную нравственную ценность благоразумия. Он отличает подлинное благоразумие от ложного, которое заключается в выборе адекватных средств для имморальной цели, и от несовершенного, которому по той или иной причине не хватает полноты. Фома подчеркивает, что подлинное благоразумие состоит в устойчивой привычке поступать согласно добродетели и предполагает совершение правильных поступков на правильных основаниях в правильное время. Для этого необходимы разумность, способность разбираться в конкретной ситуации, память, умение принимать советы, опыт, способность предвидеть последствия своих поступков.

В Новое время в философии и обыденном сознании содержание понятия благоразумия постепенно перемещается во внеморальный контекст. Обусловленность высшей (трансцендентной) целью все реже рассматривается в качестве необходимого условия личного (группового) блага. Значение благоразумия нередко трактуется двояко. Его связывают с умением, используя собственный опыт и опыт других людей, осуществлять личный или групповой интерес и тем самым добиваться длительной выгоды, благополучия, а также продолжают считать добродетелью. А. Смит различает благоразумие, ориентированное на сохранение здоровья, благосостояния, доброго имени, личного спокойствия, и благоразумие, которое предполагает «более широкую цель» и сочетается с доблестью, с любовью к человечеству, справедливостью, геройством. Благоразумие в первом значении

характеризует человека скорее осмотрительного, нежели предприимчивого, крайне бережливого, ответственного лишь за то, что определено обязанностями его положения, неизменно воздержанного, неутомимо трудолюбивого, искреннего и способного к дружбе, основанной «на благоразумном уважении скромных добродетелей». Благоразумие во втором значении присуще великому полководцу или общественному деятелю, а в прошлом было отличительной чертой мудреца, академиков и перипатетиков. Оно основано на совершенстве нравственных и рассудочных качеств, «соединении превосходной головы с превосходным сердцем». Если благоразумие в первом значении может «снискать лишь холодное уважение», то второе вызывает восхищение и любовь. Наконец, И. Кант на концептуальном уровне отделил благоразумие от морали, Он показал, что нравственный закон не определяется никакой внешней по отношению к нему целью, он безусловен, всеобщ и необходим. Благоразумие же направлено на естественную цель — счастье, и благоразумный поступок является лишь средством для нее. В силу неопределенности содержания счастья, которое является идеалом не разума, а воображения, выявить разумные принципы достижения этой цели невозможно. Чтобы приблизиться к ней, следует действовать по эмпирическим советам (необходимость бережливости, вежливости, сдержанности, диеты и т. п.), поскольку опыт учит, что они, как правило, способствуют достижению блага.

После Канта вновь предпринимались и предпринимаются попытки вписать благоразумие в моральный контекст. Это связано, с одной стороны, с попыткой выявить пруденциальные основания морали, с другой — с интересом к этике добродетелей, в которой понятие «благоразумие» было одним из центральных.

Лит.: *Аристотель.* Никомахова этика, кн. VI. — Соч. в 4 т., т. 4. М,, 1984; *Кант И.* Основы метафизики нравственности. — Соч. в 6 т., т. 4(1). М., 1965; *Смит А.* Теория нравственных чувств. М., 1997; *Nelson D. M.* Prudence. — Encyclopedia of Ethics in 2 v., v. 2. Chi.—L, 1992.

О. В. Артемьева

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ (филантропия; от греч. φιλία — любовь и ἄνθρωπος — человек) — деятельность, посредством которой обладатели частных ресурсов добровольно и безвозмездно распределяют их в целях содействия нуждающимся людям, решения социальных проблем, а также усовершенствования условий общественной жизни. Под нуждающимися понимаются не только те, кто живет в нужде, но и те, кто испытывает недостаток в дополнительных средствах для реализации своих общественно ценных (напр., профессиональных) интересов. В качестве частных ресурсов могут выступать как финансовые и материальные средства, так и способности и энергия людей. Много общего есть в мотивах и ценностных основаниях благотворительности и милостыни, но как определенного рода общественная практика благотворительность отличается от последней: милостыня представляет собой индивидуальное и частное действие, благотворительность же носит организованный, по преимуществу безличный характер и даже в случаях обеспечения реализации индивидуальных начинаний (проектов) имеет в виду общественно значимые цели. В отличие от гуманитарной помощи в чрезвычайных обстоятельствах, которая осуществляется на основе как государственных, так и благотворительных фондов и которая должна быть систематической и непременной (не зависящей от чьей-то доброй воли), благотворительность представляет собой помощь; в насущно необходимом, а в ряде случаев — поддержку людей и организаций просто в желаемом. Как направленное на общее благо благотворительность представляет собой деятельность, цели которой выходят за рамки интересов семьи и непосредственных друзей и которая не преследует задачу получения прибыли.

В благотворительных акциях иногда могут реализовываться частные интересы их организаторов, попечителей или доноров, чем определяется необходимость строгого общественного и государственного контроля за благотворительной деятельностью. Еще до недавнего времени возможность осуществления частных интересов служила поводом для суровой критики самой благотворительности. Наиболее типичные классические аргументы заключались в следующем: а) с помощью благотворительности приобретается и расширяется власть (П. Гольбах), б) трудящихся отвлекают от классовых противоречий (П. Лафарг), в) устраивается развлечение (Л. Н. Толстой). В наше время к ним присоединяются новые доводы: благотворительность может являться для спонсоров формой рекламы или способом сокращения суммы налога, а также средством отмывания «нечистого» капитала. Негативистская критика указывает на действительные пороки в общественных нравах, однако в отношении собственно благотворительности она представляет собой морализирование, поскольку в ней благотворительная деятельность смешивается с рекламой, бизнесом, политикой, развлечением, а ее действительное социально-нравственное значение игнорируется.

Аргументы иного рода выдвигаются в утилитаристской критике, основанной на анализе социальных последствий и социально-экономических составляющих благотворительности (Гегель, Дж. С. Милль). Эта критика, ставя вопрос о справедливости и эффективности благотворительности, подвергает сомнению истину морального сознания, что благотворительность сама по себе всегда справедлива. С социологической точки зрения посредством благотворительности осуществляются две важные социальные функции: сохранения и воспроизводства общества (попечение о бездомных, голодающих, об одиноких стариках и брошенных детях, о тяжело больных и попавших из-за независящих от них обстоятельств в беду и т. д.) и развития общества (поддержка социально перспективных инициатив). Во второй функции благотворительность должна иметь четкие критерии и единственную цель — поощрение людей в их начинаниях, а не потворствование им в материальной необеспеченности (т. е. предоставление максимально необходимой помощи при минимальном поощрении людей к тому, чтобы они именно на такую помощь полагались). Утилитаристская критика подготовила интеллектуальную почву для смены принципиальных и прагматических приоритетов благотворительности, что в наибольшей степени проявилось в политике и практике американских филантропических фондов (Рокфеллера, Карнеги, Форда), возникших во 2-й пол. 19 — нач. 20 в.

Этическая критика (ее развивали Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой) переносит акцент в рассуждении о благотворительности с прагматических на ценностные и духовные проблемы. Утилитаристский и этический подходы

к благотворительности существенным образом дополняют друг друга. Ориентировавшаяся на универсальную мораль ***милосердия***, этическая критика представляла собой важный вклад в преодоление нравственных отклонений и моральной «амбициозности» благотворительности. На основе утилитаристской критики, сориентированной на социальную этику ***справедливости*** и здравого смысла, были предложены принципиальные критерии, привнесшие в филантропическую деятельность рачительность и расчет: свободные финансовые средства и материальные ресурсы должны аккумулироваться с наибольшей эффективностью и распределяться таким образом, чтобы благо частных лиц при их желании могло максимальным образом способствовать увеличению блага общества в целом.

Лит.: *Лафарг П.* О благотворительности.— В кн.: Этическая мысль: научно-публицистические чтения. 1988. М., 1988; *Nielsen W. A.* The Golden Donors: A New Anatomy of the Great Foundations. N.Y., 1935; *Bremner R H.* American Philanthropy. Chi., 1988.

Р. Г. Апресян

БЛАН (Blanc) Луи (29 октября 1811 Мадрид — 6 декабря 1882 Канны) — французский социалист, публицист и политический деятель. Вел активную издательскую деятельность, являясь главным редактором журналов «Бон санс» (1837), «Ревю де прогре» (1939-1942), «Ревю индепандант» (1841-1848). После революции 1848 г. стал первым социалистом, вошедшим в правительство. С февраля 1848 г. в эмиграции (до 1870). В 1871 г. Избран в Национальное собрание.

В 1839 г. вышла получившая широкую известность небольшая работа Блана «Организация труда». Главную причину социального зла Блан усматривает в конкуренции, которая приводит к нищете трудящихся масс, разорению буржуазии, экономическим кризисам. Опираясь на идеи Сен-Симона и Сисмонди о государственной организации труда, Блан выдвигает идею о том, что государство должно взять на себя заботу о крупных промышленных предприятиях, банках, железных дорогах. Кроме того оно должно создавать общественные мастерские, доходы от которых пойдут не только на заработную плату рабочим (которая является фиксированной и равной для всех) и приобретение новых материалов и средств труда, но и на помощь старикам, больным и инвалидам. Блан считал, что такие мастерские со временем вытеснят частные предприятия и благодаря им дух коллективизма возьмет верх над буржуазным индивидуализмом.

Блан называл социализм «евангелием в действии», так как целью его выступает реализация четырех христианских принципов: «возлюбите друг друга», «не поступай с другим так, как не хочешь, чтобы поступали с тобой», «первый из вас должен быть слугой для всех прочих» и «мир всем людям доброй воли». Установление социализма в обществе не должно произойти насильственным, революционным путем, главное для Блана — «подготовить будущее, не порывая решительно с прошлым». Идеи Блана заложили основы того, что позднее назовут государственным социализмом.

Широко известны его исторические труды Блана: пятитомная «История десяти лет — 1830-1840», 12-томная «История французской революции» (рус. Пер. Спб. 1907-1909) «История революции 1848 г.» (рус. пер. 1907) и др.

Соч.: Le Socialisme. P., 1848.

Лит.: *Чернов И.* Луи Блан. М., 1906; *Vidalenc J.* Louis Blanc (1811-1882). P., 1948.

М.М.Федорова

БЛАНКИ (Blanqui) Луи-Огюст (8 февраля 1805, Пюже-Тенье — 1 января 1881, Париж) — французский социалист, сторонник революционного свержения буржуазного строя, профессиональный революционер, посвятивший себя организации целого ряда тайных обществ («Общество друзей народа», «Общество прав человека») и заговоров, неоднократно подвергался арестам, дважды был осужден на пожизненное заключение и в общей сложности провел в тюрьме более тридцати шести лет. Издавал журнал «Ни Бога, ни господина» (с 1879). Отстаивал идею о том, что история представляет собой лишь борьбу между нищетой и богатством. Изменение общественного строя связывал с силой, вооруженным восстанием. Для установления общественной Республики, первоочередной задачей которой является поднятие уровня жизни рабочих масс, нужна революционная диктатура, руководимая меньшинством, действующим в интересах всего народа. Коммунизм для него — общество будущего, венец цивилизации. К. Маркс, с уважением относясь к Бланки, критиковал его идеи и деятельность. Бланкизм имел значительное влияние на социалистическое движение, на революционный синдикализм и ленинизм.

Соч.: La Critique sociale, 2 vol. P., 1885; в рус. пер.: Избр. произв. М., 1952.

Лит.: *Горев Б. И.* Огюст Бланки: его жизнь, революционная деятельность и роль в истории социализма. М., 1921; *Молчанов Н. И.* Огюст Бланки. М., 1984; Blanqui et les blanquistes, éd. M. Aguillon et al. P., 1986.

М. М. Федорова

БЛАНШО́ (Blanchot) Морис (род. 22 декабря 1907, Кэн, департамент Соны и Луары) — французский философ, писатель, литературовед. Испытал влияние Ф. Ницше, Ж. Батая, М. Хайдеггера, установок сюрреализма. Бланшо развивает концепцию воли к власти, которая в рамках его философии противопоставляется самой власти: там, где для разума как властного начала находится хаос и «чистая негативность», которую необходимо преодолеть, для воли к власти только начинается «чистая позитивность». Любое нормативное задание языка —лингвистическое, семиотическое, литературное, риторическое — служит, по Бланшо, проводником власти; перевод в язык того, что само языка не имеет или существует как спонтанная речь, он также считает «упражнением во власти». Демаркационной линией, отграничивающей власть от безвластного, является книга как культурный продукт. По мнению Бланшо, мышление как опыт безвластного возможно лишь там, где устранена любая субъективность. Писать «нечто», не являющееся книгой, — значит пребывать в стихии воли к власти, в вечном возвращении, вне знаков, маркирующих предел письма как книгу. В этом «нечто» исчезает вопрос о человеке, а философия предстает как опыт чистой трансгрессивности, т.е. «выхода за пределы». Человек, по Бланшо, не есть микрокосм, дублирующий в себе реальность. Он представляет собой всего лишь аббревиатуру множества частичных и неполных знаков. Т. наз. «онтологически» полные знаки, которыми, согласно Бланшо, записан человек, с точки зрения их представленности в истории, культуре или космосе являются максимально фрагментарными. Отсюда Бланшо делает вывод, что, исследуя логику бессознательных импульсов воли к власти, нельзя опираться на науку, в которой доминирует модус пол-

ноты представленности мира. Семиотику следует строить как серию различных и одновременно тождественных знаков — импульсов: они различны, асинхронны в представлении, в непосредственном же действии по своей внутренней форме они тождественны, т.е. в равной степени заняты воспроизводством реальности. Такими знаками могут быть «революция», «власть», «закон», «философия»; все они даются в открытой серии семиотического процесса, не отягощенного нормами социальности. Играть знаками социальности вне социальности — именно это Бланшо называет опытом безвластного. Синонимом трансгрессивной текстуальности Бланшо называет желание; не признавая, что есть типы действия, несводимые к желанию или «чистому» тексту, и тем самым объявляя желание атрибутом историчности, он ищет не новой социальности, а конца истории.

Соч.: L'espace littéraire. P., 1955; L'entretien infini. P., 1969; в рус. пер.: Роман о прозрачности. — В кн.: *Роб-Грийе А.* Проект революции в Нью-Йорке. М., 1996; Последний человек. СПб., 1997.

М. К. Рыклин

БЛОНДЕЛЬ (Blondel) Морис (2 ноября 1861, Дижон — 4 июля 1949, Эксан-Прованс) — французский философ, приверженец католического модернизма и спиритуализма. Ученик ***А. Бергсона***. Учился в университете Дижона, затем в Эколь Нормаль; преподавал в лицеях Шомона, Монтобана и Эксан-Прованса, в университетах Лилля и Эксан-Прованса. В своих исканиях, кроме Бергсона, опирался на идеи Паскаля, Спинозы, Лейбница, Гегеля, Мен де Бирана; стал одним из видных представителей французского католического модернизма наряду с А. Луази, Э. Ле Руа и др. Привлек внимание своей работой «Действие» (L' Action, 1893), ставшей его диссертацией и впоследствии переработанной в двухтомное произведение (опубликовано в 1950). Книга подверглась критике со стороны официального католизма и была внесена Ватиканом в список запрещенных работ; ее автора упрекали в рационализации христианства, в превращении христианского учения в философию. Вместе с тем университетская общественность в течение нескольких лет отказывала ему в преподавании философии на том основании, что он не признавал автономии философии, подчиняя ее религии.

В создаваемой концепции, которую он называл философией действия, Блондель стремился примирить томизм с августинианством, а также с традицией средневековой мистики; вместе с тем проводил идею синтеза имманентного и трансцендентного, характерную для католического модернизма того времени. Критикуя неотомизм с его «теологическим рационализмом», Блондель приходит к выводу, что в деятельности человека осуществляется реальная связь естественного и сверхъестественного. При этом Блондель считает, что только единство разума и веры может восстановить целостность философии: он отвергает как крайний рационализм, для которого нет иного источника истины, кроме разума, так и откровенный фидеизм, признающий главенство веры в познавательном процессе. Для Блонделя мир явлений и мир высших ценностей не могут быть разобщены, разум и вера — два инструмента одной и той же истины. В сердце человека он обнаруживает сверхъестественную потребность: человек воодушевляется целями, отличными от природных целей; действие человека осуществляется в точке соединения естественного и сверхъестественного, имманентного и трансцендентного. Вот почему философия, занимаясь изучением человека как специфического единства бытия, действия и мышления, не может быть закрытой самодостаточной системой; она вынуждена идти на союз с верой, поскольку одной вере дано достичь сверхъестественное. Действие благодаря присущему ему динамизму заставляет человека преодолевать границы собственного «я» и приводит его к признанию высшего существа, в единении с которым человек черпает свою внутреннюю силу. Действуя, человек включается в общемировой опыт и стремится слиться с Абсолютом. Понятие действия в трактовке Блонделя обнаруживает свою близость к той совокупности идей, которая в экзистенциализме трактуется как существование.

В двухтомном произведении «Мышление» (1934) Блондель стремится показать, что никакая идея о человеке не дает исчерпывающего знания о том, что он такое. Мышление — факт космический, оно не возникает внезапно, «из ничего», оно составляет часть Вселенной и неотделимо от нее. Всеобщий динамизм, который, согласно Блонделю, пронизывает и природу, и историю, порожден божественной мыслью, являющейся внутренней причиной развития, источником противоречивости вещей и началом, полагающим цель эволюции мироздания. В сфере органической природы божественная мысль проявляет себя в форме жизненного порыва (как его понимал Бергсон), а с появлением человека он становится порывом спиритуальным. В человеческой жизнедеятельности Блондель выделяет примат волевого начала; его разработка диалектики выбора предвосхищает эту тематику в экзистенциализме. Критикуя с христианских позиций буржуазную цивилизацию, он предлагает религиозно-нравственный путь ее преобразования.

Соч.: La pensée, t. 1-2. P., 1948-1954; La philosophie et l'ésprit Chretien, t. 1—2. P., 1944-1946; L'être et les êtres. P., 1963.

Лит.: *Lacroix J.* Maurice Blondel. P., 1963.

И. С. Вдовина

БЛОНСКИЙ Павел Петрович [14 (26) мая 1884, Киев — 15 февраля 1941, Москва] — русский психолог, историк философии, педагог. Окончил историко-философский факультет Киевского университета св. Владимира (1907). В студенческие годы переводил тексты Платона и других древнегреческих философов. Выступил с нетрадиционной оценкой Парменида (доклад на заседании Московского психологического общества в 1916, вызвавший широкую дискуссию), Гераклита, неоплатоников. В 1918 опубликовал историко-философское исследование «Философия Плотина», содержащее его перевод эннеады V 2.

Вслед за своим учителем Г. И. Челпановым в 1907 переехал в Москву, где наряду с философией начал активно заниматься педагогической психологией. С 1913 приват-доцент психологии и педагогики в Московском университете, на Высших женских педагогических курсах и в Университете Шанявского. В 1903—17 член партии эсеров, после февраля 1917 поддерживал большевиков. В 1919 создает Московскую академию народного образования (в 1921—24 — Академия социального воспитания), ее первый председатель и профессор. В 1930—41 работает в Институте экспериментальной психологии, занимается исследованием психологии памяти и психологии желания. Доктор педагогических наук (1935). В 1920-е гг. разрабатывает проблемы педологии.

После ее запрета в 1934 не подвергся репрессиям за педологические воззрения, но от активной педагогической деятельности отошел. Его вариант педологии отличался от инструменталистских и бихевиористских подходов более гуманизированным характером. Выступал за комплексный подход к изучению ребенка и соответственно к практике воспитания. Создал генетическую (стадиальную) теорию памяти, согласно которой стадии памяти выступают как этапы развития человека и его мышления, что отражается на его отношениях к действительности («Память и мышление», 1935).

Соч.: Очерк научной психологии. М., 1921; Современная философия, ч. 1—2. М, 1918—22; Педология. М., 1925; Психологический анализ припоминания. М., 1940; Избр. педагогич. произв. М., 1961; Избр. психолог. произв. М., 1964; Психология и желания. М., 1965; Мои воспоминания. М., 1971.

Лит.: *Данильченко М. Г.* Педагогические взгляды П. П. Блонского. М., 1974.

И. Е. Задорожнюк

БЛОХ (Bloch) Эрнст (8 июля 1885, Людвигсхафен — 4 августа 1977, Тюбинген) — немецкий философ, создатель т. н. философии надежды. Получил образование в ряде немецких университетов (Мюнхене, Вюрцберге, Берлине, Гейдельберге). Первая работа «Дух утопии» (Geist der Utopie. B., 1918). В 1933 эмигрировал из страны, с 1938 жил в США, с 1949 — директор института философии при Лейпцигском университете в ГДР, с 1961 жил и работал в Тюбингене (ФРГ). Наиболее известные работы — «Субъект—Объект. Разъяснение к Гегелю» (Subject—Object Erläuterung zu Hegel. B., 1951), «Принцип надежды» (Das Prinzip Hoffnung, Bde 1— 3. B., 1954—59), «Проблема материализма — его история и субстанция» (Das Materialismus problem — seine Geschichte und Substanz, 1972). Блох считал, что в философии ***К. Маркса*** есть два направления: анализ исторического развития и конкретной ситуации и анализ материалистически-гуманистических аспектов жизни. По его мнению, Маркс и ***Энгельс***, превратив утопию в науку, выполнили только половину задачи, вторая состоит в том, чтобы соединить науку с утопией. Сам марксизм он определял как «конкретную утопию», не принимающую желаемое за действительное, но стремящуюся утвердить желаемое в действительности.

Уже в «Духе утопии» Блох проводил мысль, что утопия является составной частью жизни человека, с его неизбежной устремленностью вперед. Предлагая человеку образ будущего как желаемого идеала, утопия, по Блоху, выступает как космологическо-антропологическая категория, поскольку сама материя наделяется возможностью нового и стремлением к совершенству. Утопия имеет универсальный характер. Через становление космического субъекта — объекта возможно снятие противоположности мышления и бытия, субъекта и объекта. Конечный момент объекта заключен в освобождении субъекта, конечный момент субъекта — в неотчужденном объекте. ***Отчуждение*** человека выступает как центральная проблема у Блоха. Этот мир есть юдоль плача, страданий, человек в нем «бездомен», он находится «не у себя», у него нет «Родины». Мир «еще не тот», он «вещь в себе», он определяется через категории «неясность», «темнота переживаемого момента». Снятие отчуждения и создание надежного «человеческого дома» — смысл жизни. В этом бездомном мире человека поддерживают только ожидания. Надежда выступает не только как принцип человеческого сознания, она изначально присуща самой материи. Своей направленностью вперед надежда связана с утопией, с мечтами о будущем. В то же время надежда противостоит страху, будучи самым человеческим из всех движений человеческой души. История предстает как осуществление человеческих надежд и мечтаний. Человек надеется только на возможное, невозможное лишает его всяких надежд. Обитель культуры, обжитое человеком место в мире — это надежда, но она совершенно не исследована. В отличие от рационального, которое познает лишь отчужденный мир, подлинное познание помогает человеку создать образ лучшего будущего. Как интуитивное предвосхищение оно позволяет схватить «еще не ставшее», заложенное в самой природе человека. Одна из работ Блоха называется «Онтология Еще-не-бытия» (Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Fr./M., 1961). В своем обращении к области иррационального Блох пользовался поэтическим образным языком, полным иносказаний и лишенным научной четкости и определенности. Философия выступает у него как система теоретического мессианства, как «руководство для пророков», описывающее движение мира к будущему совершенству. Такое будущее дается в мечтаниях. Но мечты бывают «ночные», непроизвольные, связанные с прошлым, и «дневные», связанные с сознательной деятельностью человека, свободные, направленные на будущее. Подобные фантазии ближе к практике, чем простая констатация экономических отношений. «Принцип надежды» выразил эсхатологические ожидания будущего как совершенства. Будущее у Блоха предстает как «царство свободы», получившее обозначение «коммунизм», «гуманизм», «утопия». Все это предполагает достижение конечной цели — гармонии человека с миром. У человека появляется «настоящий дом», в котором обитает не человекоподобный Бог, а богоподобный человек.

Соч.: Gesamtausgabe, Bde 1—16. Fr./M., 1959—78; Freiheit und Ordnung, Fr./M., 1969; Über Karl Marx. Fr./M., 1971; Experimentum Mundi. Fr./M., 1975; Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997.

Лит.: *Damus R.* Hoffnung als Prinzip — Prinzip ohne Hoffnung. Meisenheim am Glan, 1971.

М. А. Хевеши

БЛУР (Bloor) Дэвид (род. 1942) — британский философ и социолог науки, лидер т. н. шотландской школы социологии науки. Руководитель Центра по изучению науки на социологическом факультете Эдинбургского университета. Вводя в социологию научного знания идеи позднего Л. Витгенштейна, когнитивной психологии и социальной антропологии, Блур (совместно с Б. Барнсом) выдвинул «сильную программу» (strong program), предназначенную реформировать анализ науки (и знания вообще) путем последовательного осуществления социологического подхода. Программа предполагает объяснение всякого (научного и вненаучного, истинного и ложного) знания из порождающих его социально-культурных условий и вне зависимости от его оценки самим познающим субъектом. Заявляя об отказе от установок социологии науки Р. Мертона и подхода К. Мангейма, Блур утверждает, что всякое — как социально-гуманитарное, так и естественно-научное знание — без

остатка «социально нагруженный» феномен, а потому в нем нет места объективной, внесоциальной истине. Этот вывод он обосновывает, опираясь на проведенный им социологический анализ математики, призванный подтвердить применимость социологии знания для анализа любого типа наук. Рассматривая языковые игры Витгенштейна как формы социальной деятельности, Блур находит у последнего образцы подлинной социологии знания. По замыслу Блура, его вариант социологии знания способен заменить собой философскую теорию познания. Взгляды Блура близки позициям ряда англоамериканских представителей «социальной теории познания» (С. Фуллер, Э. Голдман), одного из вариантов «натуралистической эпистемологии», восходящей к идеям У. Куайна.

Соч.: Knowledge and Social Imagery. L., 1976; Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. N.Y., 1983.

И. Т. Касавин

БЛЮМЕНБЕРГ (Blumenberg) Ханс (Ганс) (род. 1920) — немецкий философ, профессор университетов Гамбурга (1958—60), Гессена (1960—65), Бохума (1965—70) и Мюнстера (1970—85). Темой кандидатской диссертации (1947) Блюменберга была «проблема изначальности» (Ursprünglichkeit) в средневековой метафизике, темой докторской (1950) — «онтологическая дистанция» в феноменологии Гуссерля. Мышление развертывается не столько в понятиях, сколько в образах, метафорах. Отсюда обозначение собственного философского проекта Блюменберга в качестве «метафорологии», основные черты которой изложены в книге «Парадигмы метафорологии» (1960) и других работах. Философия Нового времени, несмотря на ее притязания на чисто понятийную рациональность, так же не свободна от метафор, как и предшествующая мысль. Исследование истории мышления вообще и истории философии в частности, взятое как исследование базовых для той или иной эпохи метафор, приобретает у Блюменберга не исторический (историко-философский), а собственно философский статус. Осмысленное представление о мире как о связном целом достигается именно благодаря метафорам. Последние никоим образом не являются предварительной ступенью к понятию (как полагают последователи гегелевской и кантианской традиций). Самый крупный из трудов Блюменберга — «Легитимность Нового времени» (Legitimität der Neuzeit, 1966—76). Здесь он выступает против рассмотрения Нового времени сквозь призму теории секуляризации. Новоевропейское сознание рождается из той же потребности в смысле и тех же «смысловых ожиданий», что и предшествовавшие ему эпохи; его радикализм в противопоставлении «просвещения» невежеству коренится в неспособности утвердить себя иначе как через отвержение претензий теологии на универсальность. Рациональность человеческого жизнеустроения никогда не бывает полной: никакое просвещение не в силах упразднить миф.

Другая фундаментальная книга Блюменберга — «Работа над мифом» (Arbeit am Mythos, 1979) — посвящена демонстрации неустранимости мифологических элементов из мышления. «Миф» всегда сопутствует «логосу», однако, предупреждая разум (логос) от впадения в самонадеянность, Блюменберг не питает иллюзий относительно возможности «ремифологизации» мира. Этот круг идей разрабатывается в его многочисленных работах. Самые заметные из них: «Генезис коперниканского мира» (1975), «Действительности, в которых мы живем» (1981), «Время жизни и время мира» (1985), «Читаемость мира» (1985), «Страсти по Матфею» (1988), «Выходы из пещеры» (1989).

Скрупулезность историко-философских и историко-культурных экскурсов Блюменберга сделали его одним из самых почитаемых авторов в немецкоязычной культуре.

Соч.: Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität. Mainz, 1970; Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, 1979; Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии. — «ВФ», 1993, № 10.

Лит.: *Kirsch-Hcienerl J.* Zeitgeist — Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine wissenssoziologische Untersuchung zur Ceschichtsphilosophie Hans Blumenbergs. Fr./M., 1988.

В. С. Малахов

БОБРОВ Евгений Александрович [24 января (5 февраля) 1867, Рига — 12 марта 1933, Ростов-на-Дону] — русский религиозный философ, историк русской философии и общественной мысли. Окончил историко-филологическое и философское отделения Юрьевского (Дерптского) университета (1889), где под руководством ***Г. Тейхмюллера*** защитил диссертацию «Отношение искусства к науке и нравственности» (1895). Преподавал в Юрьевском (1893—96), Казанском (1896—1903) и Варшавском (1903—15) университетах, с 1917 профессор Донского университета. Как философ Бобров сформировался в атмосфере русского лейбницианства, сторонник панпсихизма и персонализма ***А. А. Козлова***. Автор опубликованного в Трудах Московского психологического общества перевода «Монадологии» Лейбница (т. 4, 1890); ему принадлежат также исследование «Новая реконструкция монадологии Лейбница» (1896) и «Этюды по метафизике Лейбница» (1905). Сформулировал собственную систему «критического индивидуализма», согласно которой человек находит себя прежде всего в качестве отдельной сущности, или индивида. Проблемам онтологии посвящены работы «О понятии бытия. Учение Г. Тейхмюллера и А.А.Козлова» (1898), «Бытие индивидуальное и бытие координальное» (1900). Понятие бытия координального было философским открытием Боброва, который добавил его к трем уровням бытия Тейхмюллера — идеальному, реальному, субстанциальному. Координация понимается им как верховная форма бытия; «мысль есть координация элементов сознания. Личность есть координация функций между собою и с «я». Вселенная есть координация существ между собою и с Богом» (Бытие индивидуальное... с. 154). Важное значение имеет историко-философское исследование Боброва «Философия в России. Материалы, исследования и заметки» (в. 1—6, 1899—1902), в котором в структуре русского философствования вычленяется «школьная философия» со схоластикой и вольфианством, а также вольтерьянство, мистицизм, масонство, материализм, позитивизм, спиритизм. Боброву принадлежат также многочисленные работы по истории русской литературы.

Соч.: О понятии искусства. Умозрительно-психологическое исследование. Юрьев, 1894; О самопознании. Казань, 1898; Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898; К 100-летней годовщине смерти Иммануила Канта. Варшава, 1904; Логика Аристотеля (исторический и критический этюд). Варшава, 1906; Дела и люди. Юрьев, 1907; Философские этюды, т. 1—4. Варшава,

1911; Историческое введение в логику. Варшава, 1913; Историческое введение в психологию. СПб.—Варшава, 1913; Заметки по истории русской литературы, просвещения и культуры. Варшава, 1913; История философии. Варшава, 1915.

А. И. Абрамов

БОВЕЛЬ Шарль де (Bovelles Charles de, Bovillus Carolus) (1478, Сен-Кантен — 1556, там же) — французский философ-гуманист, богослов, историк, математик, филолог. Образование получил в Парижском университете в 1495 — 1503. С 1503 по 1509 в поисках новых, неведомых ему знаний, недоступных книг и рукописей странствовал по Франции, Германии, Швейцарии, Нидерландам, Испании, Италии. В 1509 написал книгу «О мудреце», в 1511 напечатал ее в сборнике, в который также вошли его произведения по проблемам познания, логики, естествознания, математической символики. В последующие десятилетия публиковал труды по философии истории, психологии и физиологии, натуральной философии, различным отраслям математики, французской филологии и богословию, для истолкования предметов которого он считал возможным применять категории точных и естественных наук.

В трактате «О мудреце» развиваются идеи, почерпнутые у ***Николая Кузанского*** и ведущих мыслителей флорентийской Платоновской Академии: человек есть связующее звено мироздания, единение всякого бытия, центр всего, поскольку он — природное зеркало всех вещей — наполнен внутри себя их разумными основаниями. Отражая в себе весь мир, человек есть око вселенной, он не только созерцает ее, но также преобразует ее и радеет о ней. Разумеется, в подобной роли может выступать только человек образованный и просвещенный, живущий интересами разума — именно в нем, в мудреце, этом духовном средоточии всего, мир обретает свою форму и свое завершение.

Соч.: Le livre du sage, ed. par P. Magnard. P., 1983; в рус. пер.: Книга о мудреце. — В кн.: Чаша Гермеса. М., 1996.

Лит.: *Dippel J.* Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des C. Bovillus nebst einem kurzen Lebensabriss. Würzburg, 1865; *Cassirer E.* Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Lpz., 1927.

О. Ф. Кудрявцев

БОВУАР (Beauvoir) Симона де (9 января 1908, Париж — 14 апреля 1986, там же) — французская писательница, драматург, философ, эссеист. Училась в частных школах, затем в Сорбонне, изучала литературу и философию. С 1931 преподавала философию в Марселе, в 1932—37 —в Руане, затем в Париже. В 1943 оставила преподавательскую деятельность и целиком посвятила себя литературе и философии. В этом же году вышел ее первый роман «Приглашенный» (L'Invitée, 1943), обозначивший экзистенциалистскую тематику будущих сочинений: свобода, ответственность, межличностные отношения. Последующие романы — «Кровь других» (Le sang des Autres, 1945), «Все люди смертны» (Tous les hommes sont mortels, 1946), «Мандарины» (Les Mandarins, 1956) — расширяют и углубляют нравственную проблематику, обогащенную жестоким опытом 2-й мировой войны и начавшейся «холодной войны». Предпринятые Бовуар путешествия во многие страны с различным социальным и политическим устройством обусловили известную «политизацию» ее творчества. Появляются ее социокультурные и социально-политические произведения: «Америка день за днем» (L'Amerique au jour le jour, 1947), «Великий Поход» (La longue Marche, 1957; эссе, написанное после посещения Китая), «За мораль двусмысленности» (1947). Наблюдая за положением женщины во Франции и других странах Запада и Востока, Бовуар все больше углубляется в проблематику взаимоотношений женщины и мужчины. В 1949 выходит книга «Второй пол» (Le deuxième sexe, т. 1—2), которая приносит ей мировую славу. В этом произведении она дает глубокий и всесторонний анализ проблем, связанных с порабощением женщины родом, в онтологическом, экономическом, социальном, психологическом и биологическом контекстах. Раскрывая стадии формирования пола (история, мифология), а также стадии формирования женщины (воспитание, положение в обществе, поиск смысла жизни, стремление к освобождению, а также различные виды отклонений), Бовуар приходит к основополагающему выводу: «Освободить женщину — значит отказаться ограничивать ее лишь отношениями с мужчиной, но это не значит отрицать сами эти отношения. Существуя для себя, она будет тем самым существовать для мужчины. Каждый из них, видя в другом независимого субъекта, останется для него Другим. Взаимодополняемость в их отношениях не уничтожит того чуда, которое порождается делением человеческих существ на два пола, не уничтожит желания, обладания, любви, грез, любовных приключений. Сохранят свой полный смысл и волнующие нас понятия: давать, побеждать, соединяться. Напротив, только тогда, когда будет покончено с рабским состоянием половины человечества, когда разрушится основанная на нем система лицемерия, деление человечества на два пола обретет свое подлинное значение, а человеческая пара — свой истинный облик» (Второй пол, т. 1, 2. М. — СПб., 1997, с. 806). Проблему пола Бовуар исследует и в эссе «Надо ли сжечь маркиза де Сада?», где, признавая его «упрямую искренность», называет маркиза «великим моралистом», поскольку он заставляет «пересмотреть основную проблему нашего времени — правду об отношении человека к человеку». В серии автобиографических сочинений она дает феноменологическо-экзистенциальный анализ нравственности в тесной взаимосвязи с политикой, социальностью, психологией, физиологией. В «Воспоминаниях образумившейся девушки» (1958) Бовуар повествует о своей жизни с ранних лет до зрелости: «Под открытым небом я шла вперед сквозь истину мира» (Mémories d'une jeune fille rangée. P., 1958, p. 168). Свою жизнь в зрелом возрасте она описывает в книге «В расцвете сил» (La force de l'âge, 1960). В «Силе вещей» (La force des choses, 1963) повествуется о наиболее важном и интенсивном периоде ее жизни (с 1944 по 1963) — совместной жизни и творчестве с Жан-Полем Сартром, дружбе и сотрудничестве с выдающимися мыслителями Франции и других стран мира. В автобиографических романах она пишет о том, что в ее жизни была удача: «мои отношения с Сартром» (La force des choses. P., 1963, p. 672), «философски, политически инициативы исходили от него... Сартр идеологически творец, а я нет... Он помогал мне, я помогала ему» (ibid, p. 674). В эссе «Очень легкая смерть» (1964) Бовуар описывает смерть своей матери, которая боролась за жизнь до последнего мгновения: «Естественной смерти не существует: ни одно несчастье, обрушивающееся на человека, не может быть естественным, ибо мир существует постольку, поскольку существует человек» — таков

ее вывод из «анатомии смерти» (Очень легкая смерть. М., 1992, с. 260). Однако если человек утрачивает смысл своей жизни, он утрачивает веру, надежду, и сама жизнь представляется излишней. Героиня повести «Сломленная», стремившаяся «давать другим счастье», убедившись в том, что она не дала его своим близким, вопрошает: «Как жить, не веря ни во что, не веря в себя самое?» (там же, с. 359). Во всех своих произведениях Бовуар стремилась осветить трудную человеческую жизнь сиянием любви, лучами веры в ее бесчисленные и неповторимые сокровища и зовом надежды, которая не оставляет человека никогда.

Соч.: L'existentialisme et la sagesse des nations. P., 1948; La Vieillesse. P., 1970; Tout compt fait. P., 1972.

К. М. Долгов

БОГ — в религиях мира и философских системах Высшее Существо, создающее и устрояющее мир, дающее вещам, существам и лицам их бытие, меру, назначение и закон. В религиозных учениях, объединенных принципом теизма, утверждается личное бытие этого Существа, его личное отношение (любовь) к сотворенным существам, его диалогическое самораскрытие в актах Откровения; таким образом, учение о Боге имплицирует тезис о том, что бытие в своем абсолютном пределе и на вершине ценностной вертикали — личностно.

Идея Бога постепенно кристаллизировалась в различных религиозных традициях человечества. Исходная теория развития — представления первобытных народов о силах, действие которых по-разному локализуется на панораме мирового целого. Эта локализация может быть связана с определенными местами (особенно т. н. святыми местами) в топографическом/географическом смысле (характерен, напр., обиход западносемитских племен, почитавших локальных «ваалов», т.е. «хозяев» каждого места). Стихии природы, народы и племена, наконец, отдельные человеческие жилища получали таких «хозяев», которые могли быть дружественны или враждебны. Наряду с этим в весьма архаических культурах обнаруживается представление о более высоких существах (или существе) космического масштаба, с которыми связывается начало мира; довольно часто это представление остается вне разработки в культе и мифе и является более или менее тайным. Понятно, что, когда европейские исследователи (или миссионеры с исследовательскими интересами) столкнулись с такими явлениями, они восприняли их как свидетельство об изначальном для человечества «прамонотеизме» (В. Шмидт, Э. Лэнг и др.); столь же понятно, что эта интерпретация подверглась энергичной критике как попытка проецировать на архаику позднейший опыт монотеизма. Дискуссионная ситуация вынуждает к осторожности в выводах (еще и потому, что этнографический материал, касающийся самих примитивных народов, нельзя отождествить с реконструируемой прадревностью человечества). Однако в исторически известных нам политеистических культурах тенденция к монотеизму является константой и обнаруживается различными способами: 1) отождествление различных божеств между собой; 2) выделение среди божеств главного; 3) выделение среди них наиболее «своего» для рода, племенной группы, государства, и связывание именно с ним определенных обязательств верности (для характеристики этого феномена иногда употребляется термин «генотеизм»). Наряду с этим созревают более доктринарно последовательные проявления монотеизма: напр., египетский фараон Эхнатон (1365—46 до н.э.) ввел на время своего правления почитание Атона как божества всего сущего, не имеющего себе подобных. Предфилософская и раннефилософская мысль греков разрабатывает идею ***Единого*** как преодоление и одновременно оправдание мифа и культа; ср. у Гераклита «Единое, единственно мудрое, не дозволяет и все же дозволяет называть его Зевсом» (фрагмент B 32 D). У Эсхила мы читаем: «Зевс, кто бы он ни был, если ему угодно, чтобы его именовали так, я обращаюсь к нему так» (Agam. 160—162). Подобного рода ориентация мысли на Единое — общий мотив всей философской мистики Греции, Индии, Китая; ориентация эта может быть отнесена к существеннейшим чертам культурных типов, сложившихся под знаком того, что К. Ясперс назвал «осевым временем»; но она остается совместимой с политеистической религиозной практикой, не предъявляя человеку прямых практических требований.

Напротив, для Библии идея безусловной верности единому Богу впервые становится последовательно провозглашаемым догматом, который должен определить все мышление, чувство и действование человека. «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, есть единый Господь. И возлюби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею силою твоею» (Второзак. 6, 4). Речь идет не столько о теоретическом тезисе, сколько о переориентации всего человеческого поведения, мотивируемой «ревностью» как модусом отношений между Богом и человеком (там же, 6, 14—15) и требующей видеть только в Боге исток всех судеб и надежд человека (ср. послебиблейские иудейские легенды, всемерно акцентирующие в событиях священной истории, напр., в зачатии Исаака или переходе евреев через Красное море, момент их несоответствия всему — включая, напр., астрологическую заданность бытия, — кроме воли Бога, на которую человек должен ответить актом веры, так что море расступается перед тем, кто, уверовав, ступил в воду). Этот императив не только генетически, но и содержательно предшествует монотеизму как таковому; ряд ветхозаветных текстов как будто предполагает существование каких-то низших и неправедных, но реальных «богов» (Исх. 15, 11; 18, 11; Пс. 94, 3; 96, 7 и 9 и др.; лишь позднее эти существа идентифицируются либо как демоны, бессильно враждующие с Богом, либо как ангелы, «силы», звездные «воинства», Ему служащие, откуда обозначение Бога «Господь Сил» = «Саваоф»). Им не следует поклоняться не потому, что их нет или что они не могут быть прагматически полезны, но во имя верности Богу, уподобляемой брачной верности (община народа Божьего как верная или неверная супруга Бога — образ, особенно характерный для пророческой литературы). Для всего вообще ветхозаветного подхода к высказыванию о Боге характерно, что там, где мы ожидали бы дискурса о «природе» Бога (ср. заглавие трактата Цицерона «О природе богов»!), о его свойствах к атрибутах (тема позднейшей теологии), о метафизике его единства (тема греческой философии), об исходящей от него законосообразности всего сущего (греч. ***логос***, кит. ***дао*** и т. п.), мы встречаем слова об отношении между Богом и человеком/народом, как оно проявляется в некотором событии. «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства» (Второзак. 5, 6). Здесь можно почувствовать, с одной сторо-

ны, насколько этот тип высказывания естественно вытекает из «генотеистического» опыта обязательства по отношению к племенному божеству; с другой стороны, этот перевес конкретного и акцент на межличностном отношении вносит в сравнении с умозрением о логосе, дао и Едином особый содержательный момент, который в терминах 20 в. можно назвать экзистенциальным, персоналистическим и диалогическим. Собственно, настоящая тема Библии — это не Бог как таковой, не Бог космоса, в особенности не история Бога (и не истории про Бога!), но нечто иное: «мой Бог», «Бог Авраама, Исаака и Иакова», т.е. Бог, заключающий с человеком и народом «завет» (berit, собственно «союз»), существенно присутствующий в мире людей (ср. мессианское имя-формулу Иммануэль, в традиционно русской передаче «Еммануил», т.е. «С-нами-Бог», Ис. 7, 14).

Важно понять различие между этой темой и тривиально-общечеловеческим представлением о божественных покровителях государств и народов: греческие мифы о Троянской войне предполагают, что одни боги защищают дело троянцев, другие — дело ахеян, но не остается места для возможности человеку защищать дело Бога, «придти на помощь Господу», как говорится в ветхозаветной Песни Деворы (Кн. Судей 5, 23). Очень специфична для библейской концепции сама возможность осуждать начало монархии в Израиле на том основании, что единственным царем своего народа может быть только Бог (I Кн. Царств 8, 7 — мотив, возвращающийся в идеологии христианской Реформации у кальвинистов). Так возникает центральное для Библии обоих Заветов и особенно акцентируемое в Евангелиях понятие «Царство Божие» как конкретное и полное восстановление суверенной власти Бога в мире людей, нарушенной узурпаторским насилием зла. В этой связи возникает остро дискуссионный вопрос о связи между динамикой библейских представлений об отношении Бога к истории и ее секуляризацией в новоевропейском утопизме (ср. весьма спорный, нашумевший труд: *Блох Э.* Принцип надежды, в 3 т., 1954—59, а также менее идеологизированное обсуждение той же темы у К. Лёвита: *Löwith K.* Meaning in History, 1949, немецкая версия под заглавием «Weltgeschichte und Heilsgeschehen»).

Ислам заимствует библейский образ Бога, фактически не имея добавить к нему ничего принципиально нового, но ослабляя потенциал заложенного в нем историзма и резче подчеркивая дистанцию между Богом и человеком (в частности, несводимость действий Бога к человеческим моральным представлениям). Христианство исходит из библейского образа, осложняя его тремя взаимосвязанными новыми компонентами, два из которых относятся в узком смысле к вере, один — к религиозной культуре, мыслительному оформлению веры. Во-первых, это учение о том, что единство Единого Бога троично (тринитарное богословие). Во-вторых, это учение о воплощении и «вочеловечении», о Богочеловечестве Иисуса Христа, в котором парадоксально соединились несоединимые «природы» Бога и человека. В-третьих, это последовательное продумывание и переосмысление библейского образа Бога в терминах и концептах греческой философской мысли, впервые создающее в собственном смысле слова «догматику». Вообще говоря, такая работа не осталась полностью чуждой ни иудаизму, ни исламу; достаточно отметить еврейского платоника Филона Александрийского (1 в. до н. э.— 1 в. н. э.) и мощную рецепцию аристотелизма в исламской философии 9—12 вв.; однако в истории этих религий встреча представлений о Боге с греческим философским «дискурсом» характеризовала каждый раз ситуацию, в принципе преходящую, не оставляя устойчивых последствий. Напротив, христианство предпринимает уникальную работу по систематическому догматизированию учения о Боге в философских терминах, не только проводившуюся из века в век богословами (см. ***Богословие***), но и закреплявшуюся высшими инстанциями церкви, прежде всего Вселенскими соборами. Предметом рефлексии становится «сущность» Бога (греч. οὐσία, лат. substantia); уже в Никейско-Константинопольском «Символе веры», принятом на первых двух Вселенских соборах 325 и 381, употреблен термин из обихода философских школ «единосущный», что вызвало нарекания оппонентов ортодоксии. Ключевыми концептами для описания троичности Бога выступают «сущность» и «лицо», для описания Богочеловека — «лицо» и «природа». Напр., в латинском тексте 4—5 вв., называемом по первому слову «Quicunque», мы встречаем такую догматическую рефлексию: «...Почтим единого Бога в Троице, и Троицу в единстве, не смешивая Лиц и не разделяя Сущности. [...] Каков Отец, таков Сын, таков и Дух Святой; [...] бесконечен Отец, бесконечен Сын, бесконечен и Дух Святой; вечен Отец, вечен Сын, вечен и Дух Святой [...]». Подобного рода тип формально организованного рассуждения о Боге доходит до предела в католической схоластике; православная мистика интенсивно подчеркивает непостижимость Бога, но даже для специфически мистических тем пользуется терминологическим инструментарием греческой философии, как можно видеть на примере догматизированных православием тезисов ***Григория Паламы*** о «сущности» и «энергиях» Бога. Для всего отношения к Богу христианской мысли характерно соотношение двух измерений: библейского опыта, менее всего теоретизирующего, передающегося на языке скорее экспрессивном, чем концептуальном, и теоретических концептов. Соотношение это не раз оказывалось конфликтным; протестующая формула Паскаля: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и ученых», — суммирует то, что до него говорили, напр., ***Петр Дамиани*** и Лютер, а после него критики религиозного умозрения вплоть до ***Л. Шестова*** и ряда протестантских богословов нашего века, не говоря уже о иудаистской полемике против христианского вероучения. Но синтез Библии и греческой философии в христианском мышлении о Боге коренится глубже, чем предполагают все эти протесты.

Лит.: *Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной Церкви. М., 1907; *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М., 1914 (переиздание: М., 1990); *Abelson J.* The Immanence of God in Rabbinical Literature. L., 1912; *Schmidt W.* Der Ursprung der Gottesidee, Bd. 1—12. Münster, 1926—55; *Prestige G. L.* God in Patristic Thought. L., 1952; *Schäfer A.* (Hg.). Der Gottesgedanke im Abendland. Stuttg., 1964; *Weier R.* Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther. Münster, 1967; *Gogaten F.* Die Frage nach Gott. Tub., 1968; *Huonder Q.* Die Gottesbeweise. Stuttg., 1968; *Ogiermann H.* Sein zu Gott. Münch., 1974; *Jüngel E.* Gott als Geheimnis der Welt, 2. Aufl. Tüb., 1977; *Bouman J.* Gott und Mensch im Koran. Darmstadt, 1977; *Biser E.* Der schwere Weg der Gottesfrage. Düsseldorf, 1932; *Hornung E.* Der Eine und die Vielen, 3. Ausg. Darmstadt, 19S3; *Mackie J. L.* Das Wunder des Theismus. Stuttg., 1985; *Jeremias J.* Das Königtum Gottes in den Psalmen. Gott., 1987.

С. С. Аверинцев

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА - характерные для европейской христианской традиции попытки сделать очевидным для разума существование Бога. Имеются три основных формы аргументации.

1. Космологическое доказательство по существу восходит к Платону («Законы», X, 893b сл.) и Аристотелю («Метафизика», XII, 6—7). Здесь осуществляется мыслительный переход от бытия случайного (обусловленного внешней необходимостью), не несущего самого себя, к бытию необходимому и самодостаточному, т.е. доказательство ex contingentia mundi — от случайности мира: а) каждая вещь — и мир в целом — имеет причину своего существования: б) причина существования вещи —и мира в целом — есть некоторая отличная от нее — и от мира в целом — реальность (отрицается рефлексивный характер причинно-следственного отношения: конечное бытие и — пусть даже «бесконечный» — мир конечных вещей в целом не может быть причиной самого себя); в) цепь причин не может быть (потенциально) (согласно ***Фоме Аквинскому***, если бы не было первой причины, то не было бы и причины второй, а значит, и третьей и т. д., — т.е. вообще не было бы причин); г) следовательно, существует реальность (первопричина), которая является причиной существования других вещей, тогда как ее собственное существование не есть следствие (действие) чего-либо иного. Сходным образом доказывается бытие Бога, понимаемого как «перводвигатель» и как «абсолютно-необходимая сущность».

Обычные возражения против космологического доказательства: 1) в отношении (а): мы не можем знать, все ли в мире имеет причину; еще менее можем мы знать, имеет ли причину мир в целом. В отношении (б): мы не обязаны принимать допущение, что причина мира не может заключаться в самом же мире. Для Канта необходимость данного рассуждения есть необходимость нашего мышления, а не необходимость бытия. 2) Понятие «перводвигателя», первопричины и абсолютно-необходимого существа не является достаточным для формулировки понятия Бога.

По Гегелю, смысл космологического аргумента заключается в следующем: «Бытие случайного — это не его собственное бытие, но только бытие чего-то иного, а именно, в определенном виде, его иного, т.е. абсолютно-необходимого» («Философия религии», т. 2. М., 1977, с. 439). Признавая корректность такого перехода, Гегель, однако, также считает, что понятие абсолютно-необходимого существа еще не выражает субъективности абсолюта, а потому и не дотягивает до понятия Бога.

2. Телеологическое (физико-теологическое) доказательство, восходящее к Сократу, имеет более конкретное содержание: здесь доказывается бытие целесообразно действующего разумного и свободного существа: мир целесообразно упорядочен, что свидетельствует о существовании некоторого разума, в силу которого эта упорядоченность существует. Этот разум мы называем «Богом». Основные возражения: 1) мы не имеем возможности судить о том, устроен ли мир как целое целесообразно; 2) это доказательство доходит лишь до понятия ***демиурга***, ваятеля материи, но не до понятия творца (Кант).

3. Онтологическое доказательство в общем виде заключается в том, что из мысли о нечто выводится необходимость его существования. Парменид, исходя из принципа тождества бытия и мышления, из необходимого характера мысли, о бытии делал вывод о том, что бытие существует.

В философской теологии этот ход мысли используется для доказательства бытия Бога (***Филон Александрийский***, ***Боэций***, ***Августин***). В наиболее распространенной формулировке ***Ансельма Кентерберийского*** он выглядит так: «Несомненно, что то, больше чего нельзя помыслить, не может существовать только в интеллекте. Ибо если оно существует только в одном интеллекте, то мыслимо, что оно существует реально, что больше, чем только в одном интеллекте. Если, следовательно, то, больше чего не мыслимо, существует лишь в интеллекте, тогда то, больше чего не мыслимо, есть то, больше чего мыслимо, а это, несомненно, невозможно» (MP L 145B — 146B). Или: а) Бог есть то, больше чего нельзя помыслить; б) такая реальность мыслима (существует в мышлении); в) если бы такая реальность существовала только в мышлении, но не в действительности, то можно было бы помыслить нечто большее, чем она; следовательно, ее в силу а) нельзя было бы назвать Богом; г) следовательно, Бог существует не только в мышлении, но и в действительности.

Декарт, исходя из безусловной достоверности бытия индивидуального, делает вывод о необходимом существовании Бога как абсолютного бытия. Лейбниц выдвигает версию онтологического доказательства, в которой понятие максимального совершенства заменяется понятием необходимого бытия («Монадология», § 45): а) Бог мыслится как некоторая необходимо существующая реальность; б) возможно, что такая реальность есть; в) следовательно, Бог существует.

Основные возражения: 1) ad absurdum (современник Ансельма монах Гаунило) — точно так же можно было бы доказать бытие абсолютно совершенного острова. Во всех отношениях совершенный остров (красивый, плодородный, с прекрасным климатом и т. д.) мыслим, т.е. существует в интеллекте. Если бы он не существовал на самом деле, то он не был бы абсолютно совершенным. Следовательно, он существует. Кант утверждает, что бытие не есть «реальный предикат», который содержательно добавляет что-либо к понятию мыслимого предмета («Критика частого разума», II, 3,4). 2) Неопределенность понятия «абсолютное совершенство» и недостаточность понятия «необходимо существующая реальность».

Гегель излагает онтологическое доказательство так: «Есть представление о Боге, что он абсолютно совершенен. Если мы фиксируем Бога лишь как представление, то это не нечто наисовершеннейшее, а, напротив, нечто недостаточное, [то,] что только субъективно, только представляемо; ибо то, что не только представляется, но и есть, есть реально, а потому и более совершенно. Следовательно, Бог, поскольку он есть наисовершеннейшее, не только представление, но ему подобает и действительность, реальность. Позднейшее... развертывание Ансельмовой мысли гласит: понятие Бога таково, что он — совокупность всех реальностей, наиреальнейшее существо. Но бытие тоже реальность, следовательно, Богу подобает бытие» («Философия религии», т. 2, с. 486). При этом Гегель пытается произвести спекулятивно-теологическую реставрацию онтологического аргумента на пути конкретизации лежащего в его основе понятия Бога до понятия ***абсолютного духа***. Подлинное содержание онтологического аргумента состоит для Гегеля в демонстрации того, что истина конечного духа есть абсолютный дух (там же, с. 484). Только у Бога как абсолютного духа, по Гегелю, имеет место абсолютная

нераздельность понятия и бытия, тогда как для конечных вещей и в самом деле характерно несовпадение их понятия и их бытия. Содержание онтологического аргумента должно быть представлено как результат восхождения конечного духа к абсолютному духу. По замыслу Гегеля, этот результат уже не носит односторонне теоретического характера, а является метафизическим прорывом, излиянием абсолютного духа как в себе и для себя сущего сверхсознания в преображенное и просветленное в ходе спекулятивной возгонки самосознание человека. Это уже не просто усмотрение конечным духом того, что абсолютный дух существует, но и действительное присутствие абсолютного духа в снимающем свою конечность мышлении человека. Шеллинг переносит центр тяжести критики на демонстрацию того, что доказываемое с помощью онтологического аргумента абсолютно-необходимое бытие может относиться лишь, напр., к субстанции Спинозы, которая не может не существовать и поэтому вынуждена существовать в силу внутренней необходимости, представляя собой поэтому некоторую слепую и несвободную реальность. Бог же, по Шеллингу, — это тот, кто может быть, что означает вместе с тем, что он может и не быть, может удерживать себя по ту сторону своего бытия. Именно поэтому он — господин собственного бытия. Это бытие проистекает из его свободы, оно не является для него необходимостью, а потому и не может быть выведено с необходимостью из понятия Бога.

Существует также доказательство, ссылающееся на универсальный характер религиозной веры, которая в том или ином виде наблюдается у всех народов (ex consensu gentium, высказывалось уже стоиками). Наконец, Кант выдвинул т. н. моральный аргумент в качестве постулата практического разума, вытекающего у него — наряду с постулатом бессмертия души — из факта несовпадения в земном мире стремления человека к счастью и требований морали: лишь всеведущее, морально совершенное и всемогущее существо может быть гарантом конечного совпадения этих изменений.

Лит.: *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986; *Быкова М. Ф.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993, с. 232—256; Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels. Lpz., 1940; *Ogiermann H.* Hegels Gottesbeweise. Rom, 1948; *Albrecht W.* Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur «Wissenschaft der Logik». B., 1958; *Henrich D.* Der ontologische Gottesbeweis. Tüb., 1960; *Hick J.* Faith and the Philosophers: L., 1964; *Idem.* Arguments for the Existence of God. N.Y., 1970; *Charlesworfh M. L. St.* Anselm's Proslogion with A Reply on Behalf of the Fool and The Author's Reply to Gainilo. Oxf., 1965; *Plantiga A.* (Hg.). The Ontological Argument. L., 1968; *Kenny A.* The Five Ways — St. Thomas Aquina's Proofs of God's Existence. L., 1969; *Adams P. M.* The logical structure of Anselm's arguments. — «The Philosophical Review», 1971, 80, p. 28—54; *Bornes J.* The Ontological Argument. L., 1972; *Swinbure R. G.* The Existence of God. Oxf., 1979; *Kutschera Fr. von.* Vernunft und Glaube. B.-N.Y., 1991.

А. В. Кричевский

БОГДАНОВ (наст. фам. — Малиновский, др. псевдонимы — Максимов, Рядовой, Вернер) Александр Александрович [10 (22) августа 1873, Соколка Гродненской губ. — 7 апреля 1928, Москва] — русский философ, социолог, экономист, политический деятель, ученый-естествоиспытатель, литератор. Род. в семье народного учителя, выходца из коренной вологодской семьи. Поступил на естественное отделение Московского университета (1893), однако в 1894 исключен из университета за участие в народовольческом Союзе Северных землячеств, арестован и сослан в Тулу. В 1899 окончил медицинский факультет Харьковского университета. В 1904 был в Швейцарии, затем работал в Петербурге; арестован и выслан за границу, вернулся нелегально. С 1907 — вновь за границей. В 1914 вернулся, был врачом на фронте. В философии Богданов стремился создать собственную систему — «эмпириомонизм». Принимал участие в социал-демократическом движении. Входил в редакции большевистских органов «Вперед» и «Пролетарий», являлся одним из редакторов газеты «Новая жизнь». После революции 1917 читал лекции по экономике в Московском университете. Выдвинул идею создания науки об общих законах организации — тектологии, предвосхитившей во многом кибернетику и создававшей предпосылки для системного подхода. В 1918 стал одним из организаторов «Пролеткульта», участвовал в организации «Пролетарского ун-та». В 1920 разработал модель народнохозяйственного плана, сформировав основные принципы его построения. Член президиума Коммунистической академии (1918—26). Автор утопических романов «Красная звезда» (1908) и «Инженер Мэнни» (1912). С 1921 целиком посвятил себя естественно-научным исследованиям в обл. гематологии и геронтологии. В 1923 арестовывался. С 1926 — директор основанного им первого в мире Института переливания крови. Умер в результате поставленного на себе эксперимента по переливанию крови. Предмет тектологии Богданова как универсальной организационной науки определяется тем, что вся вселенная «выступает перед нами как беспредельно развертывающаяся ткань форм разных типов и ступеней организованности — от неизведанных нами элементов эфира до человеческих коллективов и звездных систем» («Тектология», кн. 1. М., 1989, с. 73). Эмпириомонистское мировоззрение Богданова (сходное с философией Маха, однако, в отличие от последней, устанавливавшее генетическую зависимость физического и психического рядов опыта) позволяет ему отождествить мир и опыт, рассматривать основные объекты тектологии — организованные комплексы — и их элементы как сводимые к активностям-сопротивлениям. (В ином, более «реалистическом» онтологическом контексте активности-сопротивления должны рассматриваться как свойства элементов и комплексов.) Организованные комплексы, по Богданову, — те, которые больше суммы своих частей (т. е. активность-сопротивление комплекса в целом больше суммы активностей-сопротивлений его элементов), дезорганизованные меньше суммы своих частей, нейтральные — равны сумме частей. Богданов подчеркивает, что организованная система бывает таковою не вообще, не универсально, а лишь по отношению к каким-либо определенным активностям, сопротивлениям, энергиям; вместе с тем по отношению к др. она может быть дезорганизованной, а к третьим — нейтральной (см. там же, с. 125). Основные организационные механизмы: конъюгация— соединение комплексов и ингрессия (вхождение) — метод «вводных», или «посредствующих», комплексов для установления цепной связи. Богданов рисует широкую картину явлений, подлежащих изучению в рамках тектологии, иллюстрирует возможности постановки и решения важнейших проблем с позиций этой науки. Напр., пишет он, «конъюгационная

схема возрастающих возможностей развития говорит нам о том, что гибель племен и народностей, хотя бы весьма отсталых, суживает базис дальнейшего развития человечества в его целом. Она означает уничтожение тех своеобразных элементов и условий развития, которые возникают из смешения и из общения разных народностей... Сумма организационных форм в самом широком смысле этого слова, из какой исходит прогресс человечества, уменьшается необходимо и бесповоротно при истреблении отсталых племен» (там же, кн. 2, с. 53—54). Богданов полагает, что «структурные отношения могут быть обобщены до такой же степени чистоты схем, как в математике отношения величин, и на такой основе организационные задачи могут решаться способами, аналогичными математическим» (там же, кн. 2, с. 309). Он рисует грандиозные перспективы развития тектологии, считает, что полный ее расцвет «...будет выражать сознательное господство людей как над природой внешней, так и над природой социальной. Ибо всякая задача практики и теории сводится к текстологическому вопросу: о способе наиболее целесообразно организовать некоторую совокупность элементов — реальных или идеальных» (там же, т. 1, с. 133).

Соч.: Основные элементы исторического взгляда на природу. СПб., 1899; Эмпириомонизм, кн. 1—3. М.—СПб., 1904—06; Революция и философия. СПб., 1905; Очерки по философии марксизма. СПб., 1908; Философия современного естествоиспытателя. — В кн.: Очерки философии коллективизма, сб. 1. СПб., 1909; Падение великого фетишизма, Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). М., 1910; Философия живого опыта. СПб., 1913; Всеобщая организационная наука (тектология), ч. 1—2. М., 1913—17; Ч. 3. Берлин — Пг.—М., 1922; Наука об общественном сознании. М., 1914 (3-е изд. М.—Пг., 1923); Введение в политическую экономию. М., 1917; Вопросы социализма. М., 1918 (М., 1990); Курс политической экономии (совм. с И. И. Скворцовым-Степановым), т. 1—2. М., 1918—20; Элементы пролетарской культуры в развитии рабочего класса. М., 1920; Учение об аналогиях. — В кн.: Вестник Социалистической академии, 1923, кн. II; О пролетарской культуре, 1904—24. Л.—М., 1924; Борьба за жизнеспособность. М., 1927; Пределы научности рассуждения. — В кн.: Вестник Коммунистической академии. 1927, кн. 21; Тектология. Всеобщая организационная наука, в 2-х кн. М., 1989; Вопросы социализма. Работы разных лет. М., 1990; Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). — «ВФ», 1991, № 12.

И. Ю. Алексеева, Т. В. Кулакова

БОГОИСКАТЕЛЬСТВО — религиозно-философское течение, возникшее в нач. 20 в. в среде русской либеральной интеллигенции. Представители богоискательства — философы и литераторы ***Д. С. Мережковский***, З. Н. Гиппиус, ***Н. А. Бердяев***, ***В. В. Розанов***, ***С. Н. Булгаков***, Н. Минский, Д. Философов инициировали религиозно-философские собрания в Петербурге и религиозно-философские общества, издавали журн. «Новый путь» (СПб., 1903—04); «Вопросы жизни» (СПб., 1905); «Весы» (СПб., 1904-09); сб. «Проблемы идеализма» (М., 1902), «Вехи» (М., 1909), «Из глубины» (М., 1918). Бердяев в цикле статей «Типы религиозной мысли в России» попытался классифицировать богоискательство, выделяя, с одной стороны, деятельность Булгакова, Флоренского, Эрна и др., которая направлена на «возрождение православия», а с другой — «новое христианство», или «неохристианство» Мережковского. См. также ***Философские и религиозно-философские общества и кружки.***

Лит.: *Мережковский Д. С.* Грядущий хам. Чехов и Горький. СПб., 1906; *Он же.* Не мир, но меч (К будущей критике христианства). СПб., 1908; *Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907; *Он же.* Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910; *Минский Н. М.* Религия будущего (Философские разговоры). СПб., 1905; *Плеханов Г. В.* О так называемых религиозных исканиях в России; *Он же.* Избр. философ, произв., т. 3. М., 1957; *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение 20 в. Париж, 1991.

В. В. Ванчугов

БОГОПОЗНАНИЕ — когнитивный, или теоретический, элемент отношения человека к Богу. Каждый момент и аспект отношения к божественной реальности есть прежде всего определенное знание о Боге, а также связанное с этим знанием знание человека о мире и самом себе. Богопознание имеет место и в религиозно-индифферентистских, агностических, скептических, атеистических и нигилистических способах отношения к бытию Бога, поскольку они неизбежно включают определенное знание о том, какой является или могла бы быть та божественная реальность, существование которой вызывает сомнение или отрицается. Знание о божественной реальности, возникающее в религиозном отношении к Богу, предстает в разнообразных формах: как восприятие и воспроизведение свидетельства, явленного в священных текстах; как элемент вероисповедного, молитвенного, мистического переживания и как содержание соответствующего опыта; как когнитивный компонент религиозной практики — ритуальной, богослужебной, проповеднической и др.; как когнитивный материал религиозного и церковного искусства; как попытки теоретического осмысления выражения религиозного знания.

В европейской истории теоретическое богопознание реализовывалось главным образом либо как теологическое (богословское), либо как относительно автономное философское (философская теология). Ни философская теология (за некоторыми исключениями), ни теология христианской традиции не претендуют на исчерпывающее и полное постижение природы Бога. Всякое постижение понимается как ограниченное по охвату и по глубине. Теологическое и философское богопознание являют определенное функциональное и содержательное единство. И философская теология, и теология христианских конфессий представляют Бога как абсолют, как высшее бытийное начало совокупной реальности (соответственно — как всеобъемлющий онтологический объяснительный принцип). При этом такой принцип должен предстать и как основа интеллигибельности реальности, в т. ч. исторической и индивидуально-жизненной. Содержательное единство заключается в том, что большинство автономных философских учений разрабатывают философско-теистическое понятие Бога, и это же понятие образует основу догматических учений о Боге в теологии христианских конфессий.

При характеристике философско-теологического понятия Бога в его классической форме представляется целесообразным прибегнуть к одному различению, использовавшемуся в поздней схоластике. Это различение между «метафизической» и «физической» сущностью Бога. Бог по Своей сущности един со Своим бытием и потому обладает бытием только через Самого Себя, точнее, Бог есть Свое бытие. В Боге полностью совпадают сущность и реальное

бытие. Он не только обладает бытием как сущее, т.е. имеющее бытие, но есть само бытие, или есть «субсистирующее» (от лат. subsisto — пребывать) бытие. В этом заключается метафизическая сущность Бога. Как само бытие Бог есть вся полнота бытия и потому бесконечен. Бог не ограничивается здесь никаким не-бытием и есть чистое бытие, чистая актуальность, которая с начала завершенно пребывает в себе. Бог несказанно превосходит конечное, подверженное становлению сущее, т.е. трансцендентен по отношению к сущему, хотя и пребывает одновременно в нем как его праоснова, т.е. имманентен сущему. Бог является праосновой мира, вообще всякого многообразного сущего. В Нем коренится все, поскольку все исходит из Него как первопричины и влечется к Нему как к последней цели. Все участвует в Его полноте и потому является подобием или, по крайней мере, хранит следы Его величия. Сама праоснова как таковая коренится не в чем-то ином, но только в самой себе. В бесконечном божественном бытии конечное содержание мира в своей множественности наличествует таким образом, что уже не образует множественность. Божественное бытие представляет собой «простоту» и «единичность», это полнота без множественности. Простота и единичность божественного бытия означают также совершенную духовность и личностность. Поскольку телесное бытие содержит не-бытие, то Бог есть чистый дух. Вместе с тем Бог есть личностное существо. Таким образом, метафизическая сущность Бога определяется бытийными свойствами, или атрибутами Бога. Философский разум оказывается способным определить их, исходя из отношения Бога к «бытию вообще».

Физическая сущность Бога охватывает вместе с субсистирующим бытием все Его совершенства. Эти совершенства определяют конкретнее субсистирующее бытие, их также можно назвать свойствами, или атрибутами, Бога. Стремление к познанию «физической» сущности Бога заключается в постижении атрибутов как Его сущностных свойств. В самом Боге они не образуют множество, но суть простая и вместе с тем бесконечная полнота. Богу мы можем приписать лишь чистые совершенства, которые по своей сути означают чистое бытие, но не смешанные совершенства, в сущности которых бытие смешано с не-бытием или с несовершенством. Традиционный философский ***теизм*** — это по преимуществу философское осмысление ряда атрибутов, в наибольшей степени доступных философской рефлексии. К их числу чаще всего относят такие, как простота, неизменность, вневременность. Вкупе с «бытийными» атрибутами, отнесенными к «метафизической» сущности Бога, с одной стороны, и атрибутами, определяющими в основном отношение Бога к миру, — с другой, они и составляют базисное содержание философско-теистического понятия. При рассмотрении атрибутов, или совершенств, Бога возможны две основные позиции. В соответствии с первой всемогущество, всеведение, всеблагость, вездесущность, неизменность, нематериальность и т. п. являются независимыми, уникальными свойствами, «образцово» представленными в Боге. В соответствии с другой эти свойства видят в тесной взаимосвязи, причем каждое выступает, как конкретный аспект одного и того же первичного свойства, а именно божественного совершенства. Вторая позиция представляется более правомерной.

ТЕИСТИЧЕСКОЕ БОГОПОЗНАНИЕ. Теизм является фундаментальной религиозной установкой европейской цивилизации, и европейская философская теология неизбежно будет в той или иной форме соотноситься с ним. Для нее главным является оформление, воспроизведение и защита философско-теистического понятия Бога. Философская теология налагает на себя одно ограничение. Она стремится указать и осмыслить лишь некоторые основные атрибуты божества, в принципе доступные «естественному» человеческому разуму, сознательно отвлекающемуся от того знания, которое стало достоянием человека благодаря самораскрытию Бога, благодаря божественному откровению. Большей частью атрибуты Бога определяются посредством сравнения их со свойствами, присущими пространственно-временному миру. Философское учение о Боге неизбежно будет либо теистическим, либо какой-то формой отрицания теизма. Представляется поэтому возможным разделить философские учения о Боге на теистические и на такие, где выдвигается претензия на альтернативу теизму. Возможно и более дифференцированное членение, в частности деление на классический и неклассический философский теизм. В настоящее время наиболее влиятельным является учение о Боге «процесс-теологии» (С. Александер, А. Н. Уайтхед, Ч. Хартсхорн, Ш. Огден, Дж. Форд и др.), которая претендует на преодоление ряда принципиальных изъянов традиционного философского теизма. Ядром процесс-теологии во всех ее вариантах является «процесс-теизм», т.е. теистическое «процессуальное понятие Бога». В философской теологии могут предприниматься попытки так концептуализировать божественную реальность, что ее характер будет являть весьма незначительное сходство с философско-теистнческим понятием Бога. Общие моменты сведутся к ограниченному набору свойств, которые позволяют квалифицировать реальность, концептуализируемую в новаторском философско-теологическом построении, как «божественную». Такие свойства в конечном итоге сводятся к определенной трансцендентности по отношению к природному и прочему сущему, к суверенности по отношению к этому сущему, а также к абсолютной или безграничной мощи реальности, концептуализируемой как «божественная». Из подобных концептуализации, созданных в 1-й пол. 20 в., наиболее интересной представляется концепция М. Шелера (позднего периода творчества), а из новейших — концепция В. Вайшеделя.

БОГОПОЗНАНИЕ В БОГОСЛОВИИ. ***Богословие*** представляет попытку христианского сообщества теоретически прояснить и осмыслить свое знание о Боге, мире и человеке. В своей основе и общих контурах — это то знание, которое дает Бог, поскольку теология есть прежде всего теоретическое осмысление факта и содержания богооткровения, засвидетельствованного в Св. Писании. Важнейшим конституирующим принципом христианской теологии является признание Иисуса Христа определяющим свидетельством Откровения Бога. Базисным условием христианской теологии именно как христианской является возможность интерсубъективных (а при определенных предпосылках и теоретических) высказываний о событии Богооткровения в Иисусе Христе. Теология есть систематизированное теоретическое размышление о содержании и характере религиозной веры. Участие веры делает теологию особым способом размышления и теоретизирования, определяет не только содержание, но и базисные предпосылки рассуждения. В соответствии с фундаментальны-

ми представлениями христианства Бог как безусловно приоритетный предмет теологии есть во многих отношениях возвышенная и непостижимая тайна. Это обстоятельство, однако, совсем не означает исключения разума, рациональности из теологии. Правомерно говорить о рациональности теологии как об определенной специфической рациональности, находящейся в сложных и многообразных отношениях с тем. или иным эпохальным гештальтом рациональности, с теми или иными ее культурными спецификациями. В догматико-систематической теологии учение о Боге — это попытка удостоверить мыслительными средствами понимание Бога, явленное в канонических текстах и представленное в традиции, но она не ограничивается экзегетической реконструкцией библейского образа Бога. Достоверность предполагает мыслительное развертывание основополагающего канонического содержания на базе всего опыта человеческого существования, в т. ч. и философского познания. Христианская теология представляет Бога, как бытийное начало всей реальности, как высший и всеобъемлющий онтологический объяснительный принцип. Это означает, что догматическая теология должна иметь возможность опереться на соответствующую метафизику. При всех различиях и своеобразии догматических учений о Боге в православной, католической и протестантской теологии собственно философский компонент в каждом случае будет представлен «классическим метафизическим теизмом». В то же время христианский теизм — это тринитарный теизм, что необходимо предполагает стремление к теологическому осмыслению тринитарной, христологической проблематики. Теистическо-метафизическое содержание, образуя лишь компонент догматико-теологического учения о Боге в его полноте, претворяется в надфилософскую по своей сути концептуальную и смысловую связь.

Ю. А. Кимелев

БОГОСЛОВИЕ – см. ***Теология***.

«БОГОСЛОВСКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ» (Tractatus theologico-politicus, 1670) — одно из главных произведений ***Б. Спинозы***. Его полное название: «Богословско-политический трактат, содержащий несколько рассуждений, показывающих, что свобода философствования не только может быть допущена без вреда благочестию и спокойствию государства, но что она может быть отменена не иначе, как вместе со спокойствием государства и самим благочестием». Опубликован анонимно с указанием ложного места издания (Гамбург вместо Амстердама).

Состоит из 20 глав. Является одним из первых образцов исторической библейской критики. Хороший знаток древнееврейского языка, Спиноза сделал предметом исторического и филологического анализа Ветхий Завет. В трактате, в частности, доказывается, что авторство Пятикнижия не может быть приписано Моисею, оно составлено гораздо позже несколькими авторами. Продолжая и углубляя концепцию «двух истин», Спиноза считает, что Библия не может служить критерием истины в отношении объективного мира. 14-я и 15-я главы трактата резко разграничивают предметы религиозной веры и философии. Маймонид и другие средневековые рационализирующие философы считали ветхозаветных пророков великими авторитетами не только в человеческих делах, но и в понимании законов природы. Опровергая эти воззрения, Спиноза подчеркивает, что суждения пророков в отношении природы метафоричны, сутью же их служения является духовно-нравственная сила веры, создавшая великие примеры для подражания еврейскому, а затем и другим народам. В «Богословско-политическом трактате» критикуется также союз между монархией и церковью (в Нидерландах гл. о. кальвинистской), который угнетает свободу философствования и свободу мысли вообще, необходимые для развития духовной жизни. Защищая республиканский идеал, Спиноза недвусмысленно выступил в трактате за определенное подчинение церкви государству. «Богословско-политический трактат» был встречен бурей негодования и множеством опровержений теологов и, в особенности, клерикальных авторов. Оказал сильное влияние на радикальную философскую мысль, особенно в эпоху французского Просвещения.

Академические изд.: Spinoza Opera, hrsg. von C. Gebhardt, Bd 3. Hdlb., 1925; рус. пер. М. М. Лопаткина, 1906; 1935; последнее изд.: Философские произведения. М., 1998, т. 2.

В. В. Соколов

БОГОСТРОИТЕЛЬСТВО — религиозно-философское и идеологическое течение, возникшее в русской социал-демократии после революции 1905—07. Репрессивная политика царизма и распад массовых движений в обществе оживили интерес к религиозно-нравственным проблемам. Среди либеральной интеллигенции распространилось ***богоискательство*** — своего рода протест против официального православия и церкви, терявших авторитет из-за их связи с государством. Интерес к религии усилился и в рабочих слоях, и среди социал-демократов, многие из которых стремились по-новому осмыслить социалистические идеалы, придав им религиозную окраску. Вчерашние революционеры и атеисты, в отличие от «богоискателей», попытались обосновать богостроительство, подразумевая под этим создание (ибо «богов не ищут, их создают») новых сверхиндивидуальных объектов религиозного «поклонения». Таковы, по мнению богостроителей (***Базаров***, Горький, ***Луначарский***, ***Юшкевич*** и др.), вполне рационально толкуемые марксизмом «природа-космос», «труд», «техника», «коллектив», «творчество». Больше всех писавший о «богосочинительстве» Луначарский увидел в теории научного социализма «пятую великую религию, формулированную иудейством» (Религия и социализм, ч. 1, 1908, с. 145). Первые четыре — иудаизм и вышедшие из него христианство, ислам и пантеизм Спинозы. В учении Маркса («пятой религии») уже «нет и не может возникнуть никаких трансцендентных представлений» (там же). Это «религия без бога», т.е. религиозный атеизм. Согласно концепции богостроительства, суть всякой религии заключается в ценностной ориентации, в снятии противоречия между идеалом и действительностью. Этому лучше всего удовлетворяет Марксова теория социализма, становясь «высшей формой религиозности». Таким образом, социализм — «религия труда», активизма, основанная не на мистических началах, а на реализме «чистого опыта» (центральное понятие философии ***Авенариуса***). Отбросив «ветхий плащ старого материализма» (Луначарский), богостроители опирались на эмпириокритицизм, «на философию коллективизма» ***Богданова*** с ее идеей организации

опыта. В качестве «организующих» они рассматривали и религиозные понятия (Бог, вера, чудо и др.). Они полагали, что в религиозной оболочке научный социализм в России будет легче усваиваться массами, особенно крестьянами. Позднее Луначарский назвал своим «самым ложным шагом» создание теории богостроительства и признал справедливость его критического анализа (К вопросу о философской дискуссии 1908—1910 гг. — Литературное наследство, т. 82, 1970, с. 497). К нач. 1-й мировой войны богостроительство как течение перестало существовать, хотя отдельные его элементы у ряда философов прослеживаются и позднее.

Лит.: О веяниях времени: сб. СПб., 1908; *Луначарский А. В.* Религия и социализм. СПб., 1908, ч. 1; 1911, ч. 2; *Юшкевич П. С.* Материализм и критический реализм (о философских направлениях в марксизме). СПб., 1908; Вершины. СПб., 1909, кн. 1; *Ленин В. И.* Об отношении рабочей партии к религии; О фракции сторонников отзовизма и богостроительства; Письма А. М. Горькому (XI, 1913). — Полн. собр. соч., т. 17, 19, 48; Очерки философии коллективизма. СПб., 1909, сб. 1; *Плеханов Г. В.* О так называемых религиозных исканиях в России (1909); *Он же.* Избр. филос. произв. в 5 т. М., 1957, т. 3; *Базаров В.* На два фронта. СПб., 1910; *Ласковая М.* Богоискательство и богостроительство прежде и теперь. М., 1976; *Савельев С. Н.* Идейное банкротство богоискательства в России в начале XX века. Л., 1987.

А. П. Поляков

БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО — одна из основных идей в русской религиозно-философской и богословской мысли, противополагаемая человекобожию, т.е. утверждению человеческого начала вне Бога, в оторванности от Богочеловека. Впервые основательно проблема отношения человекобожия к Богочеловечеству с использованием именно этих терминов была рассмотрена в творчестве Ф. М. Достоевского. По его мнению, безбожная свобода пуста и приводит человека к самообожествлению, к человекобожеству, выливаясь в бесчеловечность и жестокость. Человекобожество, т.е. то, что для Достоевского было антиидеалом, страстно утверждалось Ф. Ницше. Человечность и сострадательность должны быть преодолены и отброшены, человек — лишь средство для явления сверхчеловека, порывающего с христианской («рабской») и гуманистической моралью. Вл. Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878—81) пытался ввести человекобожество как ступень, или составную часть, в богочеловеческий процесс. Даже в секулярном прогрессе он усматривал тайное веяние Духа Христова. Внерелигиозный гуманизм приобрел у него положительный смысл: гуманизм необходим, без него цели христианства не могли бы реализоваться (правда, в конце жизни, в «Повести об антихристе», он пересмотрел этот подход). В личности Иисуса Христа произошло соединение божественной и человеческой природы, и явился Богочеловек. То же, т.е. соборное воплощение Бога, должно осуществиться, по мысли Соловьева, в христианском человечестве. Только в Церкви (истине Богочеловечества) может человек найти оправдание и опору для творчества или исторического делания. Следуя за Соловьевым, С. Н. Булгаков настаивает уже на универсальности идеи Богочеловечества как принципа, пронизывающего и человекобожество. Он показывает это на примере анализа взглядов Л. Фейербаха. Будучи противником христианства, последний проповедует его основную истину, хотя и парадоксальным образом, «утверждая единство, солидарность человечества, но единство без единящего центра, святость без святящей основы» (*Булгаков С. Н.* Соч. в 2 т., т. 2. М., 1993, с. 212). Булгаков создает богословскую трилогию «О Богочеловечестве» («Агнец Божий»; «Утешитель»; «Невеста Агнца». П., 1933—45). В ней он верен основной рус. идее Богочеловечества, полагая, что она реализуется через Духа Святого, есть обожение твари. «Гуманистический» же прогресс, напротив, им резко осуждается, ибо движущей силой его является «не любовь, не жалость, но горделивая мечта о земном рае, о человекобожеском царстве от мира сего; это — новейший вариант старого иудейского лжемессианизма» (*Булгаков С. Н.* Православие. Очерки учения Православной церкви. П., 1985, с. 348). Н. А. Бердяев в «Русской идее» формулирует Богочеловечество как «тему русской мысли»: «Человек в том лишь случае сохраняет свою высшую ценность, свою свободу и независимость... если есть Бог и Богочеловечество». Путь молодого Маркса от гуманизма к коммунизму, равно как и путь русского социализма от Белинского к коммунизму был, по Бердяеву, утверждением человека вне Богочеловечества и вел к отречению от человечности. Человек должен обожиться, но он может это сделать только через Богочеловека. «Богочеловечество предполагает творческую активность человека. Движение идет и от человека к Богу, а не только от Бога к человеку... Это есть творческое движение, продолжающееся миротворение». Идея Богочеловечества как сущности христианства «мало раскрывалась» западной мыслью и является «оригинальным порождением русской христианской мысли», в которой христианская философия понимается как «философия богочеловеческая» (*Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990, с. 146). С. Л. Франк отмечал, что и у многих мистиков, особенно немецких, имеется представление о рождении не только нашего я в Боге, но и Бога в нас, в чем и заключается богочеловечность, и лишь в ней открывается «истинная, конкретная полнота как человечности, так и Божества» (*Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. — *Он же.* Соч. М., 1990, с. 508). И Бог «есть истинный Бог именно как Богочеловек» (там же, с. 509). Богочеловеческое бытие человека раскрывается в осознании внутреннего единства человека с Богом, а поскольку это связано с соборной природой нашего я, мы имеем откровение Богочеловечества. Разработка идеи Богочеловечества осуществлялась в основном в русской дореволюционной и эмигрантской философии.

В. В. Лазарев

БОДЕН (Bodin) Жан (1529/1530, Анжер — июнь 1596, Лаон) — французский правоаед, историк, политический и религиозный мыслитель. Выходец из среды горожан, образование получил в Анжере и Тулузе. Состоял на службе у короля Генриха III, затем у герцога Алансонского, с которым путешествовал по Англии и Нидерландам. Участвовал в заседаниях Генеральных штатов в качестве представителя от третьего сословия, на стороне католической Лиги боролся против Генриха IV, в дальнейшем вместе с другими приверженцами сильной национальной монархии перешел на его сторону. Умер от чумы.

В основном произведении «Шесть книг о государстве» (Les six livres de la Ripublique, 1576) развил учение о безграничном и абсолютном государственном суверенитете, который, по мнению Бодена, достижим только при монархиче-

ской форме правления. В этой связи он давал правовое обоснование абсолютной монархии, доказывая, что власть государя не может быть ничем стеснена, а органы сословного представительства должны выполнять совещательную роль; впрочем, облагать народ налогами государь, по Бодену, имеет право только с согласия государственных чинов. Подчерки вал обусловленность государственно-правовых установлений различных стран климатом и географической средой. Признавая возможность воздействия нечистой силы на людей, в трактате «Демономания колдунов» (La Demonomanie des sorciers, 1580) дал теоретико-практическое руководство по организации процессов ведьм.

Лит.: *Chauvire R.* Jean Bodin auteur de la République. P., 1914; *Meinecke F.* Die Idee der Staatsräson in der Gescliichte. Münch.—B., 1924.

О. Ф. Кудрявцев

БОДРИЙАР (Baudrillard) Жан (род. 1929)-французский социолог и культуролог, профессор социологии университета Париж-Нантер (X).

Постмодернистский этап (1980—90-е гг.) творчества Бодрийара во многом был подготовлен ранними трудами, посвященными своего рода социологическому психоанализу мира вещей и общества потребления. В центре его исследований — роль культуры в повседневной жизни, вещь-знак. В духе леворадикального протеста Бодрийар критикует общество потребления, чутко подмечая усталость от переизбытка — как в потреблении, так и в производстве вещей-объектов, доминирующих над субъектом. Пределов насыщения знаками нет, поэтому культура постепенно подменяется идеей культуры, ее симулякром, знаковой прорвой. В симуляционном потреблении знаков культуры таится соблазн, разрушающий классическое равновесие между мифом и логосом. Средневековая борьба между Богом и дьяволом сменилась конфликтом между белой магией избыточного потребления и его осуждением. Перенасыщение, удвоение объекта, экстаз полноты уводят культуру постмодернизма по ту сторону принципа реальности. Однако «ожирение» объекта свидетельствует не о насыщении, но об отсутствии пределов потребления. Неопределенность, обратимость становятся главными признаками постмодернистского культурного проекта. Бодрийар отмечает связь постмодернистской культуры с постнеклассическим научным знанием, высокими технологиями, средствами электронной информации. Их совокупное влияние на современную культуру он называет «кибер-блицем», усиливающим шум, релятивистскую индетерминированность аксиологического поля.

Конец классической способности суждения, снятие оппозиций между прекрасным и безобразным выливаются в постмодернистский художественный карнавал, чья единственная реальность — симулякры нейтральных, недифференцированных знаков и кодов. В результате симулякризации артефакта форма становится его единственным содержанием.

Порывая с классической декартовской философией субъекта, Бодрийар создает свой вариант неклассической теории культуры, вдохновляясь патафизикой А. Жарри, абсурдизмом Э. Ионеско, идеями Ж. Батая о творческом выходе «Я» за свои пределы. Постмодернистская культура соблазна, избытка знаменует собой, по его мнению, триумф иллюзии над метафорой, чреватый энтропией культурной энергии. Теме «конца конца» посвящены его книги 1990-х гг. «Иллюзия конца», «Идеальное преступление», «Безразличный пароксист». Эта проблема предстает в разных ипостасях — как прекращение существования истории в качестве события; как разрушение концептуально-аксиологического мышления; конец оппозиции индивидуальное — коллективное, оба члена которой оказались проглоченными виртуальной гиперреальностью; как разрастание «культуры смерти». Бодрийар констатирует конец метафизики, метаязыка, метафоры в пользу чистого знака, чистого события: ведь все уже закончилось, поэтому ничто уже не заканчивается. Новой фатальной стратегией становится позиция безучастного наблюдателя-пароксиста, вставшего на нечеловеческую точку зрения и иронически превращающего сам анализ в объект, материальное событие языка.

Полемизируя с М. Фуко, Р. Бартом, Ж. Лаканом, Ж. Деррида, Ж. Делезом, Ж.-Ф. Лиотаром, Бодрийар тем не менее остается в рамках постструктурализма, хотя и вносит в него такие новые понятия, как симулякр, соблазн, экстаз, ожирение и др. Он одним из первых почувствовал, что избыточность, «переполненность» являются теми признаками адаптации к изменившимся условиям бытования культуры, которые дают дополнительные возможности ее выживания. Взгляды Бодрийара (которого называют «гуру постмодерна») оказали влияние на художественную практику симуляционизма (Х. Стайнбах, Д. Куне) и феминизма (С. Шерман, Ш. Левин, Б. Крюгер).

Соч.: La societe de consummation. Ses mythes. Ses structures. P., 1974; De la seduction. P., 1979; Simulacres et simulation. P., 1981; Les strategies fatales. P., 1986; Amérique. P., 1936; Cool Memories, 1-U, 1980-1985. P., 1987; La transparence du mal. P., 1990; Le paroxyste indifferent. Entretiens avec Philippe Petit. P., 1997; в рус. пер.: «О соблазне».—«Иностр. литература», 1994, № 1; «О совращении». Ежегодник, Ad marginem. М., 1994; Система вещей. М., 1995.

Лит.: *Kellner D.* Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond. Stanford, 1989.

Н. Б. Маньковская

БОДХИСАТТВА (пали bodhisatta, санскр. bodhisattva — существо, стремящееся к просветлению) — в традиционном ***буддизме*** и буддизме махаяны лицо, принявшее решение стать буддой, чтобы достичь ***нирваны*** и помочь другим существам выйти из безначальных реинкарнаций и страданий. Альтруистический идеал бодхисаттвы, который «задерживается» в сансаре ради того, чтобы помочь другим, противостоит двум другим, более эгоцентрическим ориентирам буддиста — достижениям ***архата*** и пратьекабудды, стремящихся преимущественно к собственному «освобождению».

В «ортодоксальном» буддизме тхеравады идеал бодхисаттвы занимает почетное, но сравнительно маргинальное положение. Бодхисаттвами были только бывшие будды, которых насчитывается 24 (последним был исторический Будда — Гаутама Шакьямуни), а также будда грядущего мирового порядка — Майтрея. Будущие будды культивировали все необходимые «совершенства» (парами), а также сострадание к живым существам (***каруна***) и соратование им (***майтри***); в собрании джатак описываются подвиги самопожертвования Будды в его прежних рождениях, наподобие знаменитого кормления голодной тигрицы

собственным телом —подвиги, явно противоречащие буддийской же ориентации на срединный путь балансирования между любыми крайностями.

В сотериологии махаяны идеал бодхисаттвы становится приоритетным и определяющим (ее другое название — бодхисаттваяна, «колесница бодхисаттвы»). Его реализация возможна уже не только для 25 будд, но и для каждого буддиста. Число бодхисаттв, как и будд, мыслится бесконечным, и они населяют не только земной, но и небесные миры. Будущий бодхисаттва, которым может быть не только человек, но и другое существо, дает однажды великий обет достичь «просветления» и извлечь все существа из круговорота сансары. В поэме Шантидэвы «Бодхичарьяватара» (7—8 вв.) бодхисаттва торжественно обещает себе использовать накопленную им «заслугу» (см. ***Пана-пунья***) для облегчения страданий живых существ (передача своей заслуги в традиционном буддизме была онтологически немыслимой) и служить лекарством, врачом и сиделкой всем, кто еще не избавился от болезней сансары; он хочет быть защитником нуждающихся в защите, путеводителем блуждающих в пустыне, кораблем, пристанью и мостом для ищущих берега в море сансары, светильником слепых, ложем уставших и слугой всех нуждающихся (III. 6—7, 17—18). Длительность дальнейшего пути бодхисаттвы исчисляется мировыми периодами. Он должен достичь 10 ступеней совершенства (им посвящались отдельные трактаты), соответствующие 10 «совершенствам»-***парамитам***. Некоторые классификаторы вменяют ему также обретение 37 начал просветления, в числе которых четыре состояния внимания, четыре сверхспособности и пять сверхсил. Еще одно отличие махаянского бодхисаттвы — культивирование созерцания пустотности всего сущего (***шуньята***), которое мыслится необходимым условием сострадания, но на деле оказывается условием и его «снятия»: поскольку все сущее пусто и преходяще и некого и нечего почитать или порицать, то нет ни радости, ни страдания, а потому и того, что следует любить или ненавидеть («ищите их, — увещевает Шантидэва, — и вы их не найдете!» — IX. 152–153).

Бодхисаттвы занимают значительное место в пантеоне центральноазиатской и дальневосточной махаяны и включают ряд учителей буддизма (начиная с Нагарджуны и Асанги), но преимущественно — мифологические персонажи, список главных из которых варьирует от 8 до 10 (наиболее популярны Авалокитешвара, Манджушри, Ваджрапани, Кшитигарбха).

Иерархия ступенек лестницы достижений бодхисаттвы описана в «Аштасахасрикапраджняпарамите» (1—2 вв.), «Лалитавистаре» (3—4 вв.), в современной ей «Махаянасутраланкаре» (гл. XX, XXI), и специально посвященном данной теме «Дашабхумикасутре» («Наставление о десяти уровнях») — трактате протойогачары, составленном, вероятно, в 3 в. В нем иерархизируются уровни совершенства, следующего «путем бодхисаттвы», каждый из которых соотносится с соответствующим «совершенством» — парамитой, что позволяет составителю текста систематизировать практически всю сотериологию махаяны. 10 «ступенек» излагаются бодхисаттвой Ваджрагарбхой в ответ на просьбу Будды рассказать о них всем присутствующим.

На первой ступеньке — «радостной» (прамудита) — начинающий бодхисаттва овладевает совершенством щедрости (дана). Он доверяет буддам, попечителен о всех, прилежен в изучении ***дхармы***; его щедрость «нематериальная», ибо он сострадает живым существам, которые не заботятся о своем «освобождении», и он готов пожертвовать ради них женами, детьми, членами тела, здоровьем и самой жизнью. «Радостной» же эта ступенька оказывается потому, что он ликует из-за своего превосходства над «обычными людьми» и ясно видит свой путь.

Далее следует уровень «незагрязненности» (вимала), на котором адепт овладевает совершенством нравственности (***шила***). Этот путь «профессионального» освоения самодисциплины по методу классического ***восьмеричного пути*** (последний включается, т. о., в виде «частного случая» в иерархию достижений в махаяне). «Незагрязненность» означает освобождение от нечистоты аффектов, ибо практикующий на этой стадии становится свободным от желаний, другом, наставником и покровителем других существ.

На третьей стадии — «лучезарной» (прабхакари) — адепт становится «светильником учения», способным к уразумению сокровенных умозрительных истин. Здесь он овладевает совершенством терпения (кшанти), ибо денно и нощно упражняется в изучении махаянских сутр. На этой же ступени он становится экспертом в четырех нормативных медитациях и достигает «обителей Брахмы» (это «частный случай» включения в сотериологическую систему махаяны главного индуистского божества), развивая поэтапно благость, сострадание (каруна), сорадование (майтри) и бесстрастие, и уже начинает излучать свет в небесных регионах.

Четвертая ступень — «пламенная» (арчишмати) — позволяет адепту созерцать истинную природу всех существ и населяемого ими мира. В его «огненном» видении отражаются преходящесть сущего и значение «освобождения», и он бросает прощальный взгляд на остатки ложных воззрений, прежде всего связанных с представлением о своем «я». Здесь он овладевает совершенством мужества (вирья), т. к. окончательно укрепляется в истинной вере в «три драгоценности» буддизма — Будду, учение и общину.

Пятый уровень называется «чрезвычайно труднодостижимым» (сударджая), ибо только теперь можно «реализовать» различие истины конвенциональной (самврити-сатья) и абсолютной (парамартхика-сатья) и соответственно конечную «пустотность» всего сущего. Поскольку адепт старается о благе живых существ, созерцая их преходящесть и одновременно сущностную «освобожденность», эта ступень соотносится с освоением совершенства медитации (***дхьяна***).

Шестой уровень называется «перед лицом полной ясности» (абхимукхи), ибо на данной стадии адепт становится экспертом в совершенстве познания (праджня). Это познание-премудрость позволяет ему видеть глубинное единство сансары и нирваны, а также то, что все вещи суть «только сознание».

На седьмой ступени — «далеко распространяющейся» (дурангама) — адепт становится уже настоящим бодхисаттвой. Он может войти в паранирвану, но медлит ради «освобождения» других существ, предпочитая ей «активную нирвану» (апратиштхита-нирвана). Сейчас он овладевает сразу двумя новыми совершенствами: умением использовать любые стратагемы ради помощи «сансарным» существам (упая) и способностью передавать им свой запас «заслуги» (пунья). Его собственный «кармический капитал» от этой

щедрости уменьшиться не может, ибо он, делясь им с другими, приобретает еще большую «заслугу».
Восьмая ступенька — «недвижимая» (ачала), ибо бодхисаттва неколебим в своей решимости действовать в этом мире ради «освобождения» других существ. Соответствующим совершенством является поэтому верность великому обету (пранидхана). Теперь бодхисаттва может принимать любой внешний облик ради помощи другим существам.
На девятой ступени — «благочестивого размышления» (садхумати) — бодхисаттва использует весь свой интеллектуальный потенциал для проповеди дхармы. Здесь реализуется совершенство всемогущества (бала), проявляющееся в постижении бодхисаттвой магических формул (дхарани) — «словесных талисманов», которое он передает дальше ищущим «освобождения».
Наконец, десятая ступень — «облако учения» (дхармамегха) — превращает его уже в небесного бодхисаттву. Он восседает, как «освященный» (абхишикта) на небе, на великом лотосе, и его тело излучает особый свет. Соответствующее совершенство — полнота знания (джняна). С облаком он сравнивается потому, что, как оно проливает дождь, он, распространяя свои лучи на землю, смягчает печаль и страдание живых существ. На этой ступени бодхисаттва становится уже Майтреей, который ожидает своего часа на небе тушита, чтобы явиться на землю новым буддой. Так восхождение адепта, начавшееся с ликования по поводу превосходства над «обычными людьми», завершается полнотой самообожествления и восседанием на небесных престолах. Это и является реальной целью сотериологии махаяны, средствами осуществления которой служат все перечисленные этические и «дианоэтические» добродетели.
Символика иерархии ступеней продвижения адепта «пути бодхисаттвы» нашла отражение и в буддийском зодчестве. Так, знаменитый храм архитектурного комплекса Боробудур (Центральная Ява), датируемый 8—9 вв., состоит из основания (символизирующее мир), над которым надстроены шесть квадратных платформ (первые уровни-совершенства), а над ними три круглых (высшие уровни-совершенства), завершающиеся ступой (последняя ступень «небесного бодхисаттвы»). Последовательность ярусов совершенства должна внушать каждому адепту мысль, что он тоже может, начав с щедрости, мало-помалу стать еще одним, новым божеством, способным «дождить» свои милости на землю, если только будет правильно работать с хорошими «учебными пособиями». Поэтому с т. зр. религиоведческой компаративистики, буддийская «линейная» иерархия ступеней совершенства составляет прямую инверсию христианского пути восхождения (изложенному также в иерархической последовательности добродетелей, напр., в «Лествице» Иоанна Синайского), где считается, что реальные достижения обратно пропорциональны «ступенькам» самооценки, а эйфорические высоты последней прямо пропорциональны степени человеческого падения.

Лит.: *Dayal H.* The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Literature. L., 1932; *Ольденбург С. Ф.* Буддийский сборник «Гирлянда джатак» и заметки о джатаках. — «Записки восточного отделения императорского русского археологического общества», 1893, т. 7; *Игнатович Л. И.* «Десять ступеней бодхисаттвы» (на материале сутры «Цзиньгуанмин цзуйшэ ванцзин»). — В кн.: Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.

В. К. Шохин

БОЖЭ СЮЭ — китайское учение махаяны о «высшей мудрости» (санскр. ***праджня***, кит. божэ) как одной из шести «переправ» — ***парамит*** (кит. боломидо), позволяющих достичь «другого берега» — ***нирваны*** (кит. непань). Появилось в конце эпохи Восточная Хань (25 — 220) и было связано с деятельностью монахов — переводчиков парамитской литературы, прибывших в столицу Лоян из государства Юэчжи (Кушанского царства). Среди них наиболее известны Чжичэнь (Локакшема), Чжилян, Чжицян (т. н. «Три Чжи» —Сань Чжи). Наибольшее распространение это учение получило в Южном Китае в эпоху Вэй-Цзинь (3 — 5 вв.). Основным положением божэ сюэ было деление вещей на «чувственно воспринимаемые» и «умопостигаемые». Первые относились к материальному миру, вторые — к миру ментальных сущностей, но и те, и другие рассматривались как иллюзорные, имеющие одинаково «пустотную» (кун, санскр. шунья) природу. Наивысшего развития божэ сюэ достигло в учении Сэнчжао (384—414), изложенном в его трактате «О пустотности нереального» (Бу чжэнь кун лунь): «Высшая пустота, которая не рождается [и не умирает], непостижимым образом отображается в глубочайшем зеркале мудрости-праджни и есть предельный источник наличествующих вещей. Тот, кто не обладает высшей силой ума, свойственной мудрецам, не в состоянии постичь духом то, что не наличествует и не отсутствует. Ибо настоящий человек (чжи жэнь) проникает умом и духом в беспредельное, где его ум недоступен ограничениям [налагаемым утверждением или опровержением чего-либо], а его зрение и слух обретают способность видеть и слышать без ограничений, налагаемых внешними звуками и формами. Разве это происходит не оттого, что он постиг изначальную пустотность всех вещей и явлений, так что этим вещам уже не под силу обременять собой его абсолютно ясный ум-сознание». Мнение об общности для этой эпохи понятийного аппарата буддизма и т. н. «неодаосизма» с его «учением о сокровенном» (сюань сюэ) представляется вполне обоснованным. В более поздние эпохи божэ сюэ оказало серьезное влияние на различные махаянские школы Китая, в первую очередь на ***мадхьямику*** (см. ***Санлунь школа***).

Г. А. Ткаченко

БОЗАНКЕТ (Bosanquet) Бернард (14 июня 1848, Рок-Холл, Нортамберленд, Великобритания — 8 февраля 1923, Лондон) — британский философ, представитель ***абсолютного идеализма***. Профессор университета в Сент-Эндрюсе (1903—08). В своих произведениях рассматривал традиционную формальную логику как вспомогательную и узко специализированную дисциплину, подчиненную «универсальной логике», совпадающей с гносеологией и объективно-идеалистической метафизикой (монистической онтологией). Такая логика оценивалась им как основной путь к пониманию «реальности, ценности и свободы». Отталкиваясь от логического учения Гегеля, Бозанкет подчеркивал системный характер истины как когерентности, считал невозможным разделение формального и содержательного аспектов мышления, признавал единство индуктивных и дедуктивных выводов, а также критиковал аристотелевскую силлогистику. В то же время Бозанкет придал иррационалистические черты гегелевскому учению о гибкости и взаимосвязи основных логических форм. Предмет логики — анализ суждения как «тождества-в-различии», которое указывает на идеальное содержание реальности.

Всеобщность и единство природы, по Бозанкету, создаются духом, который, в свою очередь, зависит от природы, дающей духу его конкретное содержание. Познание Бозанкет трактовал как переход от изолированных эмпирических данных и простейших видов суждений к постижению конкретно-всеобщего единства и непротиворечивой системы, т.е. «Абсолюта». Понятию «Абсолюта» Бозанкет часто давал этическое и теистическое истолкование, а также использовал его для обоснования своей теории государства. Согласно ему, национальное государство является наивысшей ценностью и совершеннейшим индивидом, обладающим неограниченной властью по отношению к отдельным гражданам и формирующим их социальную мораль. Политическое учение Бозанкета обосновывало под видом «гармонии» целого и частей абсолютное превосходство государства над личностью. Он также занимался историей эстетической мысли.

Соч.: Essentials of Logic. L., 1895; The Philosophical Theory of the Slate. L., 1899; A History of Aesthetics. L.-N.Y., 1904; Logic. Oxf., 1911; The Principle of Individuality and Value. L., 1912; The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy. L., 1921; Основания логики. М., 1914.

Лит.: *Богомолов А. С.* Английская буржуазная философия XX века. М., 1973, гл. 2; *Киссель М. А.* Концепция диалектической логики Б. Бозанкета. — В кн.: Историко-философский ежегодник. М., 1986; *Hobhouse L. T.* The Metaphysical Theory of the State. L., 1918; *Bosanquet H.* Bernard Bosanquet. L., 1924; *Pfannenstill B. B.* Bosanquet's Philosophy of the State. Lund, 1936; *Milne A J. M.* The Social Philosophy of English Idealism. L., 1962, ch. VII.

А. Ф. Грязнов

БОКЛЬ (Buckle) Генри Томас (24 ноября 1821, Ли, графство Кент —29 мая 1862, Дамаск) — английский историк, теоретик истории. Родился в семье состоятельного лондонского купца. В детстве отличался успехами в математике и шахматах, с 13 лет занялся самообразованием. Рано увлекся политикой, в спорах вокруг свободной торговли и покровительственных пошлин занял сторону аристократов против «мещан». В возрасте 18—19 лет Бокль задумал написать историю человеческой цивилизации, много читал, около полутора лет путешествовал по Европе, изучая языки; к 25 годам знал 19 языков, свободно читал на них. Из путешествия вернулся радикалом.

Бокль начал работать над историей цивилизации ранее 1850. Со временем изменил замысел и решил ограничиться историей цивилизации в Англии. Бокль считал, что история Англии обладает особым достоинством, поскольку англичане менее других народов подвергались действию двух главных источников вмешательства: фанатизма и влияния иностранцев. В 1856 была готова рукопись 1-го тома задуманного труда. Помимо методологических глав 1-й том содержит очерк истории умственного движения в Англии с 14 до конца 18 столетия и более подробную умственную историю Франции того же периода. Издательство посчитало труд недостаточно интересным, и он был опубликован в 1858 за счет автора. Через год книга была переведена на все европейские языки, за исключением турецкого и испанского. Несмотря на сдержанность критиков, отметивших чрезмерную грандиозность плана, атеизм и «безнравственность» Бокля, успех книги у публика (в т. ч. материальный) был очевиден. 19 марта 1859 Бокль выступает с единственной в своей жизни лекцией, посвящая ее влиянию женщин на прогресс знаний. Он доказывает, что женщина инстинктивно предпочитает дедуктивное мышление индуктивному и, влияя на мышление мужчин, способствует научному прогрессу. В 1861 вышел 2-й том «Истории цивилизации в Англии», содержащий очерк умственного движения в Испании с 5 до середины 19 в., очерки о состоянии (до 14 в., в 15—18 вв.) и умственном движении в Шотландии (17—18 вв.). 20 октября 1861 Бокль отбыл пароходом для отдыха в Александрию, после путешествия по Египту и Палестине отправился на Синай, тяжело заболел и умер в Дамаске.

В духе времени, когда человечество рассматривалось как естественное явление, Бокль стремился дать истории естественно-научный фундамент. Он ставил перед собой двойственную задачу: с одной стороны, написать историю цивилизации, с другой — создать философию истории, основанную на изучении деталей, из которых вырисовывались бы законы истории, общие причины событий. Из предшественников Бокль особенно высоко ценил ***Монтескьё***, отмечая, что тот ввел полное отделение биографии от истории и, исследуя связи между социальными условиями страны и ее законодательством, обратился к помощи естествознания. Вслед за Монтескьё Бокль стремился сделать из истории естественную историю. Как и ***Конт***, Бокль признает главенствующую роль развития идей и знаний в развитии общества, но, в отличие от Конта, делает обобщения на основе анализа обширного материала. Различны и практические выводы: Конт видит спасение в сильной центральной власти, Бокль выступает против духа излишней опеки (централизации), полагая, что она приводит к задержке умственного развития и цивилизации; по мнению Бокля, чрезмерный контроль препятствует нормальной жизни общества. Ключом и основанием истории Бокль считает уверенность в «правильности» нравственных явлений, в том, что действия людей не бывают непоследовательными, но всегда вытекают из предшествовавших им причин и, несмотря на кажущуюся произвольность, являются частью всеобщего порядка. Граница между двумя главными «отраслями исследования», естествознанием и историей, является искусственной, поскольку человек постоянно сталкивается с внешним миром и поскольку должна существовать связь между действиями человека и законами природы. История должна заниматься действиями людей — результатами столкновения явлений внешнего и внутреннего мира, а историки должны стать посредниками между естествоиспытателями и моралистами и теологами. Бокль ввел в историю данные статистики и политической экономии, доказывая с их помощью положение о несвободе человека и о причинной обусловленности человеческих поступков. В нравственных действиях людей Бокль видел продукт предшествующих обстоятельств. По его мнению, хотя чувства и страсти играют определенную роль в поступках человека, в совокупности действий человеческого рода их роль сглаживается в результате их столкновения с чувствами и страстями других людей, и поэтому действия человечества как целого зависят единственно от суммы знания, которым люди обладают.

Вслед за Монтескьё Бокль утверждает, что человек подвергается влиянию четырех естественных факторов: климата, пищи, почвы и общего вида природы. Бокль признает важность для развития общества распределения богатств, утверждая, что при прочих равных условиях исследование

распределения богатства есть исследование распределения силы. Бокль полагал, что политико-экономическое исследование зависимости заработной платы от численности населения, соотношения между ростом народонаселения, средств производства и голодом и др. чрезвычайно важно для понимания истории, поскольку позволяет понять важность потребности человека в пище и одежде, а значит, и широкое движение за «реабилитацию плоти». По Боклю, политическая экономия позволяет связать физические явления с законами неравного распределения богатств и тем самым объяснить общественные проблемы. Но центром исследования Бокля является все же умственное развитие, которое, по его мнению, определяет развитие цивилизации, поскольку все изменения в жизни образованного народа зависят от количества знаний, какими владеют наиболее развитые люди, от характера и направления этих знаний, от их распространенности и свободы, с какой они проникают во все классы общества. При этом первенствующую роль играют именно умственные законы, нравственным же Бокль отводит второстепенную роль, считая их косными и связанными с обычаем. В конечном счете Бокль сводит свою философию истории к четырем основным положениям: 1) прогресс человечества зависит от успешности познания законов явлений и от меры распространенности знания этих законов; 2) такому познанию всегда должен предшествовать дух скептицизма, который сначала помогает исследованию, а после развивается им; 3) открытия, делаемые т. о., усиливают влияние умственных истин и относительно ослабляют действие нравственных, потому что нравственным истинам более свойственно состояние застоя и они гораздо слабее развиваются, чем умственные; 4) задержка этого движения, а следовательно, и цивилизации вызывается духом излишней опеки со стороны государства.

Соч.: History of Civilization in England, v. 1—3. L., 1872; Miscellaneous and Posthumous Works, v. 1 — 3. L., 1872; в рус. пер.: Влияние женщины на успехи знания. СПб., 1864; Этюды. СПб., 1867; История цивилизации в Англии, пер. с англ. К. Бестужева-Рюмина, т. 1—2, СПб., 1863—64; История цивилизации в Англии, пер. с англ. А. Н. Буйницкого и Ф. Н. Ненарокова, т. 1—2. СПб., 1863-64.

Лит.: *Соловьев Е. А.* Г. Т. Бокль, его жизнь и научная деятельность. СПб., 1895.

И. В. Борисова

БОЛДЫРЕВ Дмитрий Васильевич [20 апреля (2 мая) 1885, Петербург — 12 мая 1920, Иркутск] — русский философ, писатель, публицист. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета, в 1918 переехал в Пермь, получив должность доцента местного университета, затем в Омск, где возглавил пресс-бюро при правительстве Колчака. Был арестован революционными властями и умер в заключении от тифа. Разработал теоретико-познавательную концепцию «объективизма», близкую интуитивизму ***Н. О. Лосского*** и ***С. Л. Франка***. Опираясь на некоторые идеи Демокрита и Плотина, пытался дать антисубъективистское истолкование проблемы отношения «знания» и «бытия», полагая, что между этими сторонами действительности «нет разницы по существу», ибо «познавательный образ есть тот же предмет, только в ослабленной степени» своих излучений и вибраций, заполняющих Вселенную и остающихся даже после гибели их макроисточника. Поэтому независимо от наших противоречивых мнений о мире он един, абсолютен и познаваем «в своих подлинных качествах». Внесубъектные, «внетелесные» содержания знания (первичные и вторичные качества, воспоминания, а также фантазии и логические абстракции) Болдырев называл «представлениями». В них «бытие» явлено нашему я «таким, каким оно существует». Ощущения —всецело внутрителесные состояния (голода, озноба, усталости и пр.). Солипсизм рождается от смешения с ними вторичных качеств. Чувство, мысль и воля (сфера психического) трактовались им как своеобразные эпифеномены, в основе которых лежит конкретный тип координации «ощущения и представления». Так, мысль — это «сопряженность», «со-знание» посредством акта внимания познающего я с предметом познания, локализуемое в области головного мозга и органов восприятия. В своих политических воззрениях Болдырев был сторонником концепции православно-монархической теократии, особенностью которой являлась идея не политического, а «духовного» руководства Церкви, отделенной от государства, и подчинения «царства» не первосвященнику, а соборному священству.

Соч.: Огненная купель. — «Русская мысль», 1915, № 11; № 12; Знание и бытие. Харбин, 1935.

Лит.: *Лосский Н. О.* Предисловие. — В кн.: *Болдырев Д. В.* Знание и бытие. Харбин, 1935.

Н. Старченко

БОЛИНГБРОК (Bolingbroke) Генри Сент-Джон (10 октября 1678, Лондон — 12 декабря 1751, Бэттерси) — английский политический деятель, философ-деист. Один из лидеров тори в правление королевы Анны. В 1704—08 военный министр, в 1710—14 министр иностранных дел. В 1714 возглавлял кабинет. В 1715 был обвинен в подготовке заговора в пользу Стюартов и эмигрировал во Францию. Дружил с ***Вольтером***, посвятившим ему трагедию «Брут». В 1723 вернулся на родину, но политическая карьера была для него закрыта. В 1725 стал вдохновителем создания журнала оппозиции «The Craftsman», а затем его постоянным автором. Основные положения политической философии Болингброка включают концепцию «свободной системы правления» «короля-патриота», «теорию международных отношений государств». В «Идее о короле-патриоте» (The Idea of a Patriot King, 1749) Болингброк видит государство как прочный национальный союз во главе с мудрым и справедливым королем. Единство должно цениться выше партийных привязанностей, дух нации должен пересиливать «дух партии» и единое государство должно обеспечивать «личную безопасность» и «общественное спокойствие» всех граждан, давая им «богатство, власть и славу». В «Письмах об изучении и пользе истории» (1752, рус. пер. 1978), адресованных реальному лицу — лорду Корнбери, Болингброк излагает свое понимание истории не как исторического процесса, а гл. обр. как сферы духовной деятельности человека. Изучение истории должно иметь целью воспитание «в нас личной и общественной добродетели». Болингброк считает необходимым различать достоверность исторического факта, с одной стороны, и историческую истину (в философском плане) — с другой. Важен именно «философский урок», заложенный в историческом повествовании. История не должна копировать методы философии, у нее собственные методы анализа источников, но при этом историческое рассмотрение не должно

ограничиваться частными профессиональными задачами, но должно включать и общефилософские задачи. «История — это философия, которая учит с помощью примеров, как вести себя в любых обстоятельствах частной и общественной жизни» («Письма», 1978, с. 25).

Провозглашая себя деистом, Болингброк критически оценивал Священное Писание и деятельность Церкви, но не разделял атеистического мировоззрения, полагая, что для общества религия необходима. Он был убежден в том, что «урок умеренности», которому учит история, является благом «на всех уровнях», от мировоззренческих принципов до политики и жизненных установок. На могиле философа, согласно его завещанию, были начертаны слова: «Здесь покоится человек, который был военным министром и государственным секретарем при королеве Анне и чем-то большим в последующие годы».

Теоретическое наследие Болингброка оценивается противоречиво, ведутся дискуссии о его роли в создании теории разделения властей и беспартийного правительства. Болингброк оказал влияние на литературу английского Просвещения; Дж. Свифт и А. Поп были его личными друзьями.

Соч.: Works, v. 1-4. L., 1964.

Лит.: Просветительское движение в Англии, под ред. Н. М. Мещеряковой. М., 1991; Культура эпохи просвещения. М., 1993, с. 97–100.

Т. П. Павлова

БОЛОТОВ Андрей Тимофеевич [7 (18) октября 1738, село Дворяниново Каширского уезда Тульской губернии — 4(16) октября 1833, там же] — русский государственный деятель, философ, агроном, основатель отечественной помологии. С 1755 на военной службе, участвовал в сражениях Семилетней войны. Во время оккупации Кенигсберга рус. армией познакомился с идеями нем. философов (И. Готшеда, И. Г. Зульцера, Х. А. Крузиуса). В 1762 выходит в отставку и уезжает в свое имение Дворяниново. Деятельно участвует в переписке с Вольным экономическим обществом, от которого трижды удостаивается наград за свои сочинения. С 1794 — почетный член Саксонского королевского экономического общества, с 1828—почетный член Московского общества сельского хозяйства. Занимался издательской деятельностью, выпускал журналы «Сельский житель» (1778—79), редактировал «Экономический магазин» (1778—89), издаваемый Н. И. Новиковым, с которым у Болотова установились дружественные отношения. Тем не менее он отвергал масонскую идеологию, стал одним из первых ее критиков. Философский интерес представляют духовные стихотворения 90-х гг., а также его первое опубликованное сочинение «Детская философия, или Нравоучительные разговоры между одною госпожою и ее детьми» (1776—79). Антропологические и этические взгляды Болотова нашли отражение в труде «Путеводитель к истинному человеческому счастию, или Опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждений о благополучии человеческой жизни и о средствах к приобретению оного» (1784). Тяга его к вопросам морали в значительной степени объясняется влиянием датского и немецкого просветителей Л. Гольберга и И. Х. Готшеда; в натурфилософии популяризировал идеи И. Г. Зульцера. Духовная эволюция Болотова завершилась на консервативно-теологических взглядах Х. А. Крузиуса. Основной задачей философии считал согласование достижений науки с догматами христианства, что возможно и при увлечении естествознанием. Итоговое произведение «Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков 1738—1793» (опубликовано в 1870—73) является ценным источником для изучения быта и нравов елизаветинского и екатерининского времени.

Соч.: Путеводитель к истинному человеческому счастию, или Опыт нравоучительных и отчасти философических рассуждений о благополучии человеческой жизни и о средствах к приобретению оного. М., 1784,ч. 1-3.

Лит.: *Шкловский В. Б.* Краткая и достоверная повесть о дворянине Болотове. — «Красная Новь», 1928, кн. 12; *Морозов Я., Кучеров А.* Болотов — публицист. — Литературное наследие. М., 1933, № 9 — 10; *Водовозов Н. В.* А. Т. Болотов — писатель XVIII в. — В кн.: Русская классическая литература. М., 1960; *Бердышев А. П.* А. Т. Болотов. М., 1983.

А. В. Панибратцев

БОЛЬНОВ (Bollnow) Отто Фридрих (14 марта1903, Штеттин — 7 февраля 1991, Тюбинген) — немецкий философ, педагог, продолживший традиции ***философии жизни***. Начинал как физик, защитив в 1925 диссертацию у М. Борна, затем обратился к философии, став учеником Г. Ноля и Г. Миша, после 1927 —М. Хайдеггера. Испытал влияние Гамана, Гердера, Гёте, Песталоцци, Дильтея. В 1953—70 профессор в Тюбингене. В 1983 —91 —один из соиздателей «Дильтеевского ежегодника» (Dilthey-Jahrbuch). Автор работ по проблемам философской антропологии, этики, философии жизни, экзистенциальной философии. В 1950—60 Больнов обратился к проблемам философской ***герменевтики***.

В первом наиболее значительном произведении — монографии о Дильтее (Dilthey. Eine Einfuhrung in seine Philosophie. Lpz., 1936) Больнов попытался изложить идеи Миша, а также показать развитие философии жизни после Дильтея. Он считает устаревшим противопоставление «естественных» и «гуманитарных» наук (Natur- und Geisteswissenschaften): развитие физики нач. 20 в. показало возможность применения понятий, разработанных в гуманитарных науках, в науках о жизни в естествознании. Для более адекватной трактовки проблемы возникновения нового опыта, модифицирующего имеющееся у человека целостное понимание мира — «предпонимание», Больнов предлагает дополнить дихотомию Хайдеггера «подручное» — «наличное» (см. ***Бытие-в-мире***) третьим моментом — качествами говорящего с нами мира: вслед за Мишем и Гёте Больнов полагает, что мир и его вещи обращаются к нам (sprechen zu uns), обладая «направленной к нам» значимостью. В ряде работ он анализировал отдельные феномены человеческой жизни (благодарность, ирония, надежда, страх, стыд, отчаяние, уважение). В «Добродетели надежды» (Tugend der Hoffnung, 1953) он полемизировал с «Принципом надежды» Э. Блоха, считая, что последний излишне опирался на возможности человека и его доверие к собственным силам. В педагогических трудах Больнов исходил из невозможности целостного образа человека (такой образ был бы возможен только при взгляде на отдельные аспекты человеческого бытия «извне»). В силу этого наставник не должен заниматься воспитанием, имея перед собой некую «цель» или «образец»; утверждаемый Больновым принцип диалогического общения не предо-пределяет, что человек есть и чем может стать. За-

блуждения и ошибки человека — не случайность, а выражение фундаментальной его черты, неизменного падения в то, что Хайдеггер называл «неподлинностью». В философии образования Больнов исходил из понятия «педагогического отношения», осуществляя антропологический поворот в педагогике.

Больнов сформулировал различие между философской герменевтикой и герменевтической философией (к ней он относил «Истину и метод» ***Гадамера***), понимая последнюю как деятельность по созданию общего герменевтического метода, интерпретирующего действительность жизненного мира в целом; герменевтическая философия исходит из того, что в нашей жизни уже изначально всегда присутствует понимание ее самой и мира.

Соч.: Dilthey. Lpz., 1936, 4 Aufl. Schaffhausen, 1980; Existenzphilosophie. Smug., 1943, 8 Aufl., 1978; Rilke. Stuttg., 1951, 2 Aufl. 1955; Die Lebensphilosophie. B.—Gott.-Hdlb., 1958;-Philosophic der Erkenntnis, Bd. 1-2. Stuttg., 1970-75; Die pädagogische Atmosphäre. Hdlb, 1964, 4 Aufl., 1970; Studien zur Hermeneutik, Bd. 1-2. Freiburg-Münch., 1982-83.

Лит.: O.-F. Bollnow im Gespräch. Freiburg-Münch., 1983.

И. А. Михайлов

БОЛЬЦАНО Бернард (Bolzano Bernard) (5 октября 1781, Прага— 18 декабря 1848, там же) — чешский просветитель-гуманист, теолог, философ и математик; член Чешского королевского общества наук (1815). Окончил философский (1800) и теологический (1805) факультеты Пражского университета, где занимал (1805—20) кафедру философии религии, избирался деканом философского факультета. Уволенный за «пропаганду свободомыслия» и лишенный права публичных выступлений, Больцано последние годы жизни отдал научным занятиям в области логики и математики. Его главное логико-философское сочинение — «Наукоучение, попытка всестороннего, большей частью нового изложения логики с параллельным ретроспективным вниманием к прежним авторам...» (Зульцбах, 1837) — обширный четырехтомный труд по методологии точных наук, логике и теории познания. Гносеология Больцано рационалистична, а для его онтологии характерно сочетание динамического атомизма (простые субстанции, взаимодействуя, непрерывно изменяются) и платонизма (учение об «истинах в себе»). Являясь противником психологизма в логике, Больцано разграничивал логическое содержание как объективную «материю» предложений (архетип всех прошлых, настоящих и будущих логически правильных суждений и умозаключений) от психологического акта суждения как мыслительного процесса. Логическому содержанию предложений — суждениям в собственном смысле (Satze an sich) он приписывал идеальное существование и в этой связи различал два вида объективного существования: реальное — «непосредственно данное» (во времени и пространстве) и нереальное, но возможное — существование «в себе» (позднее эти идеи Больцано вошли в качестве основных в ***феноменологию***). Тавтологичность (тождественную истинность) ***законов логических*** Больцано выделял из более общего понятия аналитичности, а логическое следование (Ableitbarkeit) определял через «общезначимость в моделях», т.е. как некоторое семантическое отношение посылок и заключений к «действительности». Работая над техникой доказательств в математическом анализе, Больцано дал некоторые образцы теоретико-множественных рассуждений (теорема о предельной точке, понятие о сходимости ряда и др.). В «Парадоксах бесконечного» (1851, рус. пер.: Одесса, 1911) он еще до ***Г. Кантора*** начал исследования бесконечных множеств, отстаивая, вслед за Лейбницем, объективность актуально-бесконечного (см. ***Абстракция актуальной бесконечности***).

В социальной этике Больцано защищал идеи равенства и прогресса, пытался разрешить дилемму между совестью и гражданским долгом. Принцип всеобщего блага Больцано утверждал в качестве высшего морального основоположения («О наилучшем государстве» — O nejlepšim státě..., 1832).

Соч.: Wissenschaftslehre..., Bd. 1-4, 2 ed. Lpz., 1929-31; Was ist Philosophic? Wien, 1849; Mathematische und philosophische Schrifien 1810-16, Bd. 1. Stuttg.—Bad-Cannstadt, 1977.

Лит.: *Нуцубидзе Ш.* Больцано и теория науки.— «Вопросы философии и психологии», кн. 116—117. М., 1913; *Кольман Э. Б.* Бернард Больцано. М., 1955; *Фёдоров Б. И.* Логика Бернарда Больцано. Л., 1980; *Колядко В. И.* Бернард Больцано. М., 1982; Lebensbeschreibung des Dr. B. Bolzano mit einigen seiner ungedruckten Aufsätze und dem Bildnisse des Verfassers, eingeleitet und erläutert vom Herausgeber. Sulzbach, 1836 (автобиография); *Molitor A.* Bernard Bolzano: Wissenschaft und Weltbild. W., 1949; *Schoz H.* Wissenschaftslehre Bolzano.— «Archiv für Philosophic», 1956; *Berg J.* Bolzano's Logic. Stockh., 1962; *Winter E. B.*Bolzano. Ein Lebensbild. Sluttg.-Bad-Cannstadt, 1969; *Bolzano-Symposium.* Bolzano als Logiker. W., 1974; Louzil J. Bolzano. Studie z ukazami z dila. Pracha, 1978.

М. М. Новосёлов

БОНАВЕНТУРА (Bonaventura), наст. имя Иоанн Фиданца (ок. 1217, Баньореджо, Тоскана — 15 июля 1274, Лион) — философ-схоласт, богослов и мистик, «серафический доктор» (doctor seraphicus). С 1235 учился в Парижском университете, где в 1243 получил степень магистра искусств. В 1244 вступил в орден францисканцев. В 1254 стал магистром теологии и до 1257 преподавал во францисканской школе в Парижском университете. В 1257 был избран генералом францисканского ордена. В 1273 стал кардиналом и епископом Альбано. Принимал участие в подготовке и деятельности 2-го (Экуменического) Лионского Собора, посвященного примирению Западной и Восточной церквей (7 мая — 17 июля 1274). Канонизирован Римско-католической церковью в 1482, учитель Церкви (с 1587).

«Путь души к Богу» (Itinerarium mentis in Deum) — одно из главных сочинений Бонавентуры. Двигателем на этом пути, который должен завершиться экстатическим созерцанием, является вера, т.е. любовь и устремление к Богу, проявляющиеся прежде всего в покаянии, молитве, милосердии (добрых делах). В продвижении по пути к Богу принимает участие и разум, но он может делать это, лишь опираясь на веру, деятельность его не самодостаточна. Познание человеком внешнего мира, в котором разум, используя способность чувственного восприятия, с помощью абстрагирования восходит к познанию общего, принципиально не может быть завершено его собственными силами. Самое большее, к чему может прийти естественный разум, — это к пониманию необходимости существования первой причины всего сущего, но эта Первопричина, Бог-Творец, непостижима для естественного разума. И здесь вера выступает наставницей разума: принимая открытое в Св. Писании, разум удостоверяется, что мир, сотворенный Богом, есть развернутое свидетельство о Творце. Тогда каждый фрагмент окружающей

реальности осознается как «след Бога», поэтому, познавая мир как символически говорящий о своем Создателе, мы продвигаемся к Богу «по его следам» во внешнем мире. И не только характеристики познаваемого, но и сам способ познания оказывается доказательством его существования. Таков первый шаг ума как участника в восхождении человеческого духа к Богу.

Еще более ясным свидетельством о Боге является сам человеческий дух. Тройственный состав его, неразрывная взаимосвязь трех его способностей — памяти, разумения и воли — указывают по аналогии (подобно тому как образ указывает на прообраз) на единство трех ипостасей Троицы. Однако самым отчетливым свидетельством о Боге является человеческий дух не в его обычном состоянии, когда он может лишь констатировать наличие своих способностей, а сам искажен страстями, но когда он преобразуется благодатью, являя подобие внутрибожественной жизни.

Обращаясь к поискам свидетельств о Боге в собственно интеллектуальной сфере (это высшая, непосредственно предшествующая экстатическому единению с Богом ступень продвижения ума к Богу), Бонавентура предлагает вариант онтологического доказательства бытия Бога. Он задается вопросом: может ли разум, просветленный верой, иметь представление о чистом бытии, бытии как таковом, которое присуще только Богу? Чистое бытие, утверждает он, и есть собственный объект нашего интеллекта; это первое, ближайшее, что доступно разумению: всякое частное бытие понимается только потому, что нам известно бытие как таковое. Но наш ум не сознает этого, подобно тому как глаз, различающий при свете цвета, формы и т. п., самого света видеть не может.

Доктрина творения Бонавентуры характеризуется экземпляризмом — представлением, что все сотворенное имеет в Боге свои прообразы (exempla), идеи, существующие во втором Лице Троицы, в Боге Слове. Поскольку Отец рождает Сына в вечном акте самопознания, то Сын может быть назван мудростью Отца, через Слово (Логос) проявляются все творческие возможности Бога. О Логосе как принципе устроения мира учили и философы, но полностью Логос открывается в начале Евангелия от Иоанна, где он появляется как тот, через которого созданы все вещи (т. е. как причина-образец) и кто просвещает всякого человека, приходящего в мир: «Со своего трона на небесах Христос учит нас изнутри» (In Hexaemeron, I, 13). Через Христа осуществляется и возвращение всех творений к Богу. Это возвращение (reductio) в случае низших творений достигается в человеке и через человека, воздающего хвалу Богу за творение, стоящее ниже его. Возвращение самого человека, в свою очередь, становится возможным во Христе. Ибо человек возвращается к Богу, живя праведной жизнью (т. е. когда он находится в правильном отношении к Богу), что выполнимо только благодатью Христа. Ум человека является правильным (rectus), когда он обрел истину, и прежде всего вечную истину. Его воля правильна, когда она любит то, что действительно есть благо. Проявление его силы правильно, когда оно является продолжением управляющего могущества Божия. В результате первородного греха человек утратил эту троякую правильность. Его интеллект, увлеченный пустым любопытством, запутался в бесконечных сомнениях и бесплодных противоречиях; его волей правят алчность и вожделение, в реализации своих сил он стремится к автономии. Но хотя человек утратил состояние изначальной справедливости, он все-таки жаждет ее. Это стремление к бесконечному благу проявляется в его беспрестанных поисках удовольствий. Посредством веры и любви (при благодатном содействии Христа) человек может возвратиться к Богу. Согласно Бонавентуре, когда мы знаем некий внешний объект, наш ум одновременно бывает просветлен, так что он правильно судит об этом объекте, и потому находится в согласии с собственной мыслью Бога об этом предмете. Бонавентура считает, что интеллект может обращаться и внутрь, размышляя о душе и ее стремлениях. Анализируя подлинную природу объекта этих устремлений, ум открывает Бога и себя самого как образ Бога. Используемый при этом процесс рассуждения не является ни дедуктивным, ни индуктивным; его Бонавентура и называет «редукцией». В ходе редукции происходит все более глубокое усмотрение Божественного присутствия в самом нашем стремлении к истине и совершенному счастью. Всякая область знания — дар свыше, от «Отца светов», и может быть поставлена на службу теологии. Это тема трактата Бонавентуры «О возвращении наук к теологии» (De reductione artium ad theologiam).

Божественные идеи, существующие в Боге Слове, суть знание Бога, и в этом смысле некое подобие Бога, — но в этом знании провидятся и формы, умопостигаемые сущности всего имеющего быть сотворенным; это Божественное провидение несет в себе и творческую энергию, действующую силу, которой творится мир. Богом создается и подобающая материя, своя для телесных субстанций, своя для умопостигаемых. Материя не является абсолютно неопределенной и лишь пассивно принимающей определяющую ее форму. В материю в акте творения вложены семенные разумные причины, как бы непроявленные зародыши будущих форм. Поэтому в материи есть предрасположенность к форме. Всякая вещь — результат действия не одной, а ряда форм, последовательно определяющих материю.

Внутренним стержнем учения Бонавентуры о мире и о познании является доктрина Божественного просвещения. Форма вещи, т.е. ее рациональный строй, делающий ее постижимой для человеческого ума, обнаруживает присутствие в ней «логоса», начала, сообщающего порядок и определенность и познаваемого посредством умосозерцания. Как глаз видит свет, так ум созерцает умопостигаемые светы — логосы вещей. Но формы вещей являются лишь отсветами того формообразующего умопостигаемого Света, который сияет в Божественных идеях. Частные светы — формы вещей — суть отражения, которые устремляют ум человека к Логосу, Свету всех светов.

В трактате «Breviloquium» Бонавентура, объясняя видимую вселенную, использует учение о свете ***Роберта Гроссетеста***. Он различает свет (lux), сияние света (lumen) и цвет. Первый есть основа субстанциальных форм; он делает и земные, и небесные тела способными к существованию и является источником их внутреннего динамизма. Lumen — это невидимое излучение, источник которого преимущественно в небесных телах, таких, как Солнце, оно распространяется в промежуточной прозрачной среде. Благодаря своей чистоте и сходству с духовным это субстанциальное излучение предрасполагает тела к получению формы жизни и действует как своего рода посредник

между душой и выводит они существуют как «семенные причины».

Соч.: Opera omnia, 10 vol., Qunracchi, 1882-I902; Collationes in Hexaemcron. Quaracchi, 1934; Questions disputées «De caritate», «De novissimis». P., 1950; в рус. пер. — Путеводитель души к Богу. М., 1993; О возвращении наук к теологии. Путеводитель души к Богу. — «ВФ», 1993, № 8.

Лит.: *Bissen J. M.* L'exemplarism divin scion s. Bonaventure. P., 1929; *Veuthey L.* Sancti Bonaventurae philosophia christiana. Rome, 1943; *De Benedictis M. M.* The Social Thought of St. Bonaventure. Wash., 1946; *Gilson E.* La philosophie de saint Bonaventure, 2 éd. P., 1953. *Spargo E. J. M.* The Category of the Aesthetic in the Philosophy of St. Bonaventure. N.Y., 1953; *Prentice R. P.* The Psychology of Love According to St. Bonaventure. N.Y., 1957; *Ratzinger J.* Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura. Münch.—Z., 1959; *Bougerol J. G.* Introduction a l'etude de s. Bonaventure. P., 1961; *Idem.* S. Bonaventure et la sagesse chrétienne. P., 1963; *Guardini R.* Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Leiden, 1964; *Wiegels M.* Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura. Freiburg — Münch., 1969; *Quinn J. F.* The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy, 1973; *Weber E.-H.* Dialogue et dissensions entre s. Bonaventure et s. Thomas d'Aquin à Paris (1252-73). P., 1974; S. Bonaventura 1274–1974, ed. J. G. Bougerol, 5 vol. Roma, 1972-74.

В. П. Гайденко

БОНАЛЬД (Bonald) Луи-Габриель-Амбруаз (2 октября 1754, Муна — 23 ноября 1840, там же) — французский философ и публицист. Выходец из дворянской семьи. В 1791 эмигрировал из Франции в Гейдельберг и затем в Констанц, где в 1796 опубликовал 3-томную «Теорию политической и религиозной власти в гражданском обществе» (Theorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, v. 1—3). Возвратившись во Францию, был избран депутатом в период Реставрации, членом Французской академии (1816), а в 1823 назначен пэром Франции.

Бональд придал консервативному традиционализму схоластическую форму. В отличие от ***Ж. де Местра*** с его теорией «экспериментальной политики», основанной на наблюдении и исторических фактах, Бональд считал возможным рационалистическое построение политической философии, отвергая теории ***договора общественного*** и руссоистскую гипотезу о естественном состоянии общества, в котором человек якобы был счастлив и добр. Общество имеет божественное происхождение, оно сотворено Богом, человек создан для общества и полностью реализуется только в нем. Индивидуализм — смертельная опасность для общества, которое является реальностью трансцендентной по отношению к индивиду. Человек должен укореняться в традиции, передаваемой из поколения в поколение, такой традицией для Бональда является социальное христианство — религия общества, а не индивида. В противоположность многочисленным проектам и претензиям человеческой воли на создание лучшего социального и государственного устройства Бональд утверждает существование одной-единственной организации общества, которая выражает собой божественную волю и не может быть кодифицирована в писанных людьми законах и конституциях.

Исходя из этих принципов, Бональд отрицает идею прав человека, провозглашенную Французской революцией. По его мнению, единственным правом человека является право быть управляемым, а король имеет только одно право — право управлять. Философия индивидуализма, характерная для просвещения, приводит, по его мнению, лишь к атомизации общества и разрушению его естественных оснований. Именно такое общество породила Французская революция. Первоочередной задачей для послереволюционной Франции является, по Бональду, воссоздание органической общности «мы», что было унаследовано «старым порядком» из средневековья. «Мы» — это прежде всего семья, затем производительные (ремесленные) корпорации и, наконец, государство.

Власть целиком исходит от Бога и только делегируется государю, она абсолютна по своему характеру, но в то же время подчиняется законам. В отличие от де Местра Бональд не признает власти Церкви над государством, хотя и допускает привилегированное положение духовенства. Бональд заложил основы органицистской и традиционалистской теории общества, отголоски которой можно найти в творчестве Э. Ренана, И. Тэна, И. Мораса и др.

Соч.: Recherches philosophiqes sur les premiers objets des connaissances morale. P., 1818.

Лит.: *Montesquieu L.* Le réalisme de Bonald. P., 1911; *Maudit R.* Les conceptions politiques et sociales de Bonald. P., 1913.

М. М. Федорова

БОННЕ (Bonnet) Шарль (13 марта 1720, Женева —20 мая 1793, там же) —швейцарский естествоиспытатель и философ. Член Парижской АН, почетный член Петербургской АН. Доктор права, от занятий юриспруденцией перешел к зоологии. Сторонник ***преформизма***: согласно созданному им на основе представлений ***Лейбница*** об иерархии монад учению о «лестнице существ», развитие мира идет непрерывно; в нем не возникает ничего нового, ибо все, что происходит, уже содержалось в зародышах (реально, а не потенциально). В мире существует определенная градация сложности и «совершенства»: неорганические тела, живые организмы, «сверхъестественные» существа (ангелы, серафимы). В теории познания примыкал к сенсуализму ***Локка*** и ***Кондильяка***. Утверждал, что все психические движения человека ведут начало из чувственных ощущений, а память и представления зависят от движений мозга. Душа и тело относятся друг к другу не как causae efficientes (действующие причины), но как causae occasionalis (побудительные причины) (см. Окказионализм): душа не может стать деятельной без содействия тела. Естественно-научные взгляды Бонне оказали большое влияние на французских материалистов.

Соч.: Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie, t. 1—8, Neuchatel, 1779-83.

Лит.: *Лункевич В. В.* От Гераклита до Дарвина, т. 2. М., 1960; *Кузнецов В. И.* Французский материализм XVIII в. М., 1981; *Огурцов А. П.* Философия науки эпохи Просвещения. М., 1983; Les matérialisies francais de 1750 à 1800. Textes choisis et presentes par R. Desne. P., 1965.

И. А. Андреева

БОНХЁФФЕР (Bonhoeffer) Дитрих (4 февраля 1906, Бреслау — 9 апреля 1945, концлагерь Флоссенбург) — протестантский богослов. Изучал теологию в Гёттингене и Берлине, в Богословской семинарии в Нью-Йорке (1930). В 1931—33 преподавал систематическую теологию в Берлинском университете. С приходом Гитлера к власти вынужден был прекратить преподавание. В 1933—35 Бонхёффер становится пастором немецкой общины в Лондоне,

1935—37 руководил семинаром проповедников «Исповедующей церкви» вплоть до ее закрытия. В 1943 арестован как участник движения Сопротивления, в апреле 1945 казнен.

Главные работы Бонхёффера: «Творение и грехопадение» (1934), «Следование за Христом» (1934), «Жизнь сообща» (1939).

Развивая идеи ***«диалектической теологии»***, Бонхёффер вслед за ***К. Бартом*** считал центральным в теологии «обращенное к человеку Слово Бога», Откровение Бога в Иисусе из Назарета, которое предполагает «веру» как решение в ответ на это Слово — радикальное изменение жизни, а не «религию», свойственную языческому сознанию культовую объективацию бога и его откровения. Бонхёффер солидаризировался с ***Р. Бультманом***: о Боге, поскольку он не является объектом, нельзя говорить в форме общих предложений или общезначимых утверждений, которые истинны без отношения к конкретной экзистенциальной ситуации говорящего. Только Сам Бог в его обращенности к человеку через откровение и действие является предметом веры, а не теологические высказывания как таковые, не культ, не отвлеченные догматические конструкции. Но в отличие от Барта и Бультмана Бонхёффер утверждал, что верующий человек реализует свою христианскую ситуацию в посюсторонней жизни, которая стала целиком светской, т.е. не зависимой от Бога: человек привык вершить свои дела без Бога, как если бы Бога не было.

Бонхёффер искал ответа на главный для него вопрос, чем является ***христианство*** в секулярном мире, чем является Христос для безрелигиозного человека, что значит быть христианином сегодня? Об этом он напряженно размышлял в заметках и письмах из тюрьмы, составивших в 1951 книгу «Сопротивление и покорность». Именно изложенные в ней идеи оказали огромное воздействие на христианскую мысль 2-й пол. 20 в., проложив путь от диалектической теологии к новым направлениям протестантского богословия, в первую очередь — к сложившейся в 1960-х гг. «теологии смерти Бога», а в более широком плане — к т. н. ***теологиям родительного падежа*** (Genitivtheologie): теологии надежды, теологии истории, теологии революции и т. д. Теология Бонхёффера представляет собой осмысление опыта ***секуляризации*** в условиях кризиса модернистского сознания. Она констатирует, что на протяжении последних семи столетий человечество обретало все большую независимость от Бога: Бога неуклонно вытесняли из науки, искусства, даже этики; образование и политика освободились от контроля церкви. Мир стал совершеннолетним. В этом развитии Бонхёффер увидел не «отпадение от Бога», а возможность очищения веры от всякого демонизма, в том числе демонизма религиозной интерпретации: осознавший себя взрослым человек стоит перед Словом Бога без посредника — «религии», которая есть не более чем человеческие представления. Помимо единого Слова Бога никакие другие образы; истины, события не могут быть признаны в качестве откровения Бога — это все только человеческие понятия, слова, выдаваемые за дарованные Богом, будь то народность, идеализм, империя, класс, раса, вождь или гуманизм и позитивистская научность. В этом суть «безрелигиозного христианства», как его понимает Бонхёффер. «Безрелигиозное христианство» — ответ на угрозу христианскому существованию со стороны тоталитаризма. Для Бонхёффера конкретно это те «немецкие христиане», которые в 1930-е гг. утверждали дарованный Богом порядок в лице Нации, Расы и Вождя. Однако такая подмена веры — лишь одно из проявлений интерпретации христианства на основе ***«естественной теологии»*** и метафизики, которая должна быть преодолена в целом. Религия понимает трансцендентность Бога с позиций метафизики, что делает Его абстрактным и далеким. Бонхёффер интерпретирует трансцендентность Бога иначе: Богтрансцендентен, но он существует в центре человеческой жизни, а не за ее пределами. Именно поэтому христианин должен научиться жить христианской жизнью в мире и говорить о христианстве светским образом. Слово Бога призывает человека не к тому, чтобы он обращался с надеждой и мольбой к потустороннему и отворачивался от жизни, но, напротив, к тому, чтобы он повернулся лицом к миру, в котором живет, именно живя светской жизнью, «участвовать в страданиях божьих». Следовать по стопам Иисуса Христа — значит быть «человеком для других людей». А поэтому оправдана и необходима светская интерпретация христианства.

С метафизикой, по мнению Бонхёффера, связаны также индивидуализм и партикуляризм «религиозной» версии христианства. Если человек больше всего заботится о своей личной духовности, если христианство обособляется в одной сфере жизни, которая все больше сужается в ходе секуляризации, то церковь предстает в качестве группы индивидуалистов, больше всего озабоченных личным спасением; христианская жизнь становится жизнью в своеобразном гетто, оторванной от проблем реального мира. Истинная церковь должна быть озабочена не своими собственными религиозными проблемами, но служить миру. Ставший совершеннолетним человек не нуждается в том, чтобы изобретать доступным ему способом «гипотезы о Боге», удваивая мир на посю- и потустороннее, культивировать страдания для обоснования идеи личного спасения. Спасение происходит по эту сторону границы смерти: «У христианина, в отличие от верующих в мифы о спасении, нет последней лазейки в вечность для избавления от земных дел и трудностей, но, как Христос, он должен сполна испить чашу земной жизни... Мир этот не может быть снят до срока... Мифы о спасении рождаются из пограничного опыта. Христос не настигает человека в средоточии его жизни» (Сопротивление и покорность, письмо от 26.06.1944).

Религия, в понимании Бонхёффера, исторически-преходящий феномен — «мы движемся навстречу совершенно безрелигиозному времени». Но конец религии не равнозначен концу христианства, если оно преодолеет кардинальную ошибку «религии» и не будет принимать «предпоследнее» за «последнее», если повернется лицом к светскому миру и активно включится в историческую драму утверждения человечности, человеческих отношений между людьми. «Едва ли есть чувство, дающее больше радости, чем ощущение, что можешь приносить какую-то пользу людям... В конце концов именно человеческие отношения и есть самое главное в жизни» (письмо 14.08.1944).

Соч.: Communio sanctorum. B., 1927; Akt und Sein. B., 1931; Nachfolge. B., 1937; Gemeinsames Leben. B., 1938; Ethik. B., 1949: Widerstand und Ergebung. B., 1951; Gesammelte Werke, Bd. I—IV. B., 1958—61; в рус. пер.: Сопротивление и покорность, пер. А. Григорьева. М., 1994.

Лит.: *Барабанов Е. В.* О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера. Сопротивление и покорность. М., 1994, с. 3 — 24; *Гараджа В. И.*

Дитрих Бонхёффер: сопротивление и покорность. — В кн.: От Лютера до Вайцзеккера. Великие протестантские мыслители Германии. М., 1994; *Bethge E.* Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse. Kaiser, 1967.

В. И. Гараджа

БОР (Bohr) Нильс Хенрик Давид (7 октября 1885, Копенгаген — 18 ноября 1962, там же) — датский физик. В 1911 — 12 работал в Кембридже у Д. Д. Томсона, в 1911—13 — в Манчестере у Э. Резерфорда. С 1920 — директор созданного им Института теоретической физики в Копенгагене. Бор принял «планетарную» модель атома, предложенную Резерфордом, и представил в 1913 теоретическую картину строения химического атома. При этом он сумел объединить в одной картине строения атома три различных феномена: 1) факт стабильности атомов; 2) известные к тому времени спектральные закономерности, особенно знаменитый закон Ритца, гласивший, что частота спектральных линий может быть выражена разницей между термами спектров, и 3) саму модель атома Резерфорда. За создание квантовой теории планетарного атома Бор в 1922 был удостоен Нобелевской премии.

Философские воззрения Бора можно назвать критическим реализмом — он никогда не оценивал физические теории, в том числе и свои теоретические идеи, как окончательные истины. ***В. Гейзенберг***, ученик Бора, писал о своем учителе: «Бор был прежде всего философ, а не физик; но он знал, что в наше время натурфилософия обладает силой лишь тогда, когда она до последних мелочей подчиняется экспериментальным критериям истинности» (Воспоминания о Нильсе Боре. — В кн.: *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987, с. 47). Первоначальная модель атома Бора-Резерфорда вызвала не только прямые возражения, но и обнаружила реальные трудности в ее теоретическом осмыслении. Преодоление этих трудностей исторически шло по трем направлениям: феноменологическому, стремящемуся представить данные наблюдений в приемлемых и общепонятных математических формулах; математическому, для которого характерна разработка нового формализма; и философскому, представленному воззрениями Бора, который стремился к прояснению понятий, позволяющих в конечном итоге описывать природные процессы. Бор подчеркивал, что для описания внутриатомных процессов необходим новый язык. Он был убежден, что подлинное прояснение ситуации возможно только на естественном языке. Бор хотел удержать в научном языке как волновую, так и корпускулярную картину внутриатомных явлений. Это убеждение привело его к формулировке двух фундаментальных принципов — ***соответствия принципа*** и ***дополнительности принципа***. Бор понимал эти принципы весьма широко, прослеживая их действие в самых различных областях познания и деятельности. Он был убежден, что в положении человека в обществе обнаруживаются типично дополнительные стороны, связанные с подвижной границей между оценкой человеческих ценностей и общими положениями, на основании которых о них судят. Бор писал: «Добиваясь гармонии человеческой жизни, никогда не забывай, что на сцене бытия мы сами являемся как актерами, так и зрителями» (Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М., 1961, с. 113).

Соч.: Атомная физика и человеческое познание. М., 1961; Избр. науч. труды, т. 1—2. М., 1970—71.

Лит.: Нильс Бор и развитие физики. М., 1961; Нильс Бор — жизнь и творчество. М., 1967; *Мур Р.* Нильс Бор — человек и ученый. М., 1969; *Кляус Е. М., Франкфурт У. И.* Нильс Бор. М., 1977; *Данин Д. Н.* Бор. М., 1978.

И. Ф. Овчинников

БОРИСОВ Петр Иванович [1800 — 30 сентября (12 октября) 1854, деревня Малая Разводная Иркутской губ.] — русский философ, декабрист. Получил домашнее образование. С 1816 в армии, подпоручик (1825). Один из основателей Общества соединенных славян и создателей его программных и уставных документов. С марта 1825 председатель Общества, в сентябре 1825 вместе с ним вошел в Южное общество декабристов. В 1826—39 на каторге в Сибири, с 1839 на поселении в Иркутской губернии. Философские взгляды его формировались под влиянием сочинений ***Вольтера***, ***Гельвеция***, ***Гольбаха***. В Сибири, используя данные А. А. Дейхмана, Г. В. Ольберса и др. естествоиспытателей, создал оригинальную работу (позднее названную «О возникновении планет», начало 1840-х гг.), в которой изложил материалистическое понимание Вселенной.

Соч.: Избр. социально-политич. и философ. произв. декабристов, т. 3. М., 1951, с. 61—82; Три письма—«Каторга и ссылка» (М.), 1926, № 6.

Ист.: Восстание декабристов. М. — Л., 1926, т. 5, с. 7—75.

А. Д. Сухов

«БОРЬБА ЗА ЛОГОС. Опыты философские и критические» — программная работа ***В. Ф. Эрна*** (сборник его статей и докладов 1907—10). Издан в 1911 в Москве в издательстве «Путь» (переиздание: Соч. М., 1991). В работе отчетливо и многоаспектно рассмотрено основное для философии Эрна противопоставление новоевропейского «рационализма» и антично-христианского «логизма». Главы работы посвящены осмыслению фундаментального вопроса о «началах» мышления, сомнению как имманентной компонентой мысли, проблеме свободы, философской традиции, смыслу истории, методу исторических исследований, проблемному анализу построений Декарта, Беркли, У. Джеймса и др. Особое место занимает полемика с авторами русской редакции международного журнала «Логос» (С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко др.) и С. Л. Франком по проблеме своеобразия и перспектив русской философии. Эрн формулирует свое понимание оригинальной русской философии, которое будет развито в дальнейших трудах. Специфика русской философии, согласно Эрну, определяется наследованием ею антично-христианского «логизма», постигаемого под непрерывным, со времени петровских реформ, «реактивом» новоевропейского ratio. Русская философия, рождающаяся в таком столкновении и противостоянии, есть сам конфликт, сама борьба двух различных интенций — ratio и Λόγος'а — в недрах единого русского сознания. Это своего рода герменевтический процесс осознания, выявления, понятийной актуализации «родного» опыта «логизма» — под благотворным воздействием «чужого». Россия, культура которой через Византию, через платонические традиции святоотеческого богословия уходит корнями в древнегреческую почву, теоретически осознает себя — от Г. Сковороды до Вяч. Иванова — «новой Элладой» в религиозной, онтологической и персоналистической философии.

О. В. Марченко

БОСС (Boss) Медард (4 октября 1903, Сан-Галлен, Швейцария —1990, Цоликон) — швейцарский психиатр, психоаналитик и философ. После окончания медицинского факультета в Цюрихе и защиты в 1928 диссертации о наследственной предрасположенности к алкоголизму Босс продолжил учебу в Париже и Вене, прошел курс дидактического анализа (Lehranalyse) у З. Фрейда, а затем завершил психоаналитическую подготовку в Лондоне и Берлине. В 1930-х гг. он работал ассистентом в клинике Бургхельцли (Цюрих), затем руководил санаторием Шлосс Кнонау. С конца 1930-х гг. под влиянием ***Л. Бинсвангера*** становится сторонником Daseinsanalyse («экзистенциального анализа»). С 1947 начал пересмотр основных принципов «экзистенциального анализа» под непосредственным руководством ***М. Хайдеггера***. Босс организовал школу психиатров и психологов в Цоликоне, где в 1959-70 ежегодно вел философский семинар Хайдеггер. Позднее школа была преобразована в институт (Daseinsanalytische Institut für Psychotherapie und Psychosomatik), а Босс возглавил Международную ассоциацию сторонников Daseinsanalyse. Основные положения психоанализа, а затем и всей медицины истолковываются Боссом в духе хайдеггеровской онтологии. Фундаментальным принципом психотерапии является «открытость» пациента бытию. «Бытие-в-мире» есть целостный феномен, тогда как разделение мира на внешний и внутренний, на соматическое и психическое представляет собой наследие картезианства. Фрейдовская метапсихология целиком пересматривается Боссом: «С точки зрения феноменов человеческой экзистенции нет абсолютно никакой нужды в постулировании бессознательного психического» (Grundriss der Medizin und Psychologie. Bern, 1975, S. 144). Не только вся современная психотерапия, но и все медицинские науки интерпретируются Боссом в понятиях «Бытия и времени» Хайдеггера. В 1970-80-е гг. Босс написал ряд книг по психосоматической медицине, которая признавалась им основанием всей системы наук о человеке.

Соч.: Psychoanalyse und Daseinsanalyse. Bern, 1957; Praxis der Psychosomatik. Krankheit und Lebensschicksal. Bern, 1978; Von der Spannweite der Seele. Bern, 1982.

А. М. Руткевич

БОССЮЭ (Bossuet) Жак Бенинь (27 сентября 1627, Дижон — 12 апреля 1704, Париж) — французский философ, писатель; епископ. Изучал теологию в наваррском колледже в Париже; в 1652 принял сан священника; в течение 10 лет был наставником наследника престола. Наибольшее влияние на взгляды Боссюэ оказал Августин. В «Рассуждении о всемирной истории» (Discours sur l'Histoire universelle, 1681) развил христианскую философию истории в духе провиденциализма: Бог непосредственно управляет ходом мировой истории, определяя судьбы народов и государств, «держит... бразды правления над всеми царствами; Он держит все сердца в Своей руке: то Он умеряет страсти, то отпускает узду, и тем самым Он движет весь человеческий род» (Oeuvres. P., 1979, p. 1025). Обзор истории человечества Боссюэ довел до времени Карла Великого, выделив 12 эпох. В сочинении «Политика, извлеченная из Священного Писания» (Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte, 1709) Боссюэ стремился доказать, что из библейских текстов вытекает учение о превосходстве монархии над другими формами правления. Королевская власть, по Боссюэ, исходит от Бога. В трактате «О познании Бога и о самопознании» (De la cormaissance de Dieu et de soimeme, 1722) Боссюэ утверждал, что углубленное самопознание с необходимостью возвышает человека до познания Бога. О бытии Бога свидетельствует способность души познавать вечные истины, которые суть не что иное, как сам Бог. Кроме того, несовершенство человеческого разума говорит о наличии верховного Разума как его причины, ибо немыслящие тела не в состоянии произвести мысль. Боссюэ оказал заметное влияние на последующее развитие католической философии; взгляды его резко критиковал Вольтер.

Соч.: Oeuvres complètes, v. 1—31. P., 1862-66; Oeuwes. P., 1979.

Лит.: *Лансон Г.* История французской литературы, т. 1. М., 1986; *Rebelliau A.* Bossuet. P., 1900; *Dimier L.* Bossuet. P., 1916; *Goyet T.* L'humanisme de Bossuet, t. 1—2. P., 1965; *Calvet J.* Bossuet. P., 1968; *Le Brun J.* La spiritualité de Bossuet. P., 1972.

А. А. Кротов

БОТКИН Василий Петрович [27 декабря 1811 (8 января 1812), Москва—10 (22) октября 1869, Петербург] — русский публицист, литературный критик, искусствовед. Один из идеологов умеренного ***западничества*** и дворянского либерализма. Представитель «эстетической критики» (наряду с ***Анненковым*** и ***Дружининым***), теории «искусства для искусства» (которую называл «теорией свободного творчества»). Во 2-й пол. 1830-х гг. участник кружка Станкевича—Белинского; первоначально критиковал отрыв искусства от общественной жизни, отчуждение художника от народа; в дальнейшем в его мировоззрении возобладали романтические мотивы; критиковал гоголевское направление в литературе, «натуральную школу». Испытал влияние философии и эстетики Гегеля. С 1840-х гг. стал симпатизировать левогегельянцам, их ориентации на сферу практического действия и идею отрицания. Увлекается естествознанием, частично воспринимает позитивистские идеи Конта; в его философско-исторических взглядах появляются мотивы в духе «экономического материализма». Вместе с тем продолжал считать «совершенно законными» «мистические стремления» человека, ратовал против «порабощения человека точными законами науки». С романтических позиций критиковал «европейскую цивилизацию» и ее либеральных идеологов. В 1860-е гг. Боткин обличал русских революционеров и одобрительно отзывался о репрессивной политике царизма.

Соч.: Соч., т. 1-3. СПб., 1890-93; Литературная критика. Публицистика. Письма. М., 1984.

Лит.: *Егоров Б. Ф.* В. П. Боткин — литератор и критик. — «Ученые записки Тартуского университета», 1963, в. 139, с. 20—81; 1965, в. 167, с. 81—122; *Пруцков Н. И.* «Эстетическая критика» (Боткин, Дружинин, Анненков). — В кн.: История русской критики. М.—Л., 1958, с. 444-69.

В. Ф. Пустарнаков

БОХЕНЬСКИЙ (Bocheński) Юзеф Мария (30 августа 1902, Чушув, Польша — 1995, Фрибург, Швейцария) — швейцарский философ-неотомист польского происхождения, доминиканец. В 1920—26 изучал философию и право во Львовском и Познаньском университетах, в 1928—31 — философию в Фрибурге (Швейцария), в 1931—35 — теологию в папском университете «Ангеликум» в Риме. В 1935—

40 преподавал в «Ангеликум», а также в Ягеллонском университете в Кракове. Во время 2-й мировой войны служил в польской армии в Великобритании и Италии. После войны был профессором, деканом философского факультета, ректором Фрибургского университета; преподавал в ряде университетов США.

Бохеньский — один из основателей (наряду с ***Г. Веттером***) советологии, учредитель и многолетний редактор журнала «Studies in Soviet Thought» и серии «Sovietica». В 1957—72 был директором Института восточноевропейских исследований при Фрибургском университете. Бохеньский — автор ряда фундаментальных работ по истории философии, логике и истории логики, философии религии. По своей философской ориентации Бохеньский рационалист, считающий, однако, что при исследовании фундаментальных проблем философского характера человеческая мысль неизбежно наталкивается на границы, которые она не в состоянии преодолеть. Поэтому религия включена в контекст исследований философа или ученого, предопределяя. исходную установку рассмотрения проблемы. В своих работах осуществлял «ассимиляцию» неотомизма, дополняя его отдельными положениями феноменологии, неопозитивизма, лингвистической философии. В историко-философских работах рассматривает становление философии 20 в. как продолжение процесса преодоления философской парадигматики нового времени. Следуя традициям томизма, Бохеньский негативно характеризует этот период: целостную концепцию бытия сменил механицизм, а понимание человека как носителя божественного начала— субъективизм. Главными характеристиками современного европейского знания Бохеньский считал антипозитивистскую ориентацию, реализм (признание способности человека постигать мир), плюрализм и персонализм.

Соч.: Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern, 1947; Der sowjetrussische dialcktische Materialismus (Diamat), 1950; Formale Logik. Freiburg—Münch., 1956; Handbuch des Weltkommunismus. Münch., 1958; Wege zum philosophischen Denken. Freiburg, 1959; Über den Sinn dcs Lebens und über die Philosophe: Aufsätze. Freiburg, 1987; Logika i filozofia. Warsz., 1993; Сто суеверий: Краткий философский словарь предрассудков. М., 1993.

Ф. Овсиенко

БОЧВАР Дмитрий Анатольевич (7 августа 1903 — 9 октября 1990) — логик, квантовый химик, создатель (наряду с ***Э. Постом*** и ***Я. Лукасевичем***) нового направления исследований в логике — ***многозначных логик***; окончил Московское Высшее Техническое училище (1924), стажировался (по химии) в Германии, где слушал лекции ***Д. Гильберта***, которые пробудили в нем интерес к логике; с 1950 — доктор химических наук (докторская диссертация по квантовой химии), профессор, заведующий сектором квантовой химии Института элементоорганических соединений АН СССР; с 1952 — старший научный сотрудник ВИНИТИ (по совместительству), а с 1965 — там же заведующий отделом семиотики и сектором математической логики.

Построенная Бочваром в 1938 г. трехзначная логика B_3 была применена им для анализа парадоксов Б. Рассела и Г. Вейля. Третьим истинностным значением (отличным от истины и лжи) в B_3 является «бессмыслица». Анализ логических и семантических парадоксов в смысле Бочвара состоит в доказательстве бессмысленности парадоксальных высказываний.

Важной методологической идеей, предложенной Б. в связи с анализом парадоксов, была идея различения внутренних и внешних логических связок и построение двух уровней логического языка — внутреннего языка, в котором выражаются некоторые факты, но нет средств их доказательства, и внешнего языка, в котором доказываются утверждения о фактах, представленных формулами внутреннего языка. В соответствии с этой идеей парадоксальная формула принадлежит внутреннему языку, а утверждение о ее бессмысленности — внешнему.

Бочвар опубликовал цикл работ по теории логических парадоксов. Средствами расширенного исчисления предикатов Ко он охарактеризовал ограничения, которые следует наложить на аксиомы свертывания, которые являются «источником» парадоксов.

Бочвар исследовал также ***парадоксы логические***, основанные на множествах определений предикатов, каждое из которых непротиворечиво в отдельности. Он также ввел в рассмотрение операторы логической аппроксимации для изучения структур аксиом свертывания (как «источников» парадоксов).

Идеи, развитые Бочваром, активно применялись в работах по проблемам философской логики, рассматривающих природу парадоксов, в исследованиях по логическому анализу естественного языка, а также в теории автоматизированных правдоподобных рассуждений, основанных на многозначных логиках.

Соч.: Об одном трехзначном исчислении и его применении к анализу парадоксов классического расширенного функционального исчисления. — «Математический сб.», 1938, т. 4, вып. 2; К вопросу о непротиворечивости одного трехзначного исчисления.—Там же. 1943, т. 12, вып. 3; К вопросу о парадоксах математической логики и теории множеств.—Там же, 1944, т. 15, вып. 3; Некоторые логические теоремы о нормальных множествах и предикатах. —Там же, 1945, т. 16, вып. 3; К вопросу о парадоксах и к проблеме расширенного исчисления предикатов. — Там же, 1957, т. 42, вып. 1; Об антиномиях, основанных на группах определений предикатов, каждое из которых непротиворечиво в отдельности.—Там же, 1960, т. 52, вып. 1; Меры ядер аксим свертывания.—«ДАН», 1969, т. 185, № 6; *Бочвар Д. А., Фуксин В. И.* Об операторах логической аппроксимации. — В кн.: Тр. математического института им. В. А. Стеклова, 1973, т. 133.

Лит.: Дмитрий Анатольевич Бочвар. Семиотика и информатика. М., 1993; *Finn V. K., Grigolia R.* Nonsense logics and their algebraic properties. — «Theoria», 1993, v. LIX, Pt. 1-3.

В. К. Финн

БОШКОВИЧ (Bošković) Руджер Иосип (18 мая 1711, Рагуза, ныне Дубровник, Хорватия — 13 февраля 1787, Милан) — хорватский философ, физик, математик, астроном, дипломат; почетный член Петербургской Академии наук (1760). В главном сочинении «Теория натуральной философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе» (Philosophiae naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium, 1758), опираясь на идеи ***Лейбница*** о монадах и учение ***Ньютона*** о силах, развивает учение о динамическом атомизме. Из теории Лейбница заимствует представление о первичных элементах как простых и совершенно непротяженных, а из концепции Ньютона — представление о притяжении и отталкивании как взаимодействующих силах. Первичной основой всех тел, по мнению Бошковича, является существование своеобразного центра сил. Силы, центром которых являются

первичные элементы, трактуются как стремление любых двух точек взаимно сблизиться или разойтись. Эти силы изменяются так, что на сравнительно больших расстояниях атомы и тела притягиваются друг к другу, а на малых расстояниях существует только одно отталкивание, которое не дает атомам сливаться друг с другом. Идеи Бошковича о динамическом атомизме и центрах сил, не встретившие поддержки среди современников, предвосхитили достижения науки 19—20 вв.; они получили высокую оценку в работах Д. И. Менделеева и В. И. Вернадского.

Соч.: O zakonu konbinuiteta i njegovim posledicama u odnosu na osnovne clemete materije i njihove sile. B., 1975.

Лит.: *Годыцкий-Цвирко А. М.* Научные идеи Р. И. Бошковича. М., 1959; *Supek J.* Ruder Bošković: Vizionar u prijelomima filozofije, znonosti i društva. Z., 1989.

М. А. Кузнецов

БОЭТ (Βόηθος) Сидонский (2 в. до н. э.) — греческий философ, один из последних представителей Ранней Стои; считался учеником Диогена Вавилонского. Занимался в основном физикой: «О природе», «О судьбе» (Diog. L. VII 148—149), метеорологический комментарий к поэме Арата в 4 книгах (Gemin. Intr. in Phaen. p. 61 A). Испытал заметное влияние перипатетической школы (что не всегда позволяет отличать его от одноименного перипатетика), в частности, не считал мир живым существом (Diog. L. VII 143), представляя божество как нечто запредельное миру (ibid. 148), и отвергал школьную догму о «воспламенении» мира: до «воспламенения» творческий логос оставался бы бездеятельным, что невозможно (Philo Al. De aetern. mundi 16 sq.). В гносеологии разделял «критерий истины» на составные части — ум, ощущение, влечение и знание (Diog. L. VII 54). Вероятно, занимался мантикой (Cic. De div. I 13; II 47). В позиции Боэта, т. о., уже отчетливо намечается синкретическая тенденция, столь характерная впоследствии для Средней Стои.

Фрагм.: SVF III, 1-11.

Лит.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. 1. B.-N.Y., 1973. S. 143, 172 f.

А. А. Столяров

БОЭТ (Βόηθος ο ' Σιδώνιος) Сидонский (1 в. до н. э.) — греческий философ-перипатетик. Упоминается Симпликием как автор комментария на «Категории». В отличие от ***Андроника Родосского*** Боэт более консервативен и менее проникнут симпатиями к древнеакадемической и стоической традициям; был известен как критик стоицизма.

Лит.: *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. 1. B., 1973. S. 143—172; *Huby P.* An excerpt from Boethus of Sidon's commentary on the Categories? — «Classical Quarterly», 1981, 31, p. 398—409.

М. А. Солопова

БОЭЦИЙ (Boethius) Аниций Манлий Торкват Северин (ок. 480, Рим — ок. 525, Павия) — римский философ, государственный деятель, христианский богослов. Как философ видел свою задачу в том, чтобы латинизировать и привести к единству греческую философию — Платона, Аристотеля в неоплатоников, укрепив тем самым римскую культуру и государственность перед лицом варварского завоевания. Как богослов стремился перенести на латинскую почву тонкие различения греческого богословия (никейского и халкидонского) в учениях о Троице и об ипостаси и природах Христа. На латинском Западе почитается как отец Церкви; вплоть до 14 в. считался «summus philosophus» — «главным философом». Для латинского средневековья Боэций — один из главных наставников в античной философии и логике, а также в специальных науках (арифметике, геометрии, музыке, астрономии, риторике); один из создателей схоластического метода.

ЖИЗНЬ. Боэций происходил из знатного римского рода Аниciев. Осиротев в детстве, был усыновлен Квинтом Симмахом, консулом, затем главой сената и префектом Рима. Учился предположительно или в Александрии, или в Риме, или в Равенне — с 493 столице остготского короля Теодориха, завоевавшего Италию. Женился на дочери Симмаха. Сделал при Теодорихе блестящую карьеру: в 510 консул, затем принцепс римского сената; в 522 Теодорих назначает его на должность magister officiorum — уже не только почетный, но реальный пост первого министра королевства. Тогда же почетными консулами назначаются два его малолетних сына. К этому времени он —знаменитейший ритор (писатель) и философ Италии. В 523/524 по обвинению в государственной измене приговаривается к тюремному заключению, затем к смерти. В тюрьме пишет самое известное свое сочинение — ***«Утешение философией»***. Казнен в Павии в 524 или 526 (до конца 19 в. в Павии сохранялся местный культ св. мученика Боэция). Обвинялся в том, что 1) стремился вернуть Риму утраченную свободу; 2) пытался защитить сенаторов путем сокрытия документов, уличающих их в «оскорблении величества» Теодориха; 3) занимался магией и осквернял святыни. Первые два пункта сам Боэций признал справедливыми. Вскоре был казнен и единственный его защитник Симмах.

СОЧИНЕНИЯ. 1. «Утешение философией». 2. Богословские трактаты (ок. 520): «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три бога» («О Троице» 1); «Могут ли Отец, Сын и Святой дух сказываться о Божестве субстанциально» («О Троице» II); «Каким образом субстанции могут быть благими в силу того, что они существуют, не будучи субстанциальными благами» («О Троице» III, или «О гебдомадах»); «О католической вере»; «Против Евтихия и Нестория» (или «О лице и двух природах»). 3. Науки квадривиума (ранние работы, ок. 505—510): «Наставление в арифметике»; «Наставление в музыке»; «Наставление в геометрии» (сохранились отрывки); «Наставление в астрономии» (не сохранилось). 4. Философские работы: а) переводы: «Введения» Порфирия, «Об истолковании» и «Категорий» Аристотеля (переводы обеих «Аналитик», «Топики» и «Софистических опровержений» не сохранились; неизвестно, были ли сделаны переводы «Метафизики», «Физики» и «Этики»); б) комментарии ко «Введению» Порфирия (два: для новичков и для получивших философское образование), к «Категориям» и к «Об истолковании» (два — большой и малый), к «Топике» Цицерона (не сохранились комментарии к аристотелевским «Аналитикам», «Топике» и «Физике»); в) трактаты: «Введение в категорические силлогизмы» («Antipraedicamenta»); «О гипотетических силлогизмах»; «О [логическом] делении»; «Об отличительных признаках в топике» (сохранились фрагменты). Из сочинений Боэция более всего читалось «Утешение», в особенности после эпохи Возрождения; в Средние века больше всего изучались и комментировались богословские трактаты, особенно «О Троице» I и «О гебдомадах» (известны комментарии Ремигия, Беды Достопочтенного,

Гильберта Порретанского, Кларенбальда Аррасского и Фомы Аквинского). Наибольшее же влияние на формирование латинской средневековой культуры и философии оказали переводы, комментарии и учебники Боэция, в первую очередь по логике.

ФИЛОСОФИЯ. Боэция трудно классифицировать, отнеся к определенной философской школе. Сам он, видимо, считал себя платоником — но нельзя забывать, что и Аристотеля он считал несомненным платоником (странно, что он не перевел ни одного диалога Платона; только в «Утешении» заметно влияние «Тимея» и «Горгия»). Он объявляет, что не приемлет учения стоиков и эпикурейцев, но влияние на него Цицерона и в меньшей степени Сенеки очевидно. Он не просто христианин — он признанный Учитель католической Церкви; но по поводу его «Утешения философией» до сих пор идут споры, не язычник ли его написал — там нет ни единого намека на христианский образ мыслей; так что одно время допускалось даже существование двух Боэциев — автора «Богословских трактатов» и автора всего остального (на сегодня единство Боэция более или менее доказано и общепринято). Его комментарии по манере и методу близки к традиционным школьным комментариям грекоязычных неоплатоников и настолько же далеки от римского стиля философствования, насколько близко к нему «Утешение». Отчасти трудность классификации Боэция связана с тем, что он четко различал жанры философствования, строго придерживаясь манеры изложения, языка, строя аргументаций и метода, принятого для протрептика или римского «утешения», комментария, учебника или богословского исследования. По сравнению с Августином Боэций ввел христианскую латинскую философию в русло большей научной и терминологической строгости, одновременно внеся в решение собственно философских проблем значительную долю умеренного аристотелизма. Он первым разработал по-латыни терминологию бытия, что требовалось для изложения тринитарных и христологических проблем, обсуждавшихся на Вселенских соборах, а также для комментирования аристотелевских трактатов. В существующей вещи Боэции различает «бытие» (esse) и «то, что есть» (id quod est). Чистое («простое») бытие = благо, благодаря причастности которому существует все, что существует, — это Бог; только в Боге бытие и то, что есть, тождественны. Самостоятельно существующая вещь как носитель акциденций называется ***субстанцией***, а собственно как самостоятельно (т. е. безотносительно к акциденциям) существующая — субсистенцией (subsistentia — этим термином Боэций передает два греческих понятия — οὐσίωσις и ὑπόστασις). То, чем является данная вещь, суть ее бытия, или на аристотелевском языке форма, обозначается у Боэция неологизмом (единожды, но не в строгом смысле употребленным Августином) essentia — сущность (или, чаще, калькой с греческого το τι ἦν εἶναι — id quod est ei esse). Синоним сущности-эссенции — «природа» («природа есть видовое отличие, образующее всякую вещь»). В логическом дискурсе природой, формой, или сущностью вещи будет ее «последний вид», или видовой отличительный признак (differentia specifica); в словесном раскрытии это — определение; правильный ответ на вопрос «Что есть данная вещь?» заключается в указании ближайшего рода и видообразующего отличительного признака (definitio est genus proximum per differentiam specificam); так, на вопрос о сущности или природе Сократа, следует ответить «Человек» (последний вид) и дать определение: «Человек есть животное (ближайший род) разумное смертное (отличительные признаки)». Субсистенциями могут быть только индивидуумы, т.е. далее логически неделимые субстанции, как данный человек или данная лошадь. Эссенциями (сущностями) могут быть только последние виды (т. е. такие виды, которые делятся только на индивидуумы, но не на другие, более мелкие виды). К числу субстанций, т.е. носителей привходящих признаков (акциденций) относятся как самостоятельно существующие субсистенции-индивиды, так и общие понятия, роды и виды, которые Боэций назвал «универсалиями» — общностями или целостностями. Они существуют, сказываясь об индивидах, только как единичные, в мышлении же существуют только как общие. Боэций четко формулирует вопрос об онтологическом статусе универсалий, указывает все связанные с ним трудности и оставляет его нерешенным; впоследствии именно сформулированная Боэцием проблема положит начало спору реалистов и номиналистов: реальные ли вещи (res) универсалии или только имена (nomina)?

Наконец, Боэций выделяет еще один способ бытия: личный. Если некое сущее относится к классу субстанций, если его формальное бытие (essentia), или природа, включает отличительный признак разума (intellectus et ratio) и если оно существует самостоятельно (subsistentia), то оно называется «лицом». Такой способ бытия присущ Богу, ангелам и людям. В Боге, единственном и абсолютно едином (простом), все модусы бытия совпадают: в нем бытие тождественно тому, что есть, и тому, что он есть, т.е. сущности, или природе; он — субсистенция и лицо. Такая всесовершенная полнота бытия во всех его отношениях, целокупность бытия без ущерба и частичности есть вечность. Вслед за ***Плотином*** Боэций трактует вечность как особый модус бытия. «Вечность есть совершенное обладание безграничной жизнью в целом и одновременно» (aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio — «Утешение философией» V, 6; ср. у Плотина, «Эннеады» III 7). Для обозначения бесконечного времени Боэций вводит латинский неологизм sempiternitas — «всегдашность». (впоследствии Плотиновско-Боэциевское определение вечности полностью принимается и развивается ***Фомой Аквинским***).

Множество сформулированных Боэцием тезисов стали фундаментом латинской схоластики: «бытие и благо обратимы» (ens et bonum convertuntur); «личность есть неделимая сущность разумной природы» (persona est naturae rationalis individua substantia); «следует соединять, где можно, веру с разумом» и «божественных вещей следует касаться разумом»; «отношение умножает Троицу»(relatio multiplicat trinitatem).

Соч.: MPL, t. 63—64; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 47, 1906 (комментарий к Порфирию); 67, 1934 («Утешение»); «Утешение философией» и богословские трактаты: ed. Peiper R. L., 1871; ed. and transl. Stewart H. F., Rand E. K. L., 1918-26; transl. Fortescue A. L., 1925; в рус. пер. — «Утешение философией» и другие трактаты, послесловие Г. Г. Майорова. М., 1990.

Лит.: *Уколова В. И.* «Последний римлянин» Боэций. М., 1987; *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в Средние века. М., 1989; *Bruder K.* Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra. Lpz., 1928; *Cooper L. A.* Concordance of Boethius. Mass., 1928; *Brosch G. J.* Der Seinsbegriff bei Boethius. B., 1931;

Patch H. R. The Tradition of Boethius. N.Y., 1935; *Schurr V.* Die Tinitätslehre des Boethius. Paderbom, 1935; *Barret H. M.* Boethius: Some Aspects of his Time and Work. Cambr., 1940.

Т. Ю. Бородай

БОЭЦИЙ (Boetius) Дакийский, Датский (1-я пол. 13 в., Дания —ум. до 1284) — средневековый логик, магистр искусств (философии) Парижского университета. Автор сочинений «О способах обозначения» (De modis significandi), «О вечности мира» (De aeternitati mundi) и др., комментарии («Вопросы», «Quaestiones») к аристотелевским «Герменевтике», «Аналитикам», «Топике», «О возникновении и уничтожении», «О сне и бодрствовании», возможно также к «Физике». В онтологической логике Боэция всеобщее (универсальное) погружено в конкретное (частное) как его истина, в которой Боэций видит не соответствие понятию, а излучение сущностной силы (энергии) вещи. Познание истины вещей, созерцание начал бытия, высшее (умное) блаженство и исполнение человеческого предназначения по-аристотелевски сливаются у Боэция в одно; философия, сладостное познание истины, и добродетельная практика — это «лучшее возможное для человека состояние, подготовляющее его к блаженству будущей жизни». Все, что не ведет к наибольшему благу, есть тем самым грех. «Все люди отдалены сегодня беспорядочным вожделением от своего высшего блага, за исключением редчайших достойных мужей».

Знание широко понятого естества строго отграничивается от веры в чудо. В своих сферах наука и вера автономны и правы; «закон веры не вынуждает христианина разрушать принципы философии». Опережая ***Канта***, Боэций выстраивает два ряда одинаково убедительных доводов в пользу невечности («новизны») и вечности мира. Естественный разум не может выйти из этого тупика, чем пользуются всевозможные путаники. Вера не противоречит разуму и не удваивает истину, когда вводит недоступное для разума сверхприродное измерение «божественного творчества». Непостижимый догмат о начале мира должен быть принят поступком доверия. Подчеркивая свое расхождение с Аверроэсом (***Ибн Рушдом***), Боэций требует от всякого человека признать над собой закон (lex) божественной воли, чья «форма для разума в принципе непрояснима». Разум, которому должна быть предоставлена неограниченная свобода исследования, постигает вечность мира и человека, сплошную закономерность природы, невозможность личного бессмертия и наслаждается в этом мире познанием истины и деланием добра. Вера открывает тварность мира, историчность человека, возможность чуда, бессмертие души и богообщение как высшее блаженство. Истины разума и веры, различные до противоположности, полноправны и взаимно дополнительны (simul stant).

Осуждение тезисов Боэция и ***Сигера Брабантского*** в 1277 епископом Парижа Этъеном Тампье за «аверроизм» (по сути последовательный аристотелизм) и учение о двойственной истине, после чего Боэций уехал в Италию искать защиты у папы и по-видимому вступил там в орден доминиканцев, признается теперь недоразумением. Оно было защитной реакцией церковного истеблишмента на угрозу своей мирской власти: поскольку в сфере религии оставлялось только сверхприродное (чудо), гражданское общество могло самостоятельно устраиваться по своей правде согласно нормам аристотелевской «Политики», а церковь призывалась ограничиться проповедью и духовничеством в опоре на моральный авторитет при добровольной нищете и полном безвластии, чего вскоре потребовали ***Данте*** и ***Марсилий Падуанский***.

Соч.: Opera, ed. J. Pinborg et H. Roos adjuvante S. S. Jensen, Hauniae, 1969—; De summo bono, sive De vita philosophi; De somniis. — Grabmann M. Mittelalterliches Geistesleben, Bd. II. Münch., 1936, S. 200—224; в рус. пер.: О высшем благе, или О жизни философа; О вечности мира. — «ВФ», 1994, 5, с. 122—142.

Лит.: *Steenberghen F. van.* Boèce de Dacie. — Idem: La philosophie au XI siècle. Louvain—P., 1966, p. 402—411; *Wilpert P.* Boetius von Dacien. Die Autonomie des Philosophen. In: Miscellanea Medievalia, 3. B., 1964; *Schrödter H.* Boetius von Dacia und die Autonomie des Wissens: Ein Fund und seine Bedeutung. — «Theologie und Philosophie», 1972, 47.

В. В. Бибихин

БРАЙТМЕН (Brightman) Эдгар Шеффилд (20 сентября 1884, Хомбрук — 25 февраля 1953) — американский философ, представитель персонализма. Доктор философии (1912), доктор права (1929), доктор теологии (1942). В 1906—08 ассистент преподавателя философии в университете Брауна, в 1912—17 профессор философии, психологии, религии в университете Веслеян в Небраске. С 1919 профессор Бостонского университета, в 1925—51 лектор Гарвардского и Бостонского университетов. Президент Американской философской ассоциации (1936) и Американского теологического общества (1933—34).

В религиозно-философской концепции Брайтмена личность рассматривается как самотворческое начало, благодаря ей мир приобретает содержательность, связность и познаваемость. В отличие от своего учителя Б. П. Боуна (1847—1910), в основе персонализма которого лежат религиозно-космологические принципы, Брайтмен строит философию, опираясь на теорию ценностей, философию жизни, проблему соотношения религиозной этики и природных инстинктов человека. Мир личностей, являясь местопребыванием всех ценностей, выступает, по Брайтмену, эмпирической реальностью «личности личностей» — Бога (и в определенной мере его ограничением). В практической жизни свобода личности ограничена и только в стремлении к божественной цели и совершенству достигает своей полноты.

Соч.: A Philosophy of Ideals. N.Y., 1928; The Problem of God. N.Y., 1930; Moral Laws. N.Y., 1933; Personality and Religion. N.Y., 1934; A Philosophy of Religion. N.Y., 1940; The Spiritual Life. N.Y., 1942.

Лит.: Contemporary Idealism in America. Ed. by C Barrett. N.Y., 1932.

Н. С. Юлина

«БРАТЬЯ ЧИСТОТЫ», «Чистые братья» (араб. Ихвāн ас-ṣафā') — группа арабо-мусульманских мыслителей, образо-вавших в г. Басра (Ирак) в 10 в. близкое к исмаилизму тайное научно-философское общество, от имени которого была написана своего рода энциклопедия из 51 трактата, суммированных в отдельном, 52 трактате (количество и имена авторов остаются невыясненными). Энциклопедия «Братьев чистоты» предназначалась для тех их последователей, которые, поднявшись со ступени слепого доверия религиозной традиции, вступили на путь к высшему, эзотерическому знанию, стоящему над различиями между богооткровенными религиями. Свою задачу «Братья чистоты» видели в том, чтобы с помощью философии очи-

стить позитивный божественный закон (шари'а) от «запятнавших его новшеств и ошибок». Саму философию «Братья чистоты» восприняли эклектически, сочетая в своей системе аристотелизм, неоплатонизм, неопифагореизм и герметизм.

Трактаты «Братьев чистоты» охватывают все современные им науки. Вначале излагается математика (свойства чисел, геометрия, астрономия), география, музыка; затем логика и физика и, наконец, теология, окрашенная эзотеризмом и мистицизмом. Специфическим элементом философских построений «Братьев чистоты», отличающим их от представителей ***арабоязычного перипатетизма***, является широкое использование пифагорейских идей, особенно символики чисел, вследствие чего их систему исследователи нередко квалифицируют как мусульманский неопифагореизм.

В логике, физике и метафизике «Братья чистоты» следуют во многом Аристотелю, онтологию которого они дополняют неоплатонической концепцией эманации (схема которой у «Братьев чистоты» отлична от восточно-перипатетической): из Единого (Творца, Бога) проистекает деятельный разум, затем универсальная душа, затем первоматерия.. Эти четыре сущности образуют высшую ступень иерархии бытия. Среднюю ступень составляют «природа» И абсолютное тело («универсальная», или «вторая», материя), способное принимать три измерения. Низшую ступень представляют небесные сферы с семью светилами, четыре элемента (земля, вода, воздух, огонь) и состоящие из них «порождения» — минералы, растения и животные. Мир в целом «Братья чистоты» рассматривают как макроантропос, подробно иллюстрируя параллелизм между строением Вселенной и человеческим телом.

В стремлении согласовать религию и философию «Братья чистоты» рационализируют позитивную религию, освобождая ее от антропоморфистских представлений и усматривая во многих концепциях лишь символы и сказания, обращенные к непосвященной, «широкой публике». Так, воскресение следует относить не к телу, а к душе; воскресение последней в свою очередь есть ее окончательное разлучение с телом. Вера в Ад иррациональна, а следовательно, недоступна мудрецу: грешные души находят свой Ад в мире дольнем, в своем собственном теле. Точно также день Большого Воскресения, или Последний День, есть не что иное, как разлучение универсальной души с этим миром и ее возвращение к Богу. Такое возвращение представляет собой цель всякого сущего. Согласно этике «Братьев чистоты», человек в своей сущности добр. Действуя в соответствии со своей природой, он творит благое. Наивысшая из добродетелей — любовь, вдохновляющая на соединение с Богом.

Трактаты «Братьев чистоты» оказали большое влияние на последующую арабо-мусульманскую мысль. Особой популярностью они пользовались среди приверженцев исмаилизма.

Лит.: *Закуев А. К.* Философия «Братьев чистоты». Баку, 1961; *Natton I. R.* Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity. L., 1982.

Т. Ибрагим

БРАУЭР (Brouwer) Люйтцен Эгбертус Ян (27 февраля 1881, Оверсхи, Нидерланды — 2 декабря 1966, Бларикум, Нидерланды) — голландский математик, логик, философ, основоположник ***интуиционизма*** и один из идейных предшественников и вдохновителей математического ***конструктивизма***. Окончил Амстердамский университет (1903), там же защитил докторскую диссертацию (1907) и был старшим преподавателем с 1909 по 1951. На философию Брауэра оказали большое влияние восточные философские учения (буддизм и даосизм) и европейская школа интуитивизма. В свою очередь он сам способствовал развитию европейского интуитивизма, показав громадную роль интуиции даже в самых точных науках. В 1908 в работе «О недостоверности логических принципов» (De onbetrouwbaarheid der logische principes) Брауэр обосновывал тезис, что классическая логика является результатом неправомерного обобщения на бесконечные совокупности тех законов, которые были получены на небольших конечных множествах. Там же он впервые рассмотрел класс контрпримеров, зависящих от нынешнего состояния человеческого знания, а не от «принципиальных возможностей». Напр., мы не можем принимать закон $A \vee \neg A$, поскольку мы для многих точно сформулированных утверждений не знаем их истинности и ложности и даже не имеем мысленного процесса, который с гарантией приводил бы к решению данной проблемы.

До 1912 Брауэр интенсивно занимался топологией и получил ряд результатов, давших начало современной топологии. Этими работами и своим личным участием Брауэр способствовал становлению российской топологической школы. Затем в течение 15 лет он пытался перестроить классическую математику на основе другой логики и другой интерпретации формул как задач на мысленные построения.

Брауэр отрицательно отнесся к огульному принятию тезиса Чёрча, считая, что алгоритмическая вычислимость не исчерпывает умственных построений, и в ходе полемики с теми, кто безоговорочно принял данный принцип, выдвинул ряд идей, ставших популярными в современной логике, в частности, идею последовательностей, зависящих от решения проблем (прообраз моделей Крипке) и «беззаконных последовательностей». Брауэр впервые показал, что математика и соответственно точные науки могут опираться не только на «позитивные» знания, но и на осознанное незнание, обосновав, т. о., альтернативу позитивной методологии науки в рамках точных наук. Он же в статье «Пространство и точки» (Points and Spaces) наметил новый путь решения парадоксов Зенона на базе бесконечной делимости пространства, не состоящего из точек. Личность Брауэра отличалась глубиной, сложностью и противоречивостью. Он субъективно характеризовал работы по классической математике как не имеющие никакого смысла, но объективно оценивал их и поддерживал, будучи редактором ведущего математического журнала. Брауэр не допускал вопросов студентов, но вместе с тем терпимо относился к «различиям во взглядах» внутри интуиционистской школы и внимательно выслушивал критику противников. Он высоко оценивал программу ***Гильберта*** и, однако, подчеркивал те ее стороны и следствия, о которых предпочитал умалчивать Гильберт. Когда мировая научная и философская общественность расценила теорему Гёделя как провал программы Гильберта, Брауэр выступил в защиту Гильберта, подчеркнув, что эта теорема никак не касается существа программы и означает лишь неудачу одной из попыток реализовать ее. Брауэр еще до

Гёделя подчеркивал неформализуемость любого нетривиального человеческого знания, доводя это до идеи неформализуемости ***интуиционистской логики***, и сам же инициировал работы по ее формализации. Он выдвигал радикальнейшие возражения против классической математики и вместе с тем максимально осторожно подходил к задаче ее перестройки, пытаясь сохранить все, что можно переинтерпретировать на новой основе (это стало ясно сейчас; современники воспринимали любые изменения в привычном математическом мире столь же враждебно, как в свое время неевклидову геометрию). Брауэр отличался глубоким радикальным критическим мышлением и формулировал свои идеи в столь острой форме, что они стимулировали развитие альтернативных концепций. Он отдал дань радикальным политическим увлечениям, поддерживая нацистов вплоть до момента, когда они предательски оккупировали его родину.

Брауэр подготовил ряд учеников, положивших начало голландской школе в логике и в неклассической математике. Наиболее известны из них ***А. Гейтинг***, давший первую формализацию интуиционистской логики, и ***Э. Бет***, создавший семантические (аналитические) таблицы и первый пример конструкций, названных впоследствии моделями Крипки.

Соч.: Collected works, v. 1. Amst., 1975.

Лит.: *Newman H. A., Kreisel G.* Luitzen Egbertus Yan Brouwer. — Biographical Memoirs of Fellocos of the Royal Society of London, 15, 1959; *Панов М. И.* Л. Э. Я. Брауэр и советская математика. — В кн.: Тенденции развития современной математики. М., 1987.

Н. Н. Непейвода

БРАХМАН (санскр. brahman, первоначально — молитва) — одно из системообразующих понятий индийской мысли, означающее абсолютное первоначало бытия и глубинное содержание всех мировых феноменов, структурировавшее мифологические (Брахман персонифицируемый в виде божества Брахмы), ритуалистические и мистические парадигмы всей «ортодоксальной» религиозной традиции Индии, начиная с Брахман, Араньяк и Упанишад (см. ***Веды***). Брахман, отождествляемый (согласно этим текстам) с ***Атманом*** как духовным ядром индивида, «обеспечивает» панентеистическую картину мира в индуизме, а в философских школах веданты претворяется в ***Абсолют*** как универсальное мировое сознание, онтологически трансцендентное и одновременно имманентное миру. Показательно, что парадигма Брахмана как общеиндийская «универсалия мысли» воспроизводится и в махаянском буддизме, который оппонировал ей на доктринальном уровне (ср. ***шуньята***, татхата — «таковость», татхагатагарбха — «зародыш» вселенского Будды).

В. К. Шохин

«БРАХМА-СУТРА-БХАШЬЯ» — основное сочинение ***Шанкары***, его комментарий на один из теоретических источников веданты —«Брахма-сутры». См. в ст. ***«Брахма-сутры»*** и ***Адвайта-веданта***.

«БРАХМА-СУТРЫ» (санскр. Brahma-sutra — «Сутры о Брахмане») — сочинение, традиционно приписываемое легендарному мудрецу Бадараяне, наряду с Упанишадами и ***«Бхагавадгитой»*** является частью «тройственного канона» ***веданты***. «Брахма-сутры» рассматриваются как «ньяя-прастхана», т.е. «основание рассуждения», и представляют собой афористически сжатую сводку основных идей Упанишад. Другие названия текста— «Веданта-сутры» (или «Сутры веданты»), «Шарирака-сутры» («Сутры о воплощенной душе»), «Бхикшу-сутры» («Сутры для монахов-бхикшу»), а также «Уттара-миманса-сутры» («Сутры второй мимансы»). Индийская традиция, склонная завышать возраст авторитетных источников, относит появление «Брахма-сутр» к 500—200 до н. э. Современные же исследователи полагают наиболее вероятной датой создания текста временной интервал между 2 в. до н. э. и 2 в. н. э. Хотя «Брахма-сутры» — это признанный теоретический источник веданты, сами по себе они не обладают таким значением, как дальнейшие пояснения комментаторов. Произведение отличается крайней лаконичностью, каждая сутра состоит из двух-трех слов (по большей части существительных, связанных между собой падежной зависимостью), которые непонятны без некоторого развертывания содержания, а, значит, и истолкования. По-видимому, «Брахма-сутры», рассчитанные на запоминание, служили ученикам своего рода опорными точками или мнемоническими ориентирами, на которые нанизывалась развернутая проповедь учителя, обраставшая в свою очередь толкованиями и полемической аргументацией.

Все комментаторы «Брахма-сутры» сохраняют композиционную структуру исходного текста: он делится на четыре главы (адхьяя), каждая из которых содержит четыре раздела (пада). В тексте Бадараяны в общей сложности 555 сутр; их нумерации придерживаются, как правило, все комментарии (бхашья). Менее единообразно деление на адхикараны (сообразно обсуждаемым вопросам) (***Шанкара***, напр., в комментарии на «Брахма-сутры» выделяет 192 адхикараны). Первая глава «Брахма-сутр» носит название «Саманвая» («Гармонизация»); ее главная цель — показать, что все речения Упанишад, относящиеся к высшей реальности, подразумевают ***Брахман*** как источник и основу мира. Вторая глава «Авиродха» («Отсутствие противоречий») посвящена преимущественно опровержению взглядов противников на природу мира и воплощенные души. В ней последовательно опровергаются представления санкхьи о «первоматерии» (***Пракрити***) как источнике мира, учение вайшешиков об атомах, неортодоксальные учения джайнов и буддистов, а также воззрения некоторых теистических школ, в частности «Панчаратры». В третьей главе «Садхана» («Средство») излагаются способы достижения освобождения (***мокша***) и обсуждаются характеристики отшельничества. В четвертой главе «Пхала» («Плод») рассматриваются преимущественно теологические вопросы, связанные с освобождением: различие между «путем богов» и «путем предков», которыми может идти душа после смерти и т. п. Хотя краткость «Брахма-сутр» не позволяет однозначно судить о позиции их автора, последняя, по-видимому, сводилась к теистическому варианту ***бхеда-абхеды*** (тождества-и-различия). Согласно этому учению, Брахман, пребывающий в мире как его внутренняя сущность, вместе с тем и трансцендентен этому миру, оставаясь его верховным управителем и всемогущим Господом — Ишварой. При этом мир явлений рассматривается как реальная эманация Брахмана, его собственное развертывание (паринама). По ряду вопросов, напр., при обсуждении сущности и характеристик души, Бадараяна просто ограничивается перечислением нескольких точек зрения

не указывая, какую именно он разделяет. Это позволило Шанкаре в комментарии рассматривать душу как бескачественный ***Атман***, бездеятельный и бесконечный, а другому комментатору «Брахма-сутр» — ***Рамануджа***, нисколько не отклоняясь от базового текста, считать душу лишь частью, или атрибутом, вечного Брахмана, познающим субъектом, способным к действию и вкушению.

Одним из наиболее ранних сохранившихся комментариев (и самым влиятельным) является комментарий Шанкары (7—8 вв.), основателя системы адвайта-веданта. На «Бхашьи» Шанкары был написан комментарий ***Вачаспати Мишры*** («Бхамати», 9 в.). В 13 в. появился субкомментарий Анандаджняны, а в 14 в. — Говиндананды. Прямым учеником Шанкары считается Падмапада (8 в.), автор «Панча-падики» («Пятиглавия») — комментария на первые четыре сутры комментария Шанкары на «Брахма-сутры». Это произведение само послужило основой для комментария Пракашатмана «Панча-падика-виварана» (нач. 13 в.). Позднейшие комментаторы, сумевшие дать отличную от шан-каровой интерпретацию «Брахма-сутр», в свою очередь становились создателями новых школ и направлений в рамках веданты. Вторым по значению после комментария Шанкары считается «Шри-бхашья» («Прекрасное толкование»), написанный Рамануджей (11—12 вв.) — основателем школы вишишта-адвайта. Этот комментарий прямо открывается критикой основных положений адвайты, представленных в «Бхашьях» Шанкары (знаменитые «семь возражений» Рамануджи). Видное место в истории веданты занимают также комментарии ***Валлабхи*** (школа вишуддха-адвайта), Нимбарки (школа бхеда-абхеда) и Мадхвы (школа двайта).

Лит.: *Радхакришнан С.* Индийская философия, т. 2. М., 1957; *Śaṅkara.* Brahma-sutra-bhasya. Madras, 1983; *Śaṅkara.* Brahma-sutra-bhāṣya, transl. by Swami Gambhirananda. Calcutta, 1972; *Rāmānuja.* Śrībhāṣya with śrutaprakāśikā of Sudaiśanasuri. Madras, 1989; *Rāmānuja.* Śribāṣya, transl. by M. Rangāchārya and Varadarāja Ayengar. Madras, 1965; *Madhvācārya.* Brahma-sutra-bhāṣya with Tatrva-prakāśikā of Śrīb Jayatiītha. Dharwad, 1980—81; *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy, v. 2. Cambr., 1923; *Ghate V. S.* The Vedānta, a Study of the Brahma-Sutras with the Bhāṣyas of Śaṇkara, Rāmānuja, Nimbarka, Madhva and Vallabha. Poona, 1960; *Jayammal K.* A Glossary of Technical Terms in the Commentaries of San Śaṇkara, Rāmānuja and Madhva on the Brahma-sutra, part 1. New Delhi, 1997.

Н. В. Исаева

БРЕДА (Breda) Герман Лео ван (28 февраля 1911, Лир, Бельгия —3 марта 1974, Лувен) — францисканский монах, обучался в Католическом университете Лувена. Близкий друг семьи Гуссерля. Осенью 1938 спас рукописи Гуссерля, перевезя материалы в Бельгию. Основал при университете Лувен Архив Гуссерля, сделав его центром международных исследований в области феноменологической философии; был первым директором Архива.

Соч.: (Hrsg.) Problemès acluels de la phénoménologie. 1952; (Hrsg.) Husscrl et la pensée moderne. 1959; (Hrsg.) Husserl 1859—1959. Receuil commémoraiif, La Haye, 1959 (библиография соч. Гуссерля — с 289—306).

И. А. Михайлов

БРЕНТАНО (Brentano) Франц Клеменс Гонoратус Герман (16 января 1838, Мариенберг — 17 марта 1917, Цюрих) — австрийский философ. Изучал философию и психологию в Мюнхене; Вюрцбурге, затем в Берлине, где в 1862 под руководством Ф. Тренделенбурга защитил докторскую диссертацию «О различных значениях сущего у Аристотеля»». В 1864 Брентано получает сан католического священника. С 1866 читает лекции по истории философии, логике, психологии и метафизике в ун-те Вюрцбурга, затем, с 1874 уже в должности ординарного профессора в Вене. В 1872 и 1873 во время поездок в Англию, Францию и Германию лично знакомится с Г. Спенсером, Г. Т. Фехнером, Э. Г. Вебером, В. Виндельбандом. В 1879 снимает с себя духовный сан (предполагая жениться, Брентано, по австрийскому законодательству, не мог оставаться священником), теряя при этом и профессорскую должность. В 1896 переезжает во Флоренцию и получает итальянское гражданство, одновременно прекращая публичную академическую карьеру. В разные годы его лекции посещали К. Штумпф, А. Марта, Э. Гуссерль, З. Фрейд, К. Твардовский, ***А. Мейнонг***, Т. Масарик, Х. фон Эрен-фельс, А. Кастиль, О. Краус. Наиболее преданными его учениками была создана «эмпирическая школа Брентано». Создание собственной философской системы Брентано соотносил с оригинальной историко-философской концепцией «четырех фаз развития философии», разработанной им еще в 1860. В соответствии с этой теорией, три больших периода — Античность, Средневековье и Новое время — состоят из циклически сменяющих друг друга четырех фаз. Первая фаза характеризуется подъемом философии, адекватностью «естественных» методов философствования своему предмету, отсутствием искусственных, внеположных предпосылок познания (напр., Платон, Аристотель; Фома Аквинский; Локк, Декарт). Вторая фаза знаменует собой начало упадка философии, сопровождающегося размыванием чистого философского интереса, доминированием «практических» целей, превращением философии в служебную дисциплину (стоицизм и эпикуреизм; Дунс Скот; французское и немецкое просвещение). Третья фаза — фаза скепсиса — лишает доверия науку, «вышедшую на рыночную площадь» и обосновывающую все, что заблагорассудится (часто прямо противоположное, как стоицизм и эпикуреизм). Человеческому разуму вообще отказывается в способности видеть и предъявлять прочные основания знания (пирронизм, Сэкст Эмпирик; Оккам; Юм). Четвертая фаза восстанавливает в правах познавательную способность человека, но связывает ее уже с внешними, внеопытными основаниями, поскольку все «опытные» основания философского знания разрушены скептицизмом — это фаза «мистицизма» (неопифагорейство и неоплатонизм; Мейстер Экхарт, Николай Кузанский; Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель). Т. о., по Брентано, после завершения четвертой фазы Нового времени, после «крайнего упадка философии», грядет первая фаза нового исторического периода, фаза подъема, которой его собственная философия обязана соответствовать, более того, эту фазу инициировать. Название его основного труда «Психология с эмпирической точки зрения» (1874), как пишет Брентано, «характеризует его и по предмету, и по методу». Психология, по Брентано, изучает (1) элементы человеческого сознания и способы их соединения, а также (2) предпосылки и условия возникновения этих элементов. Первое — сфера дескриптивной психологии (или описательной феноменологии), второе — предмет генетической психологии, учитывая ее интерес к физико-химическим процессам. Дескриптивная психология анализирует и описывает

феномены нашего сознания, т.е. факты, непосредственно данные в опыте, или, что то же самое, предметы, которые имеют место во внутреннем восприятии. Свою работу Брентано относил к дескриптивной психологии, называя ее психогнозией. Психогнозия — это единственно возможная для Брентано-форма научной философии, предоставляющая в распоряжение исследователя точные и достоверные высказывания о человеческом сознании. Вообще вне явлений сознания, по Брентано, нет предмета философского исследования, поскольку данность нашего мира представляет собой сумму явлений, или феноменов, доступных исключительно в качестве наличествующих в сознании. Он различает психические и физические феномены. К первым относятся акты представления, возникшие через ощущение или фантазию, суждения и «движения души», или эмоциональные феномены. Представление всегда лежит в основании двух других видов психических феноменов. Если мы судим о чем-то, то одновременно с актом суждения мы обязательно представляем это «что-то», если мы любим, то любим данное в представлении «что-то». Физические феномены — это цвет, фигура, тепло, холод, запах, т.е. то, что дано в психическом феномене. Видимая структурность мира на деле оказывается структурностью сознания. Сознание всегда направлено на что-то, его структура может быть описана только в терминах отношения, реляции. Такое фундаментальное свойство сознания Брентано называет «интенциональным отношением». Интенциональность предполагает коррелятивную пару, где одним коррелятом является акт сознания (психический феномен), а другим — то, на что он направлен. Напр., «видение —видимое», «акт представления — представленное», «желание — желаемое». При этом только первый из коррелятов реален (обладает реальным бытием), второй же нереален и обладает исключительно интенциональным существованием «внутри» акта сознания. Напр., человек, о котором мыслят, нереален в собственном смысле слова (он существует лишь интенционально), но реален акт представления об этом человеке. В целом же вопрос о реальном существовании может быть решен только в сфере очевидного опыта. Из того факта, пишет Брентано, что я вижу пятно или слышу звук, еще не следует, что это пятно или звук существуют. Существование объекта психического акта не дано с очевидностью в самом психическом акте, в то время как несуществование психического акта означало бы его невозможность, что с очевидностью противоречиво. Брентано различает первичный и вторичный объекты психического акта. Первичным объектом психического акта является его внутренняя предметность. Однако во всяком акте есть и вторичный объект — сам психический акт, который дан как бы «заодно» с объектом первичным. В представлении цвета (как первичного объекта, физического феномена) всегда присутствует представление этого представления.

Исследователи традиционно указывают на два этапа в философской эволюции Брентано, и граница между ними пролегает на рубеже веков, во всяком случае считается, что в 1902 перелом уже произошел. Второй этап не отличается от первого фундаментальной установкой на коррелятивность акта сознания, изменяется лишь экзистенциальный статус первичного объекта психического акта. Брентано утверждает, что предметом мышления не может быть несуществующая вещь, но только то, что реально существует, а реально существует лишь индивидуальное. Также вводится более дифференцированная структура психического акта. Схватывая во внешнем восприятии некий физический объект, мы схватываем во внутреннем восприятии и само это восприятие, причем как направленное на физический объект, т.е. оказывается, что сам этот объект представляется нами не только прямо (во внешнем восприятии), но и косвенно (во внутреннем восприятии). Если же, напр., мы имеем представление универсального не-бытия, то здесь следует различать представление о нас как об отрицающих универсальное не-бытие (в модусе «прямо») и представление вещи вообще (в модусе «косвенно»). Та вещь, которая существует здесь, будучи предметом мышления, это не «универсальное не-бытие», а сам акт мышления. Предложение «Существует мыслимое» заменяется предложением «Существует мыслящее».

Аналитическая работа над проблемой сознания позволяла Брентано продуктивно участвовать во многих фундаментальных дискуссиях своего времени, в частности, по проблеме бессознательного, где в споре с Э. Гартманом и его сторонниками Брентано отмечал самопротиворечивость термина «бессознательное сознание», не допуская наличия бессознательных психических феноменов. Философское влияние Брентано трудно переоценить. Оно просматривается в развития феноменологии, аналитической философии, теории объектов, гештальтпсихологии.

Соч.: Избр. работы. М., 1996; О многозначности сущего по Аристотелю. — В кн.: «Богословие. Философия. Культурология». СПб., 1997, в. 4; Psychologie vom empirischen Standpunkt. Lpz., 1874; Von der Klassifikation der psychischen Phaenomene. Lpz., 1911; Wahrheit und Evidenz. Hamburg, 1962; Die Abkehr vom Nichtrealen. Bern — Münch., 1966; Descriptive Psychologie. Hamb., 1982.

Лит.: *Krans O.* Franz Brentano. Münch., 1919; *Most O.* Die Ethik F. Bremano's. Munster, 1993; *Windischet H. F.* Brentano und die Scholastik. Junsbruck, 1936; Methode et métaphysique selon Fr. Brentano. P., 1995; *Твардовский К. Ф.* Брентано и история философии.— В кн.: Логико-философские и психологические исследования. М., 1997.

В. В. Анашвили

БРИДЖМЕН (Bridgman) Перси Уильяме (21 апреля 1882 Кембридж, США — 20 августа 1961, Рандолф, Нью-Хэмпшир) — американский физик и философ науки, теоретик операционализма; лауреат Нобелевской премии по физике (1946). Окончил Гарвардский университет (1904), с 1908 преподаватель в нем, с 1919 —профессор. В 1926—35 — профессор математики и философии природы в университете Хиттинса, в 1950—54 — вновь в Гарвардском университете. Член американской Академии искусств и наук, Американского философского общества, а также др. научных обществ.

Бриджмен был экспериментатором в области физики и техники высоких давлений. Широкую известность приобрела его книга «Анализ размерностей» (Dimensional Analysis. New Haven, 1922; рус. пер.: М., 1934). Занимался осмыслением логической структуры, языка и природы физической науки, а также философскими вопросами. Как и неопозитивисты, Бриджмен сосредоточил свое внимание на анализе понятийной структуры физики и поиске эмпирических оснований для теоретических конструктов. В духе инструментализма Бриджмен отождествлял значе-

ние понятия с набором операций, при этом определял операционалистский метод как совокупность поэтапных действий — практических и мыслительных экспериментов — по определению значений. Он предполагал, что язык науки должен содержать высказывания, все понятия которого имеют референты. В книге «Способ существования вещей» (The Way Things Are. N.Y., 1959), посвященной общегносеологическим вопросам, Бриджмен определяет философские теории как вербальные эксперименты, свидетельствующие о возможностях мышления и фантазии человека, а также о социальной потребности в таких экспериментах, а не о природе мира.

На операционализм Бриджмена опирался Дж. Дьюи в обосновании своей версии инструментализма. Высокую оценку его теория получила у представителей Венского кружка (Г. Фейгл), а также оказала влияние на исследования в области социологии и психологии (прежде всего бихевиоризм Б. Ф. Скиннера). Развиваемые в книге «Интеллектуальный индивид и общество» (The Intelligent Individual and Society. N.Y., 1938) идеи интеллектуальной свободы и ответственности вызвали широкий резонанс среди американской интеллигенции.

Соч.: The Logic of Modem Physics. N.Y., 1927; The Physics of High Pressure. N.Y., 1937; The Nature of Thermodynamics. Cambr. Mass., 1941; The Nature of Some our Physical Concepts. N.Y., 1952; Reflections of a Physicis. N.Y., 1950; A Sophisticate's Primer of Relativity. L., 1962.

Лит.: *Печенкин А. А.* Операционалистская трактовка логики науки у Перси Бриджмена. — В кн.: Концепции науки в буржуазной философии и социологии. Вторая половина XIX—XX в. М., 1974.

Н. С. Юлина

БРИЛЛИАНТОВ Александр Иванович (1867, с. Цыпино Кирилловского у. Новгородской губ. — 1933) — русский православный богослов. В 1887 поступил в Петербургскую духовную академию, которую окончил со степенью кандидата и оставлен стипендиатом по кафедре истории и разбора западных исповеданий. С 1893 преподаватель истории и обличения русского религиозного раскола и сектантства и обличительного богословия в Тульской духовной семинарии. Магистерское сочинение «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» (1898), заслужившее высокую научную оценку, сохраняет значение до настоящего времени. С 1900 доцент, с 1903 профессор Петербургской духовной академии по кафедре общей церковной истории. В 1913 опубликовал сочинение «К истории арианского спора до первого вселенского собора». Был редактором издания «Лекций по истории древней Церкви» В. В. Болотова.

Соч.: Иоанн Скот Эригена и его отношение к богословию восточному и западному. СПб., 1898; К вопросу о философии Эригены. СПб., 1899; К характеристике ученой деятельности профессора В. Б. Болотова как церковного историка. СПб., 1901; Профессор В. В. Болотов. Биографический очерк. «Христианское чтение», 1910.

В. В. Ванчугов

БРОДЕЛЬ (Braudel) Фернан (4 августа 1902, Люневиль, Мёз — 28 ноября 1985, Париж) — французский историк, социальный мыслитель, один из основателей новой парадигмы современной исторической науки. Закончил Сорбонну (1923). Участвовал во 2-й мировой войне, в 1940—45 был в плену. В 1947 защитил диссертацию. В 1946 стал одним из основателей журнала «Анналы». С 1949 возглавлял кафедру современной цивилизации в Коллеж де Франс. С 1962 администратор Дома наук о человеке.

Предложил новую методологию синтеза социальных наук, выделив структуры социального времени. Критикуя традиционную историографию, основанную на описании исторических событий, измеряемых короткими хронологическими единицами, Бродель вводит понятие «времени больших длительностей» (la longue duree). Именно с помощью этого понятия историческое исследование может сделать своим предметом демографические процессы, изменения экономических и социальных конъюнктур, цикличные колебания производства, обмена и потребления. Субъектом истории при подобном подходе оказываются не отдельные исторические индивиды, а медленно изменяющиеся во времени структуры — «системы достаточно устойчивых отношений между социальной реальностью и массами». Выделение нового измерения истории и специфического исторического субъекта в виде структур позволило Броделю создать оригинальную модель исторического исследования, широко используемую историками во 2-й пол. 20 в. Сначала рассматриваются географические, демографические, агротехнические, производственные и потребительские условия материальной жизни, или, как называет их Бродель, «структуры повседневности». Затем анализируются собственно экономические структуры общества, связанные со сферой обмена (рынки и ярмарки, биржи и кредиты, торговля и промышленность) и возникающие на их основе социальные структуры, начиная с простейших торговых иерархий и заканчивая, если того требует предмет исследования, государством. Наконец, в последней части исследования показывается, как в результате взаимодействия выявленных ранее структур возникает собственно предмет исследования, будь то мир экономики современного капитализма («Материальная цивилизация, экономика и капитализм», 1992) или современная Франция («Что такое Франция?», 1997).

Соч.: La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II. P., 1949; Что такое Франция? М., 1997; Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. М., 1992.

Ф. Н. Блюхер

БРОДСКИЙ Иосиф Нусимович (19 ноября 1924, Харьков — 7 декабря 1994, Санкт-Петербург) — русский логик, специалист в области методологических проблем научного знания. Окончил философский факультет Ленинградского университета (1948), где на кафедре логики работал с 1954 по 1994. В 1974 защитил докторскую диссертацию: «Философские и логические аспекты отрицательных высказываний», профессор (1981). Стоял у истоков становления символической логики в России. Его научные труды посвящены проблемам паранепротиворечивой логики и понимания смысла отрицательных высказываний в структуре мыслительной деятельности; созданию модальных исчислений выполнимых, отбрасываемых и невыполнимых формул; построению логических исчислений с модальным оператором «правдоподобно»; представлению силлогистики в форме относительных модальностей; исследованию процедуры индексации формул при построении логического вывода и выработке критериев логической релевантности; изучению формально-

логических приемов восстановления энтимемы и др. Большую ценность имеют его статьи по теории аргументации, научного и технического творчества, а также учебные пособия по логике. Бродский по праву считается одним из основателей современной петербургской логической школы.

Соч.: Причинность и информация. — «Вестник ЛГУ», 1962, № 17; Элементарное введение в символическую логику. Л., 1972 (2-е изд.); Дедуктивные умозаключения (в соавт. с Серебрянниковым О. Ф.). Л., 1969; Об одном варианте исчисления отбрасываемых формул. — Неклассическая логика. М., 1970; О путях развития теоретического знания. — «Философские науки», 1971, № 6; Исчисление выполнимых формул. — Вопросы диалектики и логики. Л., 1971; Отрицательные высказывания. Л., 1973; Формальная система с неточными предикатами. — Теория логического вывода, ч. 1. М., 1979; Модальные исчисления с обратимыми правилами вывода.— «Вестник ЛГУ», 1980, № 11; Технические знания и конструктивные процессы. — Творческая природа научного познания. М., 1984; Самоорганизация и развитие науки. — Самоорганизация в природе и обществе. Л., 1989; О проблемах современной логики. — «Вестник ЛГУ», 1991, сер. 6, вып. 1; Исчисление с модальным оператором «правдоподобно». —Логика и развитие научного знания. Л., 1991; Индексация формул и поиск вывода. — «Вестник СПбГу», 1992, сер. 6, вып. 4; Восстановление энтимемы в исчислении предикатов. —Современная логика: проблемы истории, теории и применения в науке, ч. 1. СПб., 1994, и др.

Б. И. Федоров

БРОНЗОВ Александр Александрович (1858, Белозерск Новгородской губ.—1919) — русский православный богослов. Учился в Белозерском духовном училище, в Новгородской духовной семинарии; окончил Петербургскую духовную академию (1883) по богословскому отделению. Магистерская диссертация «Аристотель и Фома Аквинский в отношении к их учению о нравственности» (1884) — богословский этико-философский трактат, в основе которого сравнительный анализ выразителей духа двух типов нравственности — греческой и римско-католической. В 1899 защитил докторскую диссертацию «Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь и нравственное мировоззрение». С 1884 преподаватель Священного Писания в Курской духовной семинарии, в 1886 перешел на кафедру греческого языка в Петербургскую духовную семинарию. С 1894 преподаватель Петербургской духовной академии, с 1897 экстраординарный профессор по кафедре нравственного богословия. Читал лекции по истории греческой литературы. Автор перевода и примечаний к «Точному изложению православной веры» Иоанна Дамаскина. Бронзову принадлежит около 950 статей, посвященных преимущественно вопросам этики.

Соч.: Краткая этимология Геродотова диалекта. СПб., 1888; Нравственное богословие в России в течение 19 столетия. СПб., 1901.

Лит.: Православная богословская энциклопедия. Пг., 1901, т. 2.

В. В. Ванчугов

БРОТИН (Βροτῖνος, также Βροντῖνος) из Метапонта (6 в. до н. э.) — греческий философ-пифагореец, родственник (тесть либо зять) Пифагора: по одним источникам, Теано, дочь Бротина, была женой Пифагора, по другим — она жена Бротина и дочь Пифагора (Теано — популярный персонаж псевдопифагорейской эллинистической литературы, ей приписывалось множество сочинений и масса нравоучительных высказываний, которые рисовали образ идеальной жены и матери). Бротину приписывали авторство нескольких орфических поэм — согласно Суде, «Покров» и «Сеть», Климент Александрийский упоминает «Покров» и «Физику» (Strom. I 131).

Фрагменты эллинистического псевдоэпиграфа «О разуме и рассудке» (ссылки на который как на произведение Бротина имеются у Ямвлиха, Сириана и Софония) см. в изд. Теслефа.

Свидетельства: Лебедев. Фрагменты, с. 151; Псевдоэпиграф: Thesleff H. The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Abo, 1965. p. 55 — 56.

М. А. Солопова

БРУНИ (Bruni) Леонардо (1370/74, Ареццо, отсюда прозвище Аретино — 8 марта 1444, Флоренция) — итальянский гуманист и политический деятель. Образование получил во Флоренции в университете и гуманистическом кружке К. Салютати. В 1405 — 15 служил секретарем в папской курии в Риме. В 1415 вернулся во Флоренцию, где с 1427 до конца жизни занимал пост канцлера Флорентийской республики, пользовался уважением сограждан как гуманист и государственный деятель. Автор многочисленных сочинений на темы морали, исторических и биографических трудов, политических и военных трактатов, а также переводов с греческого на латинский произведений Аристотеля, Платона, Плутарха, Ксенофонта, Демосфена. В сочинениях «Восхваление города Флоренции» (1403—04), «О флорентийском государстве» (1430-е гг., рус. пер. 1985), «История флорентийского народа» (Historiarum florentini populi libri XII, закончена в 1439) развивал идеи республиканизма, доказывал преимущества демократического строя Флоренции (выборность и краткосрочность магистратур, свободное обсуждение государственных дел в советах и комиссиях и др.), хотя и отмечал его эволюцию в сторону олигархии. Проблемы этики рассматривал во «Введении в моральную философию» (1421—24), «Диалогах к Петру Павлу Гистрию» (Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus) (ок. 1405), в речи «Против лицемеров», письмах; исходил из тезиса Аристотеля, что человек — существо социальное, раскрывающее свои моральные качества в общении с другими людьми. Нравственный идеал видел в активной жизни человека на благо общества, в патриотизме. Эти идеи легли в основу гражданского гуманизма — одного из ведущих направлений в гуманистическом движении Италии 15 в.

Соч.: Humanistisch-philosophische Schriften, hrsg. von H. Baron. Lpz. —B., 1928; Prosatori latini. Mil. — Napoli, 1952; рус. пер.: В кн.: Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М., 1985; О научных и литературных занятиях. — В кн.: Эстетика Ренессанса, т. 1. М., 1981; Против лицемеров. — В кн.: Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М., 1963.

Лит.: *Beck F.* Studien zu Leonardo Bruni. B., 1912; *Baron H.* From Petrarch to Leonardo Bruni. Chi., 1968.

Л. М. Брагина

БРУННЕР (Brunner) Эмиль (23 декабря 1889, Винтертур, Швейцария — 6 апреля 1966, Цюрих) — один из основоположников и главных представителей (наряду с ***К. Бартом***) ***диалектической теологии***. С 1924 профессор систематической теологии в Цюрихе. Бруннер воспринимал христианство как истину, направляющую человеческую жизнь. Соответственно его теология обращена к человеку и истори-

ческой действительности, как возвещение о настоящем и будущем, ожидающем ныне живущих, т.е. грядущем Царстве Божием. Любить Бога, согласно Бруннеру, значит содействовать тому, чтобы жизнь становилась лучше, бороться со злом и приближать то время, когда все станут братьями и будут осушены все слезы. Христианство и социализм, считает он, нераздельны. Главную проблему современности он видит в избавлении от зла, прежде всего социальной несправедливости, экономического и политического насилия, — от всего, что делает общество «нехристианским». Здесь Бруннер сходится с Бартом, с т. зр. которого все земное поражено грехом и если капитализм плох, то это не значит, что социализм лучше, поскольку христианские заповеди не могут быть осуществлены ни в какой политической системе. Для Бруннера сила Евангелия, напротив, в том, что оно помогает решению любых вопросов, возникающих у разных людей в самых различных обстоятельствах. Теологически эта позиция обосновывается его пониманием соотношения «природы» и «благодати». Он признает два Откровения — в Иисусе Христе и в акте Творения, создающего человека наделенным разумом и совестью. Теология должна основываться не только на Слове Божием, но и на философии, которая есть дело человеческого разума и выполняет важную для теологии критическую функцию — указывает границы разума и тем самым предотвращает его вторжение в область Откровения. Бруннер считает, т. о., правомерным существование протестантской религиозной философии, но лишь в качестве «дополнительной возможности». Она стоит «на краю» христианского учения, а не в центре его. Теология использует философию, но основывается все же на Логосе Откровения, а не на имманентной человеческому разуму философской рефлексии.

Для Бруннера важно найти убедительные для современного человека ответы на самые простые, но самые важные прямо поставленные вопросы: жив ли Бог или Он умер? является ли Бог — Отцом Иисуса Христа? имеет ли смысл молиться этому Богу и возлагать на Него все надежды? Одной лишь ссылки на Слово Божие, на авторитет церкви недостаточно, чтобы помочь человеку понять и принять это Слово; философия способствует тому, чтобы связать Слово Божие с решением проблем сегодняшней жизни. Вслед за С. Кьеркегором, который оказал на него сильное влияние, Бруннер скептически оценивает способность философии постичь человеческое существование в его основах. Человек может быть познан только в его отношении к Богу, и основная роль здесь принадлежит не философской, но теологической антропологии, которая исходит из главного Откровения — «самовозвещения Бога». Теологическая антропология, как ее трактует Бруннер, должна избежать двух гибельных заблуждений — объективизма и субъективизма, искажающих истинный образ веры. Объективизм, т.е. протестантская ортодоксия как старого, так и нового образца (неоортодоксия), основывается на Слове Божием, полагая что только оно имеет значение. Противоположная же субъективистская тенденция представлена Ф. Шлейермахером, ***пиетизмом***, экзистенциалистскими вариантами теологии. Бруннер полагает, что объект-субъектная мыслительная схема неприемлема для выражения веры и сама альтернатива между объективизмом и субъективизмом в теологии должна быть преодолена. Вера, поскольку она всегда означает встречу с «тайной», «загадкой», выражается в «вопросе и ответе» — вопросах, возникающих у людей в различных обстоятельствах, и ответах, продиктованных не только Словом Божиим, но также и этими обстоятельствами. Рассказывать «историю Адама», с точки зрения Бруннера, значит рассказывать о судьбе человека, его истории. Такой «рассказ» не может быть свободным от заблуждений. Поэтому строгая библейская вера предполагает (а не исключает, вопреки ортодоксии) критическое прочтение библейского учения. Критика Библии в этом смысле является для каждого образованного человека чем-то само собой разумеющимся. Понимание Слова Божиего в соотнесении с историческими обстоятельствами и с тем, как они осознаются людьми, означает обращение в поисках ответа на вопросы человеческого существования не только к Откровению в Иисусе Христе, но и к Откровению в сотворенном мире, в самом человеке, наделенном совестью и разумом. Вот почему в теологии Бруннера большое место занимает разработка философских —гносеологических и этических — проблем. В центре «естественного» самопонимания человека находится совесть (в этом утверждении он решительно расходится с хайдеггеровским решением проблемы человеческого бытия). За счет обращения к философии Бруннер смягчает бартовский теологический изоляционизм, он признает роль привносимого в веру человеческого элемента—тем самым он пролагает путь к последующему развитию протестанской теологии (***Бонхёффер, теологии родительного падежа***), идущей в русле поисков точек соприкосновения христианской веры с современной культурой, с антропологическим поворотом современной мысли.

Соч.: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tüb., 1921; Die Mystik und das Wort. Tüb., 1924; Religionsphilosophie und protestantische Theologie. Tüb., 1931; Natur und Gnade. Tüb., 1934; Der Mensch im Widerspruch. Tüb., 1937; Das Ewige in Zukunft und Gegenwart. T b., 1953; Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik, 3 Bde. Tüb., 1960, Unser Glaube. Eine christliche Unterweisung. T b., 1967.

Лит.: *Гараджа В. И.* Протестантские мыслители новейшего времени. Концепция человека Эмиля Бруннера. — В кн.: От Лютера до Вайцзеккера. Великие протестанские мыслители Германии. М., 1994, гл. 4; *Kegley C. W.* (Hrsg.). The Living Theology of Emil Brunner. Tüb., 1962.

В. И. Гараджа

БРУНО (Bruno) Джордано (1548, Нола — 17 февраля 1600, Рим) — итальянский философ и поэт. Родился в семье военного, состоявшего на службе у оккупировавших юг Италии испанцев. Отец Бруно был другом известного поэта Л. Тансилло, образ которого Бруно воскресит в одном из своих диалогов. Окрашенная эпикурейским вольнодумством поэзия от Лукреция до Тансилло будет сопровождать Бруно всю жизнь. Крещеный как Филиппе, он после поступления в доминиканский монастырь (1566) принимает монашеский обет и получает имя Джордано. Подозреваемый в ереси арианского типа бежит в Рим, потом через Савойю в Женеву, где попадает в тюрьму за резкую критику одного из кальвинистов. Освободившись, едет во Францию, читает лекции в Тулузе, потом в Париже, где находит поддержку у короля Генриха III. В Англии благодаря покровительству французского посла получает возможность спокойно работать и пропагандировать свое учение. Здесь создает самые известные свои произведения — итальянские диалоги, в которых философская мысль впервые в истории

Европы заговорила на живом народном языке. Потом живет в Париже, затем в Германии, возвращается в Италию, где в мае 1592 его по доносу арестовывают и передают в руки сначала венецианской, а потом и римской инквизиции. После некоторых колебаний Бруно проявляет редкое упорство в отстаивании своих убеждений, отказывается отречься от них, в результате чего он был сожжен в Риме как нераскаявшийся еретик.

Философская мысль Бруно неотделима от мифопоэтической формы ее представления, насыщенной аллегориями, образами античной словесности, в ней чувствуется влияние традиции дидактической поэзии, риторики, многих течений средневековой и ренессансной мысли, что создает из творчества этого философа-поэта уникальный памятник культуры позднего Возрождения. Центральные интуиции Бруно — идея всеединства и идея бесконечности — объединяются им в одну идею бесконечной единой всецелостности, являющейся живым тождеством всех противоположностей, в т. ч. таких фундаментальных онтологических категорий, как возможность и действительность, материя и форма и т. п. В отличие от неоплатоников и досократиков, которые, как считал Бруно, близко подошли к постижению этой идеи, Аристотель не сумел помыслить такое всеединство и своим авторитетом на долгие годы затруднил его познание. Для раскрытия содержания этой интуиции Бруно использует как рациональные модели (напр., проводя аналогию между единицей и единым), так и различные художественные символы (типа «светящейся ночи»). Мощную поддержку для мыслительного конструирования подобного абсолюта он находит в учении «божественного» ***Николая Кузанского*** о «совпадении противоположностей». Наблюдаемые вещи как «следствия» бесконечного единого, являющегося первопричиной всего, мы можем, по Бруно, познавать с помощью нашего разума, но от положительного познания подобного рода само единое начало ускользает. Поэтому здесь необходимо отрицательное познание, идею которого в духе ***апофатической теологии*** Псевдо-Дионисия Ареопагита разрабатывал Николай. «Абсолютнейшая действительность, тождественная с абсолютной возможностью, — говорит Диксон, ученик Бруно и персонаж его диалога, — может быть схвачена интеллектом лишь путем отрицания» («Диалоги». М., 1949, с. 246). Понятия минимума и максимума, свертывания и развертывания единого и многого, идея качественной однородности вселенной и связанный с нею принцип относительности, несовместимые с иерархическим и ограниченным космосом Аристотеля, и многие другие моменты «философии рассвета» берутся ее создателем у Николая Кузанского. Однако если только Бог признается актуально бесконечным, то у Бруно этот атрибут переносится и на вселенную, так что они максимально, почти до отождествления, сближаются. Правда, между ними все же остается различие, состоящее в том, что, если Бог «совершенно» (totalmento) бесконечен, то бесконечность вселенной лишена подобного совершенства из-за наличия в ней внеположных друг другу частей. Кроме того, если у Николая Кузанского интуиция всеединства как вездесущего божества («все во всем») согласовалась с догматом о вочеловечивании Бога, то Бруно, еще в стенах монастыря вступивший на путь разрыва с христианской традицией, стремился обрести новую религиозность на путях возвращения к натуралистической магической религии древних египтян, представленной в сочинениях «Герметического корпуса», который был переведен на латынь ***Фичино***. Как христианский неоплатонизм Николая Кузанского, так и христианизированный герметизм Фичино дехристианизируются у Бруно. Отсутствует у него и высокая оценка математики и количественного подхода как познавательного средства: возражая Николаю Кузанскому, он говорит: «Нам нет нужды прибегать к математическим фантазиям, когда мы говорим об естественных вещах» (там же, с. 369).

В первый период своего философского развития («Тени идей», «De umbris idearum», 1533) Бруно заимствует механизм построения бесконечного всеединства в представлениях неоплатоников об эманации. Всеединство как абсолютная субстанция, высшее и единое начало, «развертывает» в своих «эманациях» то, что в нем содержится в «свернутом» виде, оно при этом как бы «рассыпается» в многообразии вещей чувственно данного мира, выступающего завершением этой «лестницы» нисхождений и соответственно восхождений (проходя ту же самую «лестницу» в обратном порядке, интеллект возвышается от чувственного многообразия к единому). Во второй период своего творчества, отразившийся прежде всего в его итальянских диалогах, свою центральную идею о бесконечном всеединстве Бруно развивает как метафизически (***«О причине, начале и едином»***, 1584), так и космологически («Пир на пепле», «La cena de la ceneri», 1584 и «О бесконечности, вселенной и мирах», «De l'infinito, universo et mondi», 1584), а также развертывает ее религиозно-нравственные, гносеологические и эстетические импликации («Изгнание торжествующего зверя», «Spaccio della bestia trionfante», 1584 и «О героическом энтузиазме», «De gl'eroici furori», 1535). В этот период к наследию неоплатонизма присоединяются влияния атомизма Эпикура и Лукреция, а также досократиков, включая Анаксагора, Гераклита и Парменида, причем Пифагор иногда ставится выше Платона.

В последний период творчества у Бруно все более сказывается влияние пифагореизма, а также скорее метафизического, чем физического атомизма (лат. поэмы, опубликованные в 1591: «О монаде, числе и фигуре», «De monada, numero et figura», «О неизмеримом и неисчислимом», «De immenso et innumerabilibus», и «О тройном минимуме и об измерении», «Detriplici minimo et mensura»). Бесконечное всеединство конструируется теперь с помощью «минимумов», или «атомов» всего сущего, являющихся как бы его «семенами». Идея «совпадения противоположностей» в духе Николая Кузанского и здесь служит основным методом такого конструирования. Так, напр., «минимум» и «максимум» как лишенные размеров (один в силу своей абсолютной малости, а другой — как абсолютно большое) совпадают друг с другом, причем такое совпадение описывается с помощью представления о «сфере», выступающей в качестве самой емкой по своим возможностям формой, поглощающей все остальные по принципу предельного перехода. Бруно пытается также объединить гилеморфизм Аристотеля с механицизмом атомистов. Это ему удается благодаря принципу «всеобщей одушевленности» (animazione universale) и учению о «внутреннем художнике» (artifice interno), придающим его атомизму и учению в целом анимистический и динамический характер. Точно так же Бруно стремится преодолеть противоположность материи и формы, подчеркивая активность материи как формообразующего начала. В результате материя утрачи-

вает некоторые принятые у платоников и перипатетиков характеристики и становится «божественной сущностью» (cosa divina), «великолепной родительницей и матерью природы». Сконструированный т. о. абсолют отождествляется Бруно с Богом так, что возникающее при этом философское учение по праву должно называться пантеизмом, хотя полной имманентности Бога природе, или вселенной у Бруно нет, ибо он всегда подчеркивает, что вселенная есть только его «великое подобие» и «великий образ» (il grande simulacro, la grande imagine).

Пантеистическая метафизика всеединства тесно связана у Бруно с его инфинитистской космологией, на создание которой сильно повлияло учение Коперника (а также Лукреций, средневековые мыслители, учившие о бесконечном всемогуществе Бога, и, разумеется, Николай Кузанский). Еще находясь в монастыре, Бруно познакомился с книгой Коперника, тогда еще не запрещенной и почти никому неизвестной. Учение Коперника было воспринято им с воодушевлением как знак «восхода истинной древней философии». Однако в инфинитизации вселенной Бруно пошел дальше него, решительно устранив все ограничивающие мир «сферы» и перейдя от гелиоцентрической и неопределенно большой, но все же не бесконечной вселенной Коперника к актуальной бесконечной вселенной, наполненной бесчисленным множеством обитаемых одушевленных миров, этих «великих животных» (grandi animali), существующих не в пустом пространстве, как у античных атомистов, а в питающей их среде, которая их «охватывает, хранит, движет и производит». Бруно рисует величественную картину содружества таких миров, которые подобно Земле в ее вращении вокруг своей оси руководствуются жизненной необходимостью, поворачивая свои «спины» к своим солнцам с тем, чтобы они, освещая и согревая их, поддерживали на их поверхности существование живых организмов. Миры наделены у Бруно не только жизнью, эмоциями, разумом, но и «достоинством», состоящим в том, что они выступают «посланниками и вестниками великолепия высшего единства, которое в музыкальной гармонии образует стройный порядок, являясь живым зерцалом бесконечного божества» (там же, с. 141). Бруно приписывает мирам, во-первых, бесконечно быстрое движение (pulso infinito), когда покой и движение совершенно совпадают, а во-вторых, движение с конечной скоростью. Бесконечное движение выражает приобщенность миров к «мировой душе» (l'anima del mondo) и к божественному первоначалу, а конечное имеет своим источником собственную внутреннюю силу (virtu intrinseca) движущегося тела. Тем самым теория движения Бруно радикально отличается от теории внешних двигателей у перипатетиков. Принимая некоторые постулаты аристотелевской теории движения (принцип противоположностей, конечность движений), Бруно решительно отказывается от принципа «естественных мест» и абсолютного характера качественных различий «тяжелого» и «легкого».

Учение Бруно содержало немало опережающих его время идей, предвосхищавших будущие научные открытия. Так, напр., используя типичную для герметизма аналогию между человеком как микрокосмом и вселенной как макрокосмом, Бруно задолго до открытия Гарвея выдвинул идею о круговом обращении крови в организме. Диалог «Пир на пепле» повлиял на развитие учения о магнитных явлениях у Гильберта. Космологические идеи Бруно были известны Кеплеру, его пантеистическая философия всеединства повлияла на Спинозу, вдохновляла Толанда и Шеллинга, а его построения в рамках герметического искусства памяти в духе Р. Луллия были близки Лейбницу, который, познакомившись с его космологией и признавая проницательность Бруно, тем не менее, отметил, что он все же «превысил пределы разумного» (Toland — Leibniz Letters About Bruno's Philosophy. — *Paterson A.M.* The Infinite Worlds of Giordano Bruno. Springfield, 1970, p. 177).

Соч.: Opera latine..., vol. 1—3. Neapoli — Florentiae, 1879—91; Dialoghi italiani: Dialoghi metafisici e dialoghi moral. Firenze, 1958; рус. пер. — Диалоги. М., 1949; О героическом энтузиазме. М., 1953; Изгнание торжествующего зверя. Самара, 1997.

Лит.: *Карсавин Л. П.* Джордано Бруно. Берлин, 1923; *Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках, т. 3. М. — Л., 1933, с. 3—48; *Штекли А.* Джордано Бруно. М., 1964; *Горфункель А. Х.* Джордано Бруно. М., 1965; *Визгин В. П.* Идея множественности миров. М., 1988, с. 137—196; *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб., 1997; Documenti della vita di Giordano Bruno. Firenze, 1933; *Mercati A.* Il sommario del processo di Giordano Bruno. Citta del Vaticano, 1942; *Ciusso L.* Scienza e filosofia in Giordano Bruno. Napoli, 1955; *Michel P. -H.* Cosmologie de Giordano Bruno. P., 1962; *Yates F. A.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. L., 1964; *Crünewald H.* Die Religionsphilosophie des Nikolaus Cusanus und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno. Marburg, 1970; *Ingegno A.* Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno. Firenze, 1978; Giordano Bruno: Ieri e oggi, a cura di Gentile C. Bastogi, 1982.

В. П, Визгин

БРЭДЛИ (Bradley) Фрэнсис Герберт (30 января 1846, Клапем — 18 сентября 1924, Оксфорд) — британский философ, ведущий представитель школы ***абсолютного идеализма***. Преподавал в Оксфордском университете. Свое этическое учение разрабатывал в связи с критикой утилитаристской и кантианской этики. Истоки морали он видел в стремлении людей к гармонии и единству. Цель человеческой жизни, по Брэдли, заключается в «самореализации» в бесконечной и всеохватывающей целостности. Одними из этапов «самореализации» оказываются религия (соединение в вере конечного и бесконечного) и государство. В познании, согласно Брэдли, нам всегда дано нечто универсальное, поэтому простое описание изолированных фактов принципиально невозможно, а анализ как таковой не ведет к истине. Любой факт связан «внутренним», существенным образом (в т. ч. и каузально) со всеми другими фактами. Позиция Брэдли основывается на абсолютизации необходимых отношений и игнорировании тех отношений, которые выступают в качестве «внешних» и не определяют сущностный характер вещей и процессов.

Брэдли критиковал понятия традиционной формальной логики, прежде всего понятия «суждения» и «умозаключения», считая их в общепринятой трактовке бессодержательными, и противопоставлял им иррационалистически истолкованные идеи гегелевской диалектической логики. При этом из диалектики исключались идея развития и закон единства и борьбы противоположностей; диалектическое противоречие было заменено «дополнительностью» противоположных сторон, достигаемой в сознании, которое стремится к максимальной целостности. Брэдли фактически сводит контрадикторные логические отношения к контрарным. Он также явился одним из первых критиков «психологизма» в логике, считая, что вопрос об эмпирическом происхождении понятий не дол-

жен интересовать логику. В метафизике Брэдли самопротиворечивость объекта или свойства рассматривается как показатель нереальности, что придает его идеалистической диалектике негативный характер. Используя ряд сложных аргументов, Брэдли вначале доказывает противоречивость понятий времени, пространства, причинности, энергии, чувственных качеств, личности, которые переводятся им в сферу видимости. Затем он рисует картину «истинной», «неизменной», «непротиворечивой» и «гармоничной» реальности — Абсолюта, в который входят все явления, различающиеся лишь по степени своей относительной целостности. Последней в наибольшей мере обладают явления сознания и образы различных религий, а в наименьшей — материальные объекты и физические процессы. Абсолют — это бесконечный опыт. Он сверхличен и потому его нельзя называть Богом. Подлинная реальность не может быть областью деятельности рационального мышления, которое, по мнению Брэдли, способно лишь к установлению отношений и расчленению целого; реальность постигается в мистическом переживании непосредственного опыта, в котором совпадают объективное и субъективное. Отношения как таковые, по Брэдли, невозможны вне тотальности, субстанциального целого. В нач. 20 в. учение Брэдли и других представителей абсолютного идеализма было подвергнуто критике неореалистами и ранними представителями ***аналитической философии***.

Соч.: Appearance and Reality. L., 1893; The Principles of Logic. L., 1922; Essays on Truth and Reality. Oxf., 1962; Ethical Studies. Oxf., 1962.

Лит.: *Геффдинг Г.* Современные философы. СПб., 1907, с. 58—70; *Квитко Д. Ю.* Очерки современной англо-американской философии. М., 1936, с. 3—53; *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965, гл. 2; *Киссель М. А.* Учение о диалектике в буржуазной философии XX в. Л., 1970, с. 13—23; *Богомолов А. С.* Английская буржуазная философия XX в. М., 1973, гл. 2; *Church R. W.* Bradley's Dialectic. L., 1942; *Wollheim R.* Bradley. Harmondsworth, 1959; *Eliot T. S.* Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley. L.—N.Y., 1964; *Airaksinen T.* The Ontological Criteria of Reality. Turku, 1975; *Manser A., Stock G.* (eds.). The Philosophy of F. H. Bradley. Oxf., 1984.

А. Ф. Грязнов

БРЭЙСУЭЙТ, Брэйтуэйт (Braithwaite) Ричард Бивен (род. 15 января 1900, Банбери, Великобритания) — английский философ. С 1953 — профессор Кембриджского университета. Философские взгляды Брэйсуэйта сформировались под влиянием Дж. Мура, Л. Витгенштейна, Рамсея и Дж. Кейнса. Брэйсуэйт не присоединился ни к одному из главных направлений логического позитивизма, однако считал необходимым использовать в философии науки полученные ими результаты. Он близок к позициям реализма. Брэйсуэйт трактует понятие опыта (лежащее, с его точки зрения, в основе философии науки) не в субъективном, а в объективном, естественном смысле. Он признает дихотомию эмпирического и теоретического, считая, что высказывания наблюдения лежат в фундаменте теории, а гипотезы — в ее вершине. Теоретические понятия, по Брэйсуэйту, не выводятся из наблюдаемых фактов; они получают неявные определения в силу того, что входят в исходные и доказанные предложения соответствующей теории. Предсказательная сила теорий определяется количеством и качеством ее теоретических понятий, и она уменьшается по мере построения явных определений этих понятий (тезис Брэйсуэйта — Рамсея). В своих работах уделял большое внимание возможностям использования теории вероятностей и статистики в философии науки. В 1950-х гг. Брэйсуэйт наряду с Н. Винером, А. Розенблютом, Д. Д. Бигелоу, Э. Нагелем и др. явился одним из пионеров исследования значения и структуры телеологического объяснения. В основе телеологического объяснения, согласно Брэйсуэйту, лежит пластичность поведения соответствующих субъектов, которая проявляется в способности изменять условия окружающей среды и дает возможность достичь цель. При таком подходе, однако, исследованию подвергается скорее телеологическое описание, чем телеологическое объяснение, предполагающее возможность построения успешных предвидений. Автор работ о Дж. Муре, Б. Расселе и др.

Соч.: The Idea of Necessary Connexion.— «Mind», 1927, v. 36, p. 467— 477, 1923, v. 37, p. 62-72; Scientific Explanation. A Study of the Function of Theory, Probability and Law in Science. Cambr., 1953; Theory of Games as a Tool lor the Moral Philosophee. N.Y., 1963; An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief. Folcroft, 1970.

Лит.: *Хилл Т. Н.* Современные теории познания. М., 1965, с. 505—507; Science, Belief and Behaviour. Essays in Honor of R. B. Braithwaite. Cambr., 1980.

В. Н. Садовский

БРЮНСВИК (Brunschvicq) Леон (10 ноября 1869, Париж — 18 января 1944, там же) — французский философ и методолог науки, профессор философии в лицеях Лориена (1891-93), Тура (1895), Руана (1900), профессор в Сорбонне, член Академии моральных и политических наук. Основная задача философии, по Брюнсвику, — дать критический анализ наук, преодолеть разрыв между опытом и постулатами, фактами и теорией. Брюнсвик противостоит, с одной стороны, эмпирическому позитивизму, а с другой — метафизическому рационализму. Философия рассматривается им как интегральное знание, познание познания, осуществляющееся в живой, духовной деятельности. Анализируя модальность суждений, Брюнсвик интерпретирует суждение как акт, конституирующий познание и утверждающий бытие. Тем самым он переводит метафизику в гносеологию, где центральной проблемой является осмысление внутренней, душевной жизни человека (interiorite) как единства теоретического и практического разума, как действенного и истинного идеала науки и морали. В работе «Введение в жизнь духа» (1900) Брюнсвик выдвигает в центр философии понятие духа, трактуя философию как размышление духа о самом себе, а искусство как воплощение духа в произведениях. Душа — критерий и источник всего прекрасного. Гуманность — посредствующее звено между индивидом и духом. Рационализм Брюнсвика имеет явно интеллектуалистский характер, что приводит его к противопоставлению понятия и созерцания и к абсолютизации роли понятия в познании. Эта интеллектуалистская линия отчетливо выражена в его книге «Современный идеализм» (1905) и особенно в работе «Этапы философии математики» (1912), которая посвящена взаимоотношениям философии и математики в их историческом развитии. Для него не приемлемы ни критерий логической, ни критерий эмпирической очевидности. Он называет их идолами, с которыми следует бороться. Подобно Канту, он исходит из мысли о том, что

опыт без разума слеп, разум без опыта пуст, настаивая на взаимосвязи между опытом и разумом. Эта линия критика эмпиристской трактовки опыта продолжена им в книге «Человеческий опыт и причинность» (1922), где противопоставляется опыт эмпиризма опыту рационализма как человеческому опыту. Брюнсвик называет свою философию философией мышления, задача которой — постичь связь между различными мировоззрениями, раскрыть путь духовного развития человечества, найти пути объединения внутреннего (interiorite) и внешнего (exteriorite), которые он видит в солидарности. Тем самым философия духа перерастает у Брюнсвика в философию истории, где вычленяются различные культуры и этапы в прогрессе сознания, свободного движения духа, освобождающего человека от субъективизма и материализма и увеличивающего содержание духовной жизни.

Соч.: La modalité du jugements. P., 1897; Introduction à la vie de l'esprit. P., 1900; L'idéalisme contemporaine. P., 1905; Les etapes de la philosophié mathématique. P., 1912; L'experience humaine et la causalite. P., 1922; Le progres de la conscience dans la philosophie occidental, vols. 1—2, 1927; La raison et la religion. P., 1939.

А. П. Огурцов

БРЯНЦЕВ Андрей Михайлович [1749, Одигитриевская пустынь Вологодской губ. — 26 января (7 февраля) 1821, Москва] — русский философ. Род. в семье причетника, учился в Славяно-греко-латинской академии, Московском университете, где помимо философского курса изучал точные науки, юриспруденцию. В 1787 защитил диссертацию «О критерии истины». С 1795 и до конца жизни — ординарный профессор логики и метафизики Московского университета. В 1791—95 занимал пост университетского цензора, в 1804—06 являлся директором Педагогического института. Статский советник. Из собственно философских произведений Брянцева известность получили «Слово о связи вещей во Вселенной» (1790) и «Слово о всеобщих и главных законах природы» (1799). Перевел «Начальные основания нравственной философии» Г. А. Фергюссона (1804) и (совместно с С. Е. Десницким) «Истолкование английских законов» У. Блэкстона (1780—82). Брянцев не создал собственной оригинальной философской системы и находился под влиянием немецкой мысли: сначала он держался системы Хр. Вольфа, затем перешел на позиции кантианства. Здесь основным источником для него являлись труды кантианца Ф. В. Д. Снелля. В целом философию Брянцева можно охарактеризовать как ***деизм*** с оттенком механицизма. «Мироздание в самой вещи есть неизмеримое тело, механически устроенное, и составлено из неисчислимых частей различной величины и твердости, которые посредством всеобщего закона взаимно сопряжены». Философ придерживался теории множества миров и бесконечного многообразия форм органической жизни, т.е. взглядов для церковного сознания того времени неприемлемых. Вольнодумство Брянцева ограничивалось рамками академических построений и на его университетской карьере не сказалось.

Соч.: Избр. произв. русских мыслителей второй половины 18 в. М., 1952, т. 1, с. 363-386.

Лит.: Биографический словарь Московского университета, ч. 1, 1855.

А. В. Панибратцев

БУАЛО (Boileau), Буало-Депрео, Никола (1 ноября 1636, Париж —13 марта 1711, Париж) — французский поэт, крупнейший теоретик классицизма. Учился на юридическом факультете Парижского университета. В 1677 назначен придворным историографом Людовика XIV. С 1684 — член французской Академии наук. Испытал сильное воздействие рационализма Декарта. Основные положения эстетики классицизма изложены Буало в стихотворном трактате «Поэтическое искусство» (L'art poetique, 1674, рус. пер. 1957). Трактат состоит из четырех частей (или песней). В первой излагаются общие принципы; вторая посвящена лирическим жанрам (идиллия, элегия, ода, сонет, эпиграмма); в третьей анализируются трагедия, эпос и комедия; четвертая затрагивает этические проблемы художественного творчества. Основополагающее правило эстетики Буало — требование следовать разуму. «Смысл» — самое важное в художественном произведении, саму красоту Буало ставил в зависимость от разума: прекрасное — это разумное. Композиция должна быть тщательно продуманной, используемые слова — ясными и точными. Другое важное правило эстетики Буало — требование «подражать природе»; речь идет о человеческой природе, основные проявления которой, выражающиеся в различных характерах, необходимо глубоко изучать. Буало призывал следовать античному искусству, ставя его выше современного. Драматическое произведение, по его мнению, должно отвечать правилу трех единств (действия, места, времени). Подлинный поэт должен выступать в роли наставника мудрости, быть добродетельным, чуждым наживе, зависти, порочным помыслам. Влияние эстетических воззрений Буало испытали сторонники классицизма не только во Франции, но и за ее пределами (напр., И. К. Готшед в Германии, А. Поп в Англии, А. Д. Кантемир, А. П. Сумароков, В. К. Тредиаковский в России).

Соч.: Oeuvres completes. P., 1979.

Лит.: *Lanson G.* Boileau. P., 1892; Mornet D. Nicolas Boileau. P., 1941; *Bray R.* Boileau. L'homme et l'oeuvre. P., 1942; *Clarac P.* Boileau. P., 1967.

А. А. Кротов

БУБЕР (Buber) Мартин (Мордехай) (8 февраля 1878, Вена— 13 июня 1965, Иерусалим) — современный еврейский религиозный философ, создатель «диалогической теологии», близкой к ***диалектической теологии*** и ***экзистенциализму***. Получил образование в Лейпцигском, Венском и Берлинском университетах. В 1922 опубликовал в Берлине книгу «Я и Ты», принесшую ему широкую известность. С 1924 по 1933 Бубер был профессором философии и этики в университете Франкфурта-на-Майне. В 1933 из-за нацистских преследований эмигрировал в Швейцарию, в 1938 — в Палестину. С 1938 по 1951 Бубер заведовал кафедрой социальной философии Еврейского университета в Иерусалиме. В 1960—62 был президентом Израильской академии наук. Его основные работы: «Я и Ты» (1922), «Диалог» (1930), «Вопрос к Единичному» (1936), «Проблема человека» (1943), «Затмение Бога» (1952), «Основы межчеловеческого» (1953), «Происхождение и сущность хасидизма» (1960).

Бубер отстаивал религиозные ценности иудаистской и христианской традиций; он полагал, что универсальные и общие для христианства и иудаизма идеи — открытость к трансценденции, признание за человеком статуса

морального существа, идеи совершенства, блага и спасения — должны способствовать диалогу между двумя религиями и их взаимному обогащению. В философии и теологии Бубер опирался прежде всего на идеи Канта, Кьеркегора, Фейербаха, Ницше, Дильтея, а также на наследие хасидизма — мистического течения в иудаизме. В его творчестве можно выделить основные темы: онтология диалога, учение об интерсубъективной коммуникации, проблема веры и моральности, истолкование хасидизма.

В книге «Я и Ты» Бубер развивает основную идею своего творчества — учение о диалоге. В философии 20 в. тема диалога и коммуникации становится одной из основополагающих и остро осознается проблема двойственного отношения человека к миру: как к безличному объекту и как к таинству, единственному и неповторимому сущему. Эта двойственность характеризуется в учении Бубера об отношении «Я—Ты» и «Я — Оно», в понятиях «интеллекта» и «интуиции» А. Бергсона, «проблемы» и «таинства» Г. Марселя, «массовой» и «экзистенциальной» коммуникации К. Ясперса, в концепции «подлинного» и «неподлинного» существования в экзистенциализме в целом и т. д.

Бубер полагал, что человек, с одной стороны, может относиться к миру и бытию как к совокупности безличных предметов и орудий, которые должны служить его утилитарным целям. Для того, чтобы пользоваться предметом, мы помещаем его в то или иное пространство и время, в те или иные причинно-следственные связи. (Бубер здесь опирается на учение И. Канта о том, что пространство и время являются априорными формами чувственного созерцания, а не принадлежат к природе самих вещей.) Точно так же человек может относиться к другим людям и даже к Богу. В этом случае, полагал Бубер, мы подчиняемся установке Я — Оно и используем соответствующий ей язык. Но существует и иное отношение, которое он называет личностным, или диалогическим. Можно обращаться к предметам, людям, Богу как к Ты, как обращаются к личности, собеседнику, другу. Объект фактически перестает быть таковым и становится тоже субъектом — равноправным партнером и собеседником в диалоге. Когда Я и Ты вступают в онтологический диалог, мир предстает совершенно отличным от мира Оно и несоизмеримым с ним. Как каждая субстанция становится объектом, предметом, вещью в отношении Я — Оно, так же, считал Бубер, она может стать партнером, собеседником, другом в отношении Я —Ты. Сущность отношения Я — Ты — это любовь, т.е. целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к собеседнику. В отношении Я и Ты нет мистического единения, каждый остается собой. Именуя кого-то или что-то, мы как бы отделяем его от себя, обращаемся с просьбой ответить нам. Ты существует «для меня», но вместе с тем не становится мною; точно так же и Я существую «для него», но не становлюсь им.

Любое отношение Я — Ты, по Буберу, возможно лишь потому, что существует Бог как Вечное Ты. Бог именно «вечно Ты» в отличие от временных и эфемерных встреч Я —Ты в мире. Через значение, возникающее в земных встречах Я—Ты, человек находит вседержащую основу значения. Бог — это высший собеседник в диалоге и реализации того лучшего, что заложено во всяком отношении Я — Ты. Вечное Ты может обнаружить себя даже в самых простых и обыденных вещах. Вечным Ты Бубер именует Того, Кто, даруя откровение и спасение, вступает в непосредственное общение с людьми и тем самым делает для них возможным общение с Ним. Именно в этом общении, в диалоге, выявляется жизненность и Самого Бога. Но Вечное Ты — лишь одна сторона бытия Бога. Он вместе с тем и абсолютно трансцендентен по отношению ко всему человеческому: это «Бог в себе», «Беспредельное», «Непознаваемое», «Небытие мира». Утверждение изначального противоречия в Боге и противоречивости религиозной ситуации человека характерно для протестантской диалектической теологии (К. Барт, Э. Бруннер, Р. Бультман и др.), которая возникла как попытка преодолеть кризис либерального протестантизма 19 в., растворявшего религию в стихии безрелигиозной цивилизации, откровение — в истории, веру — в психологии. За всем этим стоял глубокий духовный кризис 20 в., который Бубер в свою очередь объяснял тем, что человек целиком погружен в отношение Я — Оно и забыл о Ты. Отношение Я — Оно Бубер полностью не отвергал: оно необходимо, чтобы нормально ориентироваться в физическом мире. Но, будучи единственным, это отношение ущербно и уродливо, поскольку человек здесь отчужден от Бога, от мира, от других людей и от самого себя. Отчуждение проявляется прежде всего в ощущении человеком абсурдности и расколотости собственного существования. Источник отчуждения — отпадение от Бога. Утратив возможность общаться с Богом, человек начинает поклоняться «идолам», в качестве которых могут выступать власть, нация, деньги, секс, достижения науки, социальные проекты и т. д. Даже Бог при этом становится богом, т.е. «маленьким идолом». Духовный кризис современности Бубер описывал метафорой «затмение Бога». Этот образ он предлагал использовать вместо распространенного в западной литературе 19 и 20 вв. образа «смерти Бога». Человек перестает слышать Бога, а Бог человека, поскольку последний напичкан всевозможными клише — философскими, политическими, научными, житейскими. Сейчас мы живем в обезбоженном мире. Но «затмение Бога» — необходимый диалектический момент в развитии религиозности. Такие «затмения» в истории человечества уже случались не раз. Напр., возникновению новой религии предшествует «затмение Бога». После «затмения» религиозный мир озаряется новым светом и Бог с человеком вновь вступают в диалог.

Бубер считал, что Бог познается только через мир, а не помимо мира. Встреча человека с Вечным Ты происходит не в моменты экстаза, а в процессе установления аутентичных отношений с миром. Эти отношения в совокупности образуют три сферы: «физическую» (Космос), олицетворяющую связь человека с природой; «психическую» (Эрос), олицетворяющую взаимосвязь человека с другими людьми; и «ноэтическую» (Логос), свидетельствующую о связи человека с духовными и культурными субстанциями. Одна из ключевых тем творчества Бубера — проблема межличностной коммуникации. Партнер в диалоге здесь предстает как Другой. Другой — то, что не есть Я, иное по отношению ко мне, и в то же время подобное мне, равный мне субъект, обладающий свойствами личности. Суть отношения Я—Ты между человеком и человеком есть ощущение непреодолимой потребности в Другом, волевая и моральная концентрация чьего-либо бытия на Другом, и он постигается как отвечающий на эту преданность и заботу. Диалог двух людей есть для Бубера радикальный опыт инаковости Другого, признание этого

Другого «своим иным», узнавание его. Другой из чуждого, «постороннего», «не-Я», становится Ты.
Межличностное общение предполагает выход в социум. В своих социальных воззрениях Бубер в значительной степени опирался на хасидизм, истолкованием которого занимался на протяжении всей жизни. Согласно хасидизму, все в божественном творении в мире, одушевленное и неодушевленное, взаимно соотносится посредством всеобщей связи со священным, с Богом. Следовательно, весь круг человеческого бытия имеет потенциал для искупительной деятельности, но особенно важно в этом отношении, с точки зрения Бубера, общение человека с другими людьми: человеческая личность имеет абсолютную ценность, поскольку в каждом человеке тлеет искра божественного огня, божественная благодать. Каждый человек отвечает перед Богом за другого человека, за своего ближнего. В совместной жизни хасидской общины Бубер увидел образец общности людей. Эта общность реально проявлялась, по его мнению, как беседа между Я и Ты. Аутентичный социализм представлялся ему динамическим процессом становления общности людей, основанной на органических связях между индивидом и глубинными уровнями человеческого существования.
К учению Бубера о диалоге близки концепции иудаистского теолога Ф. Розенцвейга и протестантского теолога О. Розенштока-Хюси, в которых место трансцендентального субъекта также занимает Бог.

Соч.: Werke, Bd. 1-3. Münch., 1962-64; Ich und Du. Köln, 1966; Das Problem des Menschen. Hdib., 1948; A Believing Humanism: My Testament, 1902—65. N.Y., 1967; в рус. пер.: Два образа веры. М., 1995; Хасидские предания. М., 1997.

Лит.: The Philosophy of Martin Buber. — «La Salle», 1967, № 111; *Friedman M.* Martin Buber's life and work. Detroit, 1978.

Т. П. Лифинцева

БУГАЕВ Николай Васильевич [14 (26) сентября 1837, Душет Тифлисской губ. — 29 мая (12 июня) 1903, Москва] — русский математик и философ. Отец Андрея Белого. Окончил физико-математический факультет Московского университета (1859). Доктор физико-математических наук (1886); экстраординарный (1867) и ординарный (1869) профессор Московского университета. .Член-корреспондент императорской Академии наук (1897). Один из основателей Московского математического общества, с 1891 — его президент. Член Московского психологического общества и член редколлегии журн. «Вопросы философии и психологии»; основатель Московской философско-математической школы.
Математические интересы Бугаева лежали в области теории чисел и разрывных функций. На их основе он создал оригинальное учение — ***аритмологию***. В центре внимания Бугаева было противопоставление аритмологии — теории разрывности как мировоззренческого принципа и аналитического миросозерцания, связанного с непрерывностью. В аритмологии он пытается найти универсальные понятия и законы, действующие во всех областях знания. В сфере собственно философии аритмология преломляется в монадологию. В учение Лейбница о монадах Бугаев вносит оригинальные положения: монады разных порядков и сложные монады. Порядок монады вносит разрывы в Лейбницев непрерывный процесс внутримонадных изменений, а двойные (диады), тройные (триады) и т. д. монады аритмологически: варьируют тип соединения монад. В отличие от Лейбницевых взаимонепроницаемых монад, у Бугаева монады вступают во взаимные отношения, которые могут быть только отношениями любви. Бугаев рисует оптимистическую картину совершенствования монад, конечная цель которого, с одной стороны, поднять психическое содержание монады до психического содержания целого мира, а с другой — целый мир сделать монадою. Иерархия монад завершается Безусловным.

Соч.: О свободе воли. М., 1889; Основные начала эволюционной монадологии. — «Вопросы философии и психологик», 1893, № 17; Математика и научно-философское миросозерцание. — Там же, 1898, № 45.

Лит.: *Некрасов П. Л.* Московская философско-математическая школа и ее основатели. М., 1904; *Алексеев В. Г.* Н. В. Бугаев и проблемы идеализма Московской математической школы. Юрьев, 1905; *Лопатин Л. М.* Философское мировоззрение Н. В. Бугаева. — *Он же.* Философские характеристики и речи. М., 1995.

С. М. Половинкин

БУДДИЗМ — древнейшая мировая религия, восходящая к учению индийского аскета Шакьямуни, прозванного Буддой («просветленный», «пробужденный»). Сами буддисты ведут летосчисление своей религии от кончины Будды, однако среди них нет полного согласия относительно датировки времени его жизни (согласно традиции школы ***тхеравада***, Будда жил с 624 по 544 до н. э.; по научной версии, принимающей во внимание греческие свидетельства о дате коронации Ашоки, с 566 по 486 до н. э.; согласно новейшим исследованиям Г. Бехерта — с 480 по 400 до н. э.; некоторые направления буддизма придерживаются даты 488—368 до н. э.). В настоящее время буддизм является преобладающей религией на Цейлоне, в Бирме, Таиланде, а также в Монголии, Вьетнаме, Камбодже и Тибете. Сохраняет существенное влияние в Китае, Корее, Японии. В России буддизм традиционно исповедуют буряты, калмыки и тувинцы.
РАСПРОСТРАНЕНИЕ. Индия 6—5 вв. до н. э., времени зарождения и утверждения буддизма, джайнизма и других «диссидентских» (по отношению к господствующей ведийской идеологии) течений, представляет собой классическую картину процессов «осевого времени», когда, по мнению К. Ясперса, появляется современный тип человека (разрушение родоплеменного строя и развитие социальной стратификации, возникновение городов и государств, объединяющих разные территории, населенные разными народами, развитие регулятивно-авторитарных функций государственной власти). Буддизм возник как одна из сект, отрицавшая действенность брахманского ритуала. Как и многие другие учителя и проповедники того времени, Будда основывал свое учение исключительно на личном опыте прозрения истины. Согласно преданию, открыв ***Дхарму*** («учение», «закон», «истина») в акте прозрения (бодхи), Будда решил донести ее до всех людей без исключения. Это его побуждение и содержало тот миссионерский заряд, который способствовал распространению буддизма по Индии и за ее пределами.
После смерти Ашоки и воцарения династии Шунгов, покровительствовавшей брахманизму, буддизм становится доминирующей религией на Шри Ланке, где во 2 в. до н. э. царь Дуттхагамани использует его в том же качестве

государственной идеологии. В течение трех последующих веков буддизм превращается во влиятельную религиозную силу на всей территории Индии, а с воцарением династии Сатавахана проникает в Центральную Азию. Благодаря буддизму складывается единое цивилизованное пространство, объединяющее разные народы и территория общими культурными и религиозными парадигмами. Буддийские тексты и проповедники свободно циркулируют по всему этому пространству, а вместе с ними достижения Индии в области медицины, фармакологам, физиологии, архитектуры, ваяния, живописи, грамматики и т. д. Со 2 по 9 в. буддизм процветает на Шри Ланке, в Центральной Азии, его влияние постепенно утверждается в Юго-Восточной и Южной Азии, Китае, откуда он проникает в Японию, Корею, Тибет. Буддийские монастыри становятся центрами просвещения, учености и искусства. В Южной Индии поддержку буддизму оказывает династия Сатава-ханов (2 — 3 вв.). В Центральной Индии при династии Гуптов (4—6 вв.), несмотря на симпатию гуптских царей к индуизму, буддийские монастыри продолжают свою деятельность. Хотя с 8 в. на большей части территории Индии буддизм начинает приходить в упадок, его влияние продолжает сохраняться на севере и востоке. С середины 8 в. в Бихаре и Бенгалии к власти пришла династия Палов, представители которой были буддистами. Как всеазиатская религия буддизм достигает своего пика именно к 9 в., когда под его влиянием находится значительная часть Азии и прилегающих к ней островов. Однако после 9 в. в Индии начинают происходить процессы, которые способствуют упадку и в конечном счете вытеснению буддизма из этой страны в 12 в.

СЕКТЫ, ШКОЛЫ, НАПРАВЛЕНИЯ. Поначалу последователи Будды вместе со своим учителем вели образ жизни бродячих отшельников, останавливаясь на период сезона дождей во временных пристанищах — вихарах. С течением времени буддийское сообщество становится более упорядоченным, превращаясь в некое подобие организации со своими правилами приема и исключения, регламентацией поведения монахов на все случаи жизни. Все эти правила после смерти Будды объединяются в свод, который называется «Корзина Дисциплины», или Виная-питака. Все, что Будда говорил по поводу учения, объединяется в другом своде — Сутта-питаке, или «Корзине бесед». Буддизм, подобно большинству сект того времени, развивавшихся в Северо-Восточной Индии, включал в себя: харизматического лидера, проповедуемое им учение и единомышленников, состоявших как из сообщества монахов (сангхи), отказавшихся от мирской жизни, так и из группы мирских приверженцев. Этот образец стал основанием буддийской священной формулы (своеобразного «символа веры») триратна («трех драгоценностей»): Будды (учителя), дхармы (учения) и сангхи (общины).

В раннебуддийской общине были сторонники как большей элитарности, так и большей популярности, что в 4 в. до н. э. привело к ее расколу на тхераваду (сторонников более жестких порядков в сангхе, отделяющих ее членов от обычных людей) и ***махасангхику*** — сторонников большой общины, выступавших за большую открытость сангхи и доступ в нее мирян. С появлением империи Маурьев, особенно в эпоху правления Ашоки, буддизм, благодаря своей веротерпимости и недогматичности, оказывается наиболее подходящим для создания идеологии, объединяющей народы, исповедующие разные верования. Ашока делал главное ударение на важности буддийской морали для мирян. Этот период отмечен дальнейшими расколами и появлением множества сект и школ. Секты объединяют людей для совместной религиозной жизни, их деятельность локализована; в школах происходила теоретическая разработка доктрины, их деятельность распространялась на огромные территории. По свидетельству тибетского историка Будона, их было 18, однако ученые насчитывают около 25 школ. Усилиями буддийских схоластов к основному ядру буддийской литературы добавляется Корзина абхидхаммы — Абхидхамма-питака (пали, санскр. Абхидхарма-питака), содержащая систематизацию учения Будды. Так создается первый буддийский канон Типитака, называемый также палийским (см. ***Трипитака***).

В начале нашей эры появляется цикл текстов, названный ***праджняпарамиты сутры***, знаменующий становление совершенно нового направления буддизма, сторонники которого предлагают верующим «широкий путь» спасения, или махаяну, в противоположность 18 школам буддизма, путь которых к спасению казался им слишком «узким» (поэтому прежнее направление они стали называть хинаяной). Махаяна также разделилась на множество школ. За противопоставлением хинаяны и махаяны лежало вполне реальное различие в трактовке методов освобождения. Если с т. зр. первого направления освобождение, ***нирвана***, доступно только членам буддийской общины, т.е. монахам (бхиккху), и реализуется только в результате их собственных усилий, то второе направление утверждает возможность спасения для всех, а также помощи человеку со стороны более продвинутых в духовном отношении существ (будд и ***бодхисаттв*** — тех, кто ради этой цели откладывает свой уход в нирвану). В целом махаяна гораздо в большей степени, чем хинаяна, приспосабливается к привычным стереотипам религии. Она становится религией для масс, стремящейся охватить своим влиянием как можно больше людей, в ней также складывается своя система метафизики и культовой практики.

С середины 8 в. начинается эпоха утверждения в Индии направления буддизма, называемого ***ваджраяной***, буддийским тантризмом, эзотерическим буддизмом и др. Ваджра (букв. громовик, или алмаз) является символом твердости, несокрушимости и олицетворяет собой вечное, врожденное всем существам состояние Будды. Постепенному обучению и накоплению заслуг, характерному для махаяны, противопоставляется мгновенная (подобно молнии) реализация природы Будды еще в течение этой жизни. Ваджраяна выступает против монастырского истэблишмента, ратуя за соединение махаяны с тантристской практикой, известной в Индии с древнейших времен (см. ***Тантризм***). К 9 в. она заполняет почти весь буддийский мир, но приживается гл. обр. в Тибете, где просуществовала до 11 в. В ней был создан свой канон на тибетском языке, называемый Ганджур, который дополняется собранием комментаторской литературы — Данджур, а также свой пантеон и иконография.

УЧЕНИЯ. Особенность буддизма как религиозного учения состоит в том, что оно не сформулировано в едином и универсальном виде. Дхарма — это всегда послание конкретному человеку в конкретной ситуации. Эта изначальная нацеленность на адресата, слушателя, реципиента и сделала буддизм тем, что он есть — религией, принимаю-

щей, в зависимости от того, в какую среду он попадает, самые разнообразные формы. Китайский буддизм говорит с китайцами на языке китайской культуры и китайской системы ценностей. Японский буддизм синтезирует буддийские идеи и японскую культуру и т. п. И в этой способности «мимикрировать» и гармонично вписываться в окружающий культурный ландшафт буддизм вряд ли знает себе равных среди других мировых религий. За это буддизм часто критиковали, упрекая его в слишком большой гибкости, граничащей с беспринципностью, в склонности к компромиссам и даже в некой двуличности — одно говорится для избранных, другое — для толпы. Однако исторически такая приспосабливаемость позволила буддизму ассимилировать огромное количество местных верований, культов, народных обрядов, культур, идеологий, литератур и художественных традиций на всем географическом пространстве, находившемся под его влиянием на протяжении многих веков.

Во всех формах буддизма всегда сохранялось некое ядро учений, институтов и практик, создание которых приписывалось Будде Шакьямуни. В разных школах этому ядру придавалось разное значение, но тем не менее именно оно и сохранилось в исторической памяти буддистов как принадлежащее «самому Будде».

Стержень проповеди Будды составило учение о срединном пути (между крайностями гедонизма и самоумерщвления), ***четырех благородных истинах*** (о страдании, причине страдания, возможности устранения причины страдания и ***восьмеричном пути***), взаимозависимом возникновении всех элементов существования (***пратитья-самутпада***). Идя вразрез с традиционной индийской мыслью, Будда утверждал несуществование души как метафизической субстанции, но признавал существование «я» как субъекта действия в практическом и моральном смысле. Человеческое существо есть лишь сочетание пяти агрегатов — ***скандх***, ни один из которых не является «я», психо-физических элементов (***дхарм***). Личность постоянно находится в процессе изменения, не имея в своей основе никакой постоянной сущности — души (атта, ***атман***).

Буддизм, как и другие религии, обещает избавление от самых мучительных сторон человеческого существования (***духкха***) — страданий, невзгод, страстей, страха смерти, причину' которых видит в том, что действия самого человека содержат в себе потенцию морального воздаяния (***кармы***), которая проявляется как в этой жизни, так и в новых воплощениях (***сансара***). Высшая религиозная цель адепта буддизма — прекращение бесконечного потока существований — ассоциируется с успокоением, затуханием (***нирвана***) «волнения» дхарм.

Буддизм отличается от других мировых религий своим пониманием статуса человека по отношению к богам. Из всех существ только человеку приписывается способность «встать на путь», иными словами, последовательно искоренить в себе то, что поддерживает процесс перерождения — страсти, неправедные мысли и т. п., и достичь нирваны. Только среди людей могут появиться высшие духовные существа — будды, люди, достигшие просветления и нирваны и проповедующие Дхарму, а также бодхисаттвы — те, кто откладывает свой окончательный уход, чтобы помочь другим созданиям. Не отрицая существования богов и других сверхъестественных существ (демонов, духов предков, существ ада, богов в виде животных, птиц и т. п.), буддизм не отводит им никакой важной роли в религиозной жизни. Не запрещая поклонения им, он тем не менее считает его пустой тратой времени.

КОСМОЛОГИЯ. В отличие от других мировых религий буддизм увеличивает количество мироздаиий до бесконечности. По образному сравнению из буддийских текстов, их больше, чем капель в океане или песчинок в реке Ганг. Каждый из миров возникает, развивается и разрушается в течение одной махакальпы (миллиарды лет), разделенной на четыре кальпы. Однако только та кальпа является счастливой, в которой появляется будда. Общее количество будд и бодхисаттв тоже неисчислимо, но не следует думать, что они занимают в буддизме то же место, что боги или единый Бог в других религиях. Будды не могут ни создавать мир, ни управлять стихиями, и, как правило, не наделены силой карать или миловать. Буддизм — и в этом еще одно его отличие — не признает провидения и подчеркивает, что судьба человека зависит только от его собственных усилий, поэтому его иногда называют «религией самоспасения».

Лит.: *Щербатской Ф. И.* Избр. труды по буддизму. М., 1988; *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991; Буддизм. Словарь. М., 1992; Буддийский взгляд на мир, ред.-сост. Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб., 1994; *Conze E.* Buddhism. Its Essence and Development. L., 1951; *Idem.* Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy. Ann Arbor, 1970; *Bareau A.* Les sects bouddhiques du petit vehicule. Saigon, 1955; *Dasgupta S. B.* Introduction to Tântric Buddhism. Calcutta, 1958; *Dutt N.* Buddhist Sects in India. Calcutta, 1970; *Idem.* Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools. New Delhi, 1980; *Guenther H. V.* Buddhist Philosophy in the Theory and Practice. L., 1972; *Wayman A.* The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism. N.Y., 1973; ***Hajime Nakamura.*** Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes. Tokyo, 1980; *Tucci G.* The Religions of Tibet, transl. by G. Sammuel. Berkley, 1980; *Warder A. K.* Indian Buddhism. Delhi, 1980; *Banerji S.C.* A Brief History of Tantra Literature. Calcutta, 1988; *Petzold B.* The Classification of Buddhism. Bukkuō Kyōhan. Wiesbaden, 1995.

В. Г. Лысенко

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — система рационально обоснованных взглядов на мир, человека и познание, сложившаяся в рамках разных направлений и школ буддизма. Ведущую роль в развитии буддийской философии сыграли две хинаянские школы — ***вайбхашика*** и ***саутрантика*** и две школы махаяны — ***мадхьямика*** и ***йогачара.***

УЧЕНИЕ О МИРЕ И ЧЕЛОВЕКЕ. Философская сущность проповедей основателя буддизма заключалась в утверждении зависимости мира от человека, а также динамичного и изменчивого (анитья) характера всего существующего, в т. ч. и человека. Будда считал, что человек состоит не из тела и неизменной души (***анатма-вада***), как в брахманизме, а из пяти групп (***скандх***) элементов — ***дхарм***, формирующих явления телесного и психического. Тем не менее всеобщая изменчивость не означает хаос, поскольку подчинена закону взаимозависимого возникновения дхарм (***пратитья-самутпада***). Такова картина мира, из которой Будда выводит свои ***четыре благородные истины***: всеобщая изменчивость вызывает страдания всего живого (первая истина); у страдания есть своя причина — желание (вторая истина); эту причину можно устранить (третья истина); существует ***восьмеричный путь*** к устранению страдания (четвертая истина).

После смерти Будды стараниями его последователей был создан буддийский канон ***Трипитака*** (пали Типитака), древнейшая версия которого сохранилась в школе ***тхеравада*** (учение старейших). С т. зр. тхеравады все, что мы наблюдаем, и мы сами — это поток мгновенно вспыхивающих элементов существования — дхарм, которые сменяют друг друга настолько быстро, что нам кажется, будто мы и вещи вокруг нас неизменны. В тхераваде культивируется идеал ***архата*** — совершенного святого, искоренившего в себе все слабости человеческой натуры, подчеркивается значение практики медитации, поэтому большую роль в ней играют классификации типов личности и методов медитации, соответствующих каждому типу.

Философские идеи школ вайбхашика и саутрантика отражены в ***«Абхидхармакоше»***, тексте, созданном в 4 в. н. э. буддийским философом ***Васубандху***, который впоследствии перешел в махаяну. Основная идея вайбхашики состоит в том, что все дхармы — прошлого, настоящего и будущего — существуют, но в разных формах (дхармы настоящего — проявлены, дхармы прошлого и будущего — непроявлены). Поэтому дхармы в действительности не возникают и не исчезают, а лишь переходят с одной ступеньки существования на другую. Все они делятся на составленные, постоянно пребывающие в «волнении» и заполняющие собой наблюдаемый мир, и несоставленные, «успокоенные» (прежде всего ***нирвана***). ***Сансара*** (эмпирическое существование) и нирвана (освобождение от перерождений) взаимно исключают друг друга: пока дхармы находятся в «волнении», нирвана не наступит, и, напротив, когда их «волнение» прекращается, мир сансары просто исчезнет. Если сансара — это состояние всего мира, то нирвана — состояние только человека. И единственный путь к нему — искоренение в себе ложного мнения о «самости», неизменном «я», которое переходит при перерождении из тела в тело. Буддист должен смотреть на себя и на окружающий мир не как на «я» и мир, или, на философском языке, субъект и объект, а как на безличный поток элементов. Представители школы саутрантика полагали, что существуют только дхармы настоящего, дхармы прошлого и будущего нереальны. Нирвана — это не какое-то особое состояние, а простое отсутствие сансары.

Философия махаяны, связанная с именами ***Нагарджуны***, Васубандху, ***Чандракирти***, Шантаракшиты и др., продолжает развивать буддийские учения о нирване и сансаре. Если в предшествующих школах, которые махаянисты объединили понятием хинаяна — «узкий путь», главным является противопоставление этих понятий, то здесь они практически отождествляются. Раз каждое существо способно к духовному совершенствованию, значит, в каждом есть «природа Будды» и ее необходимо обнаружить. Т. о., нирвана, понимаемая как реализация «природы Будды», подспудно содержится в сансаре. Махаяна идет дальше хинаяны и в вопросе об отсутствии души, или самости, у всего существующего. Мир и все в нем содержащееся, в т. ч. и дхармы, лишены собственной опоры, зависят друг от друга, а значит, относительны, пусты (шунья). Поэтому страдание объясняется отсутствием у этого мира смысла и ценности, нирвана же связывается с постижением его подлинной основы — пустоты (***шуньята***) и с пониманием того, что любое учение о нем неистинно. Махаянские философы подчеркивают, что все понятия относительны, включая самое относительность, поэтому на высших ступенях медитации следует отказаться от понятий вообще и постигать мир чисто интуитивно.

В ***ваджраяне*** вырабатывается принципиально новое отношение к человеку — субъекту просветления. Если в других направлениях буддизма тело человека оценивалось в основном негативно, т. к. считалось символом страстей, удерживающих человека в сансаре, то ***тантризм*** ставит тело в центр своей религиозной практики, видя в нем потенциальный носитель высшей духовности. Осуществление ваджры в человеческом теле есть реальное соединение абсолютного (нирваны) и относительного (сансары). В ходе специального ритуала раскрывается присутствие природы Будды в человеке. Исполняя ритуальные жесты (мудры), адепт реализует в собственном теле природу Будды; произнося священные заклинания (мантры), он реализует природу Будды в речи; а созерцая божество, изображенное на мандале (священной диаграмме или схеме вселенной), реализует природу Будды в собственном уме и как бы становится Буддой «во плоти». Т. о., ритуал преобразует человеческую личность в Будду и все человеческое становится священным.

В. Г. Лысенко

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА. Учение о познании (прамана-вада), включающее логику, начинает разрабатываться в буддизме сравнительно поздно, в 6—7 вв., усилиями выдающихся индийских мыслителей ***Дигнаги*** и ***Дхармакирти***. До них в раннем буддизме знание рассматривалось не как результат познавательной деятельности, а как средство достижения освобождения от страданий. Это не рациональное знание, а мистическая просветленность (праджня), напоминающая просветленность (бодхи) Будды. Впоследствии в школах буддизма образовался большой фонд эпистемологических идей и концепций, выдвинутых Нагарджуной, ***Асангой*** и его братом Васубандху, однако систематизированных теорий познания и логики не существовало. Значительный вклад в развитие буддийской эпистемологии и логики был внесен также Дхармоттарой (9 в.).

Теорию познания упомянутые мыслители базировали на принятом ранее в брахманских школах онтологическом разделении двух областей реальности: низшей (самврити-сат), и высшей (парамартха-сат), рассматривая их как две независимые области познания, каждой из которых соответствует своя истина: низшая (самврити-сатья) и высшая (парамартха-сатья). Для буддистов высшая истина — дхарма (во всех придаваемых ей в то время смыслах — онтологическом, психологическом, этическом), ведущая к высшей реальности — потоку дхарм, успокаивающемуся в нирване; она постигается с помощью практики йоги, сосредоточением, изменяющим состояния сознания. Низшая истина есть результат познания эмпирического мира в ходе специальных познавательных процедур, называемых также инструментами достоверного знания, чувственного восприятия и выведения, толкуемого буддистами и как логическая операция, и как мышление вообще. Следствием такого представления о процессе познания мира стало развитие в рамках буддийской эпистемологии логики, которая никогда не имела статуса самостоятельной и чисто формальной дисциплины, как европейская.

Познавательную ситуацию буддисты описывали двояким образом: в терминах высшей реальности и в терминах эм-

пирической реальности. В первом случае они говорили, что в момент чувственного познания имеет место вспышка некоего комплекса дхарм, включающего цепочку элементов, конструирующих объект, и цепочку дхарм, конструирующих субъект. Две эти цепочки связаны законом взаимозависимого возникновения, поэтому одни из них вспыхивают вместе с другими: напр., дхарма цвета, дхарма органа зрения и дхарма чистого сознания, вспыхивая вместе, создают, то, что называется ощущением цвета. Дхарма сознания всегда поддерживается объектом и воспринимающей способностью.

Превращение ощущения в чувственное знание (в суждение восприятия) в школах буддизма описывалось по-разному. Йогачары (к которым принадлежали Дигнага и Дхармакирти) считали, что чувственное знание является результатом внешней проекции идей сознания, а именно той его разновидности, которая составляет основу личности (***алаявиджняна***). Саутрантики полагали, что имеет место обратно направленный процесс: не идеи сознания проецируются вовне, а внешняя реальность порождает в сознании идеи-копии вещей. Вайбхашики доказывали, что чувственное знание выражается не в идеях объектов, составляющих содержание сознания, а содержания сознания в момент чувственного восприятия составляют непосредственно чувственные качества самих воспринимаемых объектов.

Примыкающая к концепции восприятия концепция вывода содержит эпистемологическую и логическую составляющие, потому что, с одной стороны, дает философское объяснение интеллектуальных процессов, имеющих место во время получения выводного знания, с другой стороны, вооружает средствами формально-логического анализа рассуждений, применяемыми не только в процессе познания, но и в религиозно-философской полемике. Помимо названной концепции вывода, логическая часть буддийской эпистемологии содержит в неявной форме теорию суждений, классификацию логических ошибок (***доша***), включающую и полемические ошибки, теорию значений языковых выражений (***апоха-вада***) и теорию аргументации и полемики (вада-ньяя, тарка-ньяя).

Говоря о выводе как мышлении вообще, буддисты отмечали, что полученное с его помощью знание не имеет никакого отношения к реальности; все, что сообщается нам мышлением о феноменальном мире, иллюзорно, «сконструировано» по особым законам разума. Главным известным свойством интеллектуальных конструкций является, по мнению Дхармакирти, их способность быть выраженными в слове. Выводное знание понималось как результат интеллектуальной обработки информации, полученной в восприятии: оно следует за восприятием логического признака объекта и обоснованием неразрывной связи между объектом и его логическим признаком.

Ядром буддийского учения о выводе были три концепции. Первая — о делении вывода на «для себя» и «для другого» в зависимости от его назначения и структуры (вывод «для себя» — это средство познания объекта по его знаку, он содержит два высказывания и похож на энтимему в западной логике: «На горе огонь, так как там дым»; вывод «для других» — это средство аргументации, он состоит из трех высказываний: «На горе огонь, так как там дым, как в очаге»). Второй была концепция трехаспектности среднего термина, в соответствии с которой средний термин вывода должен был быть распределен в меньшей посылке; всегда должен присутствовать там, где есть больший и меньший термины; отсутствовать там, где названные термины отсутствуют. Третьей была классификация выводов в зависимости от разновидностей среднего термина на «основанные на причинно-следственной связи», «основанные на тождестве» и «отрицательные выводы», для которых буддисты насчитывали 11 модусов.

Чрезвычайный интерес представляет разрабатывавшаяся буддистами теория значений (апоха-вада), обосновывающая чисто относительное или отрицательное значение всех имен и высказываний. Интересна она потому, что в ней решается проблема представления в языке содержания мышления о мире вещей, которая в западной логике получила удовлетворительное разрешение только в 19 в. В апоха-ваде утверждается, что слова ничего не говорят нам о реальности (дхармах) и несут информацию о физическом мире определенным образом: они, во-первых, фиксируют установленное посредством мышления некое положение дел в мире чувственных вещей, которое постоянно меняется. Поэтому слова обозначают вещи и ситуации только относительно. Во-вторых, когда мы называем вещь или утверждаем нечто о вещи в высказывании, то одновременно мы отрицаем все, названной вещью не являющееся (т. е. говоря А, мы отрицаем ¬ А), и то, что данной вещи не присуще (говоря «S есть Р», мы в то же время отрицаем, что «S есть ¬ Р».

Лит.: *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М.. 1990; *Лысенко В. Г.* Ранняя буддийская философия. — В кн.: Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия дхайнизма. М., 1994; Дхармакирти. Краткий учебник логики с комментарием Дхармоттары. — В кн.: *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. 1—2. СПб., 1995; *Шохин В. К.* Первые философы Индии. М., 1997; *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L., 1960; *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic, v. 1-2. N.Y., 1962; *Ci R.* Buddhist Formal Logic, v. 1. L., 1969; *Singh J.* An Introduction to Madhyamaka Philosophy. Delhi etc., 1976.

Н. А. Канаева

БУДДХАГХОСА, Буддхагхоша (пали Buddhaghosa) (ок. 5 в.) — буддийский философ, главный систематизатор комментаторской литературы школы махавихара в традиции ***тхеравады***. Выходец из брахманского рода Магадхи (Индия), Буддхагхоса перешел в буддизм и на долгое время обосновался на Цейлоне (Анурадхапура), покинув его после иноземного вторжения. По некоторым данным, умер в Мьянме. Его главный труд «Висуддхимагга» («Путь очищения») создан на пали и считается до сих пор классическим путеводителем по теории и практике тхеравады. Перевел на пали и откомментировал основные тексты Сутта-питаки и Виная-питаки (см. ***Трипитака***).

Основной заслугой Буддхагхосы является создание всеохватывающей системы духовного самосовершенствования, учитывающей разные психологические, моральные и духовные качества индивидов. Классифицировал типы личности по их способности к усвоению буддийских истин (интеллектуальный, чувственный, холерический и обывательский), определив для каждого соответствующие объекты и методы медитации. Подчеркивал превосходство «активных» методов медитации, объединенных категорией «випассана» и связанных с «прозрением» буддийских истин, перед классической системой дхьяны (пали джхана), связанной с постепенным «погашением» сознания. Труды

Буддхагхосы комментировали Буддхадатта, Дхаммапала, Упасена и Маханама.

Соч.: Visuddhimagga. L., 1920—21; англ. пер.: The Path of Purity, by Pe Maung Tin. L., 1922-23.

В. Г. Лысенко

БУДДХИ (санскр. buddhi — пробуждение) — в космологии ***санкхьи*** первый эманат Пракрита (он же Махат — «Великий») и высшее гунное (см. ***Гуны***) ментальное начало, соответствующее приблизительно способности суждения. В «Санкья-карике» и у ее комментаторов буддхи определяется как «решение» (адхьявасайя), которое можно понимать и как познавательное определение (типа: «Это — горшок», «Это — ткань»), и как практическое (типа: «Я предназначен для того», «Я должен сделать это»), а также как субстрат 8 диспозиций сознания: добродетель, знание, бесстрастие и сверхспособности с их противоположностями — недобродетелью, незнанием, пристрастием и бессилием (ст. 23). Буддхи возглавляет иерархию всех ***индрий*** и ментальных начал (ст. 36). По ***Вачаспати Мишре***, подобно тому как надзиратели деревни передают собранный налог далее по инстанциям, индрий передают свое отражение объектов манасу, тот — аханкаре, а тот — буддхи. Но функции буддхи этим не ограничиваются: как начало, наиболее приближенное к Пуруше (как министр — к царю), буддхи осуществляет реально все «вкушение» опыта Пурушей и одновременно различает «тонкую границу» между ним и Пракрити (ст. 37). Деятельность всесильного «министра» оставляет, т. о., самого царя в роли пассивной санкционирующей инстанции при решении всех его задач. Эти сложные взаимоотношения поставили перед санкхьяиками проблему определения «сотрудничества» Пуруши и буддхи, которая решается через модели их отражения друг в друге, при котором одно начало принимает видимость другого. Проблема различения Атмана и буддхи решалась и ведантистами, притом близко к тому, что предлагали санкхьяики. По «Упадешасахасри» ***Шанкары***, сама идея «Я — созерцатель» не могла бы осуществиться без отражения Атмана в буддхи (II.18.89), а в «Брахма-сутра-бхашье» качествами буддхи названы желание, ненависть, радость, страдание, которые образуют свойства души (***джива***), когда Атман находится в сансарном состоянии; по ассоциации с буддхи Атману приписывается и непричастный ему атомарный размер (II.3.29 и т. д.).

В. К. Шохин

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич [16 (28) июня 1871, Ливны — 13 июля 1944, Париж] — русский философ и богослов, экономист, публицист, религиозный и общественный деятель. Род. в семье потомственного священника. Окончил Московский университет (1894) по кафедре политической экономии и статистики. Его первые книги — «О рынках при капиталистическом производстве» (1897) и «Капитализм и земледелие» (т. 1—2, 1900). Эти исследования наложили отпечаток на все его творчество. Проблемы труда, хозяйства, материальной деятельности человека займут в религиозно-философской системе Булгакова видное место. Кроме того, уже в этих работах намечаются его расхождения (прежде всего по аграрным вопросам) с марксистским учением, которого он твердо придерживался, будучи представителем легального марксизма. В начале века он отходит от марксизма и на первый план выступает интерес к религиозной проблематике и философскому идеализму, к русской мысли, прежде всего к творчеству Вл. Соловьева и Достоевского. Подобная эволюция была характерна для части русской интеллигенции той поры, и вскоре Булгаков становится одним из ее духовных лидеров. Он один из основных участников сб. «Проблемы идеализма» (1902), объединившего деятелей усиливавшего свое влияние религиозно-идеалистического направления; название сб. его статей «От марксизма к идеализму» (1903) сделалось символичным, т. к. выражало суть происходившего сдвига.

Следующие годы — период наибольшей общественно-публицистической активности Булгакова. Он участвует во многих религиозно-философских начинаниях — в выпуске журналов «Новый путь», «Вопросы жизни», сборников «Вопросы религии», «Свобода и культура», «О Владимире Соловьеве», «О религии Льва Толстого», «Вехи», в работе Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева и книгоиздательства «Путь», выпускавшего важнейшие произведения рус. философско-религиозной мысли. Он стал одним из ведущих авторов известного сб. ***«Вехи»*** (1909) и идеологом веховства как идейного течения, призвавшего интеллигенцию порвать с революционно-демократическими традициями и движением, с коллективистской моралью в пользу духовного самоопределения и социального христианства. Избирается депутатом 2-й Государственной Думы как «христианский социалист». В этот период наряду с лекциями, статьями, эссе на темы религии и культуры (собраны в двухтомнике «Два града», 1911) он создает масштабные труды — «Философию хозяйства» (1912) и «Свет Невечерний» (1917). В них Булгаков разрабатывает собственную концепцию метафизики всеединства, идущей в русле софиологии Вл. Соловьева и Флоренского, однако вобравшей и др. влияния — западной апофатической мистики, Канта, позднего Шеллинга, а также ряд идей, имеющих истоком православную церковность.

Тип своего мировоззрения Булгаков определял как «религиозный материализм» и ставил в центр своей философии темы материи и истории, мира и человека. Но смысл бытия мира и человека обретается только в их связи с Богом. Мыслитель воспринимает идею восточной патристики (преподобного Максима Исповедника) о том, что тварное бытие несет образ Божий, присутствующий в качестве статичного, структурного принципа, но оно также наделено подобием Богу, которое выступает в качестве динамического принципа. Благодаря последнему мир движется к соединению с Богом, и мировая история представляется как Богочеловеческий процесс. Наряду с этим принимается типичная для христианского платонизма концепция пребывающих в божественном разуме «замыслов», или «прообразов», вещей и явлений тварного мира, вследствие чего в философии Булгакова возникают понятия мира в Боге, всеединства, Софии. В 1918 принимает сан священника и уходит в занятия богословием. Начинает играть видную роль в церковных кругах, активно участвуя в работе Всероссийского Поместного Собора Православной Церкви (1917—18) и близко сотрудничая с патриархом Тихоном. Отрицательно восприняв Октябрьскую революцию, о. Сергий откликнулся на нее диалогами «На пиру богов», которые вошли в сб. рус. философов «Из глубины» (1918). В годы гражданской войны о. Сергий, находясь в Крыму,

написал «Философию имени» (1920, издана в 1953) и «Трагедию философии» (1920—21, издана на нем. языке в 1927, на рус — в 1993). В них он подверг пересмотру свой взгляд на соотношение философии и догматики христианства, придя к выводу, что христианское вероучение возможно выразить без искажений только в форме догматического богословия.

В 1922 Булгаков вместе с другими настроенными антиреволюционно деятелями науки и культуры был выслан за рубеж. После недолгого пребывания в Константинополе, в 1923 занимает должность профессора церковного права и богословия на юридическом факультете Рус. Научного Института в Праге. Участвует в создании Православного Богословского Института в Париже. С его открытия в 1925 и до своей кончины о. Сергий его бессменный декан и профессор кафедры догматического богословия. Большое внимание он также уделял духовному руководству христианской молодежью (РСХД) и участию в экуменическом движении.

В 30-е гг. о. Сергий придал окончательную форму своему учению, создав богословскую систему. Основу ее составляет «большая трилогия» — книги «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945). Богословская система Булгакова есть углубление его учения о Софии и Богочеловечестве, развиваемое в историческом ключе, как описание восхождения тварного мира к соединению с Богом (однако благой исход процесса вовсе не предрешен; напротив, в его теологии истории преобладают трагические и апокалиптические мотивы). София здесь, как и во всякой системе софиологии, есть начало, посредствующее между Богом и миром; но вместе с тем Булгаков сближает его с усией — сущностью триединого Бога. Софиологические построения мыслителя вызвали неприятие многих богословов. Полемика, проходившая в 1933—36, породила как богословские тексты (важнейшие из них — книги архиепископа Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935) и В. Н. Лосского «Спор о Софии» (Париж 1935), и ответы о. Сергия на критику), так и административные решения: в 1935 учение Булгакова было осуждено в указах Московской Патриархии, а также зарубежного Архиерейского Собора в Карловцах (Югославия). Напротив, богословская комиссия Западноевропейской Митрополии Константинопольского Патриархата, под эгидой которой находился Богословский Институт, вынесла нейтральное постановление. Следует отметить, что учение Булгакова содержит немало плодотворных идей, фактически не зависящих от софианских предпосылок.

В 1939 о. Сергий тяжело заболел. Однако до последних дней жизни, в условиях оккупированного Парижа, он не прекращал служить литургию и читать лекции (что стоило ему огромных усилий), а также работать над новыми сочинениями. Незадолго до смерти он закончил свою последнюю книгу — «Апокалипсис Иоанна».

Соч.: Соч., т. 1—2. М., 1993; «Тихие думы». М., 1918; Друг жениха. П., 1927; Купина неопалимая. П., 1927; Лествица Иаковля. П., 1929; Автобиографические заметки. П., 1948; 1990; Православие. П., 1965, М., 1991.

Лит.: *Осоргина Т.* Библиография трудов о. Сергия Булгакова. П., 1987; Памяти о. Сергия Булгакова. П., 1945; *Зандер Л.* Бог и мир, тт. 1 — 2. П., 1948; *Монахиня Елена.* Профессор протоиерей Сергий Булгаков. — Богословские труды, М., 1986, т. 27.

С. С. Хоружий

БУЛЕВА АЛГЕБРА – см. ***Алгебра логики.***

БУЛЬ (Boole) Джордж (2.XI.1815, Линкольн — 8 октября 1864, Боллингтемпль, близ г. Корка, Ирландия) — англ. математик и логик, основоположник ***алгебры логики.*** Математикой овладел путем самообразования. В 1849—64 профессор математики в Куинс-колледже (Корк). В математическом анализе шел самостоятельным путем, но его осн. достижения относятся к логике. В соч. «Математич. анализ логики» (L., 1847) изложил основы исторически первой алгебро-логич. системы и выразил в ней ассерторическую силлогистику. В своем главном сочинении — «Исследование законов мысли» (L., 1854) детально развил алгебраич. построение логики, применив его к силлогистике и теории вероятностей, а также связав с психолого-эпистемологическими вопросами. Исходя из аналогии между математическими и логическими операциями, Буль ввел «логическое умножение» (пересечение классов, соответственно конъюнкцию высказываний), «логическое сложение» (некое приближение к строгой дизъюнкции, соответственно объединению классов с исключением их общей части). Введение универсального класса (т. н. «универсума рассуждения») и «логического вычитания» для классов позволило выражать отрицание (соответственно, дополнение класса до универсального), что дало полную систему операций логики классов (соответственно логики высказываний) и отвечающие ей законы. Представляя высказывания в виде равенств, Буль для формализации дедукции развил методику решения логических уравнений. Не будучи непосредственно булевой алгеброй, система Буля исторически явилась ее истоком (работы Джевонса).

Соч.: Collected Logical Works, v. I, II. The Open Court: La Salle (111.), 1952.

Лит.: *Broadbent T. A. A.* Georg Boole, in Dictionary of Sci. Biography, v. II, 1970; *Venn J.* Boole's logical system.—«Mind», 1876, v. 1, N 4; *Kneale W.&M.* The Development of Logic. Oxf., 1978; *Льяр Л.* Английские реформаторы логики в 19 в., пер. с франц. СПб., 1897; *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики Л.—М., 1967.

Б. В. Бирюков

БУЛЬТМАН (Bultmann) Рудольф Карл (20 августа 1884, Вифельштед — 1976, Марбург) — протестантский теолог, исследователь Нового Завета, ведущий представитель ***диалектической теологии.*** Наибольшую известность получил как создатель программы ***демифологизации,*** автор новой теологической герменевтики Нового Завета, как выдающийся апологет христианства перед судом современности, который, по выражению Ф. Шлейермахера, говорил о христианстве «образованным людям, презирающим религию». Бультман изучал теологию в Тюбингене (1903 — 04), Берлине (1904-05) и Марбурге (1905-06). В 1912-16 он приват-доцент в Марбурге, в 1916—20 — экстраординарный профессор в университете Бреслау, с 1921 до выхода на пенсию (1951) — профессор Марбургского университета. Теология реформаторов и протестантский либерализм 19 в. с его духом свободного исследования, с требованиями правдивости и интеллектуальной честности — вот те ценности, которые сформулировали исследовательский подход молодого теолога Бультмана, со студенческих лет понимавшего свою работу прежде всего как церковное дело по преодолению разрыва между научной теологией и традиционным обра-

зом лютеранского благочестия, который не выражает полностью сути веры.

Начало создания Бультманом собственной «системы» сзязано с возникшей после 1-й мировой войны диалектической теологией, основоположником которой был К. Барт. Он начинал с отрицания преемственности между человеческой религиозностью и Богом, т.е. с отрицания самой основы теологии либерального типа. В этом же направлении развивалась мысль Бультмана. Его книга «Иисус» («Jesus», 1926) относится к важнейшим документам диалектической теологии.

В своих ранних работах Бультман следует логике рассуждений Барта, который считал крайне важным выявить «положительное и отрицательное значение того, что Кьеркегор называл «бесконечным качественным различием» между временем и вечностью: «Бог на небесах, а ты — на земле». Из этого, по Барту, следует, что Откровение Бога имеет диалектическую структуру, и ту же структуру имеет ответное «отношение человека», т.е. ***теология***, человеческие высказывания об Откровении. Диалектика Откровения состоит в том, что оно соединяет взаимоисключающие величины: Бога и человека, время и вечность. Следовательно, откровение в Иисусе Христе открывает Бога именно как неизвестного Бога, и как раз в этом заключается суд над всем человечеством, кризис ***религии***, неустранимо противостоящей подлинной ***вере***.

«Отрицательный» акцент на недоказуемости Откровения поставил перед Бультманом как историком вопрос о значении историко-критической работы, составлявшей пафос либеральной теологии, к которой он причислял и себя. В докладе 1920 он соглашается с двумя возражениями, которые были выдвинуты против нее Бартом: 1) общее возражение против того, что историко-критическая работа возводится в основу благочестия; 2) конкретное возражение против того, что определенный период истории и определенная личность, «исторический Иисус», рассматриваются как нормативные. Тем самым Бультман открыто признал правомерность прорыва иррационального («мифологического» и «мистического») в теологию. Но как исследователь новозаветной литературы он был вынужден искать место для исторической работы в рамках по-новому понятой теологии.

Из программной статьи Бультмана «Либеральная теология и новейшее теологическое движение» (1924) следует, что он глубоко воспринял отстаиваемое Бартом представление о Боге как о «совершенно ином», как о радикальном отрицании всех возможностей, которыми человек может обладать сам; о Боге ничего нельзя узнать обычными методами познания. Не будучи объектом в мире объектов, Бог не может стать и объектом познания. Основополагающая для христианской теологии характеристика человека как «грешника» и «падшего» тождественна для Бультмана утверждению о «бесконечном качественном различии» Бога и человека, о невозможности прямого познания Бога. Следовательно, рассуждает Бультман, подлинная теология всегда будет «отталкивающей бессмыслицей» или «камнем преткновения» для людей, мышление которых остается в рамках субъект-объектной схемы. Он ссылается на текст ап. Павла, в котором видит авторитетное выражение некоторых важнейших мотивов собственной теологии: «Ибо мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор 1:21). Словом «проповедь» здесь переведено греческое «κήρυγμα». Термин «керигма», который можно точнее перевести как «провозвестие», стал одним из центральных для системы Бультмана, поэтому его теологию иногда называют «керигматической».

Суть ее такова. Хотя Бог как «совершенно иной» не может быть объектом познания, он определяет человеческое существование: Бог сам «находит» человека, «встречается» с ним и обращается к нему. Поэтому я, как человек, могу говорить именно об этом: о том, что мое существование «затронуто» Богом. А если я христианин, я могу говорить о том, что Бог обращается ко мне в слове христианского провозвестия, керигмы. Так что на вопрос «Как можно говорить о Боге?» надо ответить: только говоря о нас. Тем самым подлинным предметом христианской теологии у Бультмана становится человеческое существование в мире как нечто, что может быть определено Богом. На такой (в нестрогом смысле слова) «экзистенциалистский» подход Бультмана, несомненно, оказала влияние экзистенциальная аналитика М. Хайдеггера, его коллеги по Марбургскому университету в 1923—28.

По убеждению Бультмана, некоторые идеи (понятия) Хайдеггера можно использовать для теологического анализа человеческого существования, как определенного Богом, и для интерпретации Нового Завета с этих позиций. Прежде всего это идея о возможности перехода от неподлинного существования к подлинному. Актуализируя главную христианскую догму о ***спасении*** через Христа, Бультман вводит представление о Боге, делающем переход к подлинному существованию возможным. Он принимает хайдеггеровскую идею о решении человека как о необходимом (но — и так естественно думать христианскому теологу — недостаточном) условии перехода к подлинному существованию. Для Бультмана подлинное существование (или «самопонимание веры») достигается в решении человека, принимаемом в ответ на обращенные к нему слова керигмы о Распятом и Воскресшем, которое истолковывается как Слово Бога. Верующий в Слово керигмы перестает отождествлять себя с миром, он живет для будущего, которое воспринимает как дар Бога.

Из сказанного видно, что содержание понятия «подлинное существование» у Бультмана отлично от хайдеггеровского. Там, где у Хайдеггера — решимость принять неизбежность смерти, у Бультмана — призыв к вере и ответная решимость избрать будущее, т.е. экзистенциалистский вариант христианской ***сотериалогии***, учения о спасении человека в «событии Христа». «...Экзистенциальный анализ человеческого бытия у Мартина Хайдеггера, — считает Бультман, — представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и безличного (man), либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего. Разве не таково же новозаветное понимание человека? Когда мои критики берутся оспаривать правомочность использования категорий хайдеггеровской экзистенциальной философии в моей интерпретации Нового Завета, то, боюсь, они закрывают глаза на реально существующую проблему. Мне кажется, следует, скорее, проявлять озабоченность тем, что фило-

софия в результате собственных усилий сумела разглядеть действительное содержание Нового Завета» (*Бультман Р.* Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. — «ВФ», 1992, № 11, с. 101).

В самом деле, спрашивает Бультман, не получается ли, что философия дает христианское понимание человека — но без Христа, а теология, оказывается предшественницей философии, философией же оставленной далеко позади, так что теперь она превратилась в ненужную и назойливую соперницу философии? И здесь Бультман находит точку опоры в самой христианской традиции. Он рассуждает так: Новый Завет содержит утверждение, что человек не в состоянии достичь подлинного существования собственными усилиями, помимо Откровения Бога во Христе. Но, конечно, Новый Завет не может доказать истинность этого утверждения, так же как философия не в состоянии доказать, что человек способен сам пробиться к подлинному существованию, о возможности которого он знает. Используя терминологию Хайдеггера, Бультман разъясняет: подлинное существование, будучи онтологической возможностью для человека (т. е. структурным элементом его бытия), не есть его оптическая возможность (т. е. возможность, которая реально присутствует в его жизни). В решающем пункте, когда речь идет о переходе к подлинному существованию, Бультман оставляет схему Хайдеггера и просто утверждает (опираясь на Лютерово понимание ап. Павла), что подлинное существование — это христианская свобода, т.е. свобода от греха, это оправдание, которого нельзя достичь «делами Закона», к которым в лютеранском понимании относятся любые человеческие усилия.

Итак, используя терминологию Хайдеггера, Бультман намечает «кериrматическое» истолкование центрального новозаветного мифа о спасении во Христе, стремясь раскрыть его экзистенциальное содержание, непосредственно затрагивающее современного человека, т.е. превратить «равную себе догму» в обращенную к слушателю и непосредственно понятную им весть. В этом Бультман видит важное отличие своего герменевтического проекта от прежней либеральной теологии, которая пыталась вовсе исключить миф как устаревшую оболочку религиозно-нравственного учения, вечная истина которого в принципе может быть выражена и воспринята помимо христианского мифа, т.е. без помощи теологически интерпретированной истории жизни и смерти Иисуса.

Бультман предлагает особую экзистенциальную интерпретацию личности и судьбы Иисуса из Назарета. Он принимает результаты историко-критического исследования Евангелий кон. 18 — нач. 20 в., но пытается по-своему истолковать природу связи между верой и историей, точнее, между христианской верой и историей Иисуса. Новым здесь является и само понимание истории. В его основе — некоторые идеи Мартина Келера, принадлежавшего к поколению учителей Бультмана, а также основополагающий для диалектической теологии и создателей философии немецкого экзистенциализма постулат о различении между «объективирующим» мышлением и постижением бытия, преодолевающим «субъект-объектную схему». Этот исходный постулат экзистенциализма присутствует (под разными названиями) в учении М. Бубера о диалоге, в онтологии раннего Хайдеггера, в концепции «коммуникации» К. Ясперса. Критикуя современную ему либеральную литературу о жизни Иисуса, Келер предложил различение между «историчным Иисусом», жизнь которого исследуется с помощью научных методов и психологических построений, и «историческим Христом» евангельского провозвестия. Научное исследование и его результаты Келер называл Historie, а евангельского Христа, свидетельство о котором, возникнув в прошлом, способно вызвать веру сегодня, относил к Geschichte (имя действия от глагола geschehen — «происходить») т.е. к той истории, с которой мы можем «встретиться» в нашем настоящем и которая в этой встрече воздействует на современность. Естественно, что это различение оказалось очень близким Бультману как экзистенциалистскому теологу, занимающемуся историей и не отказавшемуся от содержательного наследия ***либеральной теологии***. Ведь веру он определяет как самопонимание, специфическое отношение человека к себе и к миру. Что же касается истории, то она, по его мнению, может повлиять на самопонимание человека лишь как Geschichte: как слово, пришедшее из прошлого и обратившееся ко мне в моей сегодняшней ситуации, сообщающее мне нечто важное для моей борьбы за осмысленное существование, т.е. изменяющее мое самопонимание. Соответственно евангельского Христа он считал мифологическим образом, созданным христианскими общинами, полагая это более точным определением природы Евангелий (вернее, синоптической традиции, раннехристианского предания), чем обычное представление, которое видело в Евангелиях искаженные позднейшими наслоениями сведения о жизни и учении Иисуса. Это значит, что керигма не проявляет интереса к исторической (в смысле historisch) жизни и личности Иисуса —«к тому, что произошло на самом деле»; для нее, по Бультману, это несущественно, потому что «на самом деле» Иисус умер ради спасения людей, а Бог воскресил его. В одной из своих последних (1960) статей он писал: «Сочетание исторического повествования и кериrматической христологии вовсе не преследует цель легитимировать керигму посредством исторических фактов, а как раз наоборот: легитимировать жизнь Иисуса в качестве мессианской, рассматривая ее в свете кериrматической христологии» (Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft rum historischen Jesus, 4. Aufl. Hdlb., 1978, S. 13). Иными словами, керигма для обоснования требования поверить в Того, о Ком она возвещала, нуждалась не в земном Иисусе из Назарета с его (по всей видимости) немессианской жизнью, а в собственной версии «исторического Иисуса» — в таинственном Сыне Божием, явившемся на землю и жившем среди людей, в Христе, «засвидетельствование от Бога силами, чудесами и знамениями» (Деян 2:22). Интерес же к «личности» Христа в представлении 19 в., т.е. к его психологии как исторического деятеля, может лишь помешать серьезному диалогу с историей, в конце концов сделать невозможной мою встречу с прошлым. Замена слушания объяснением личности собеседника на основе его слов — это подмена встречи «объективирующим созерцанием» (ср. учение о диалоге у Бубера и Бахтина).

Из сказанного следует, что Бультман работает с двойным понятием истории. При этом история как tua res agitur (говорящая о тебе), как личная («экзистенциальная») встреча с прошлым плохо согласуется у него с понятием истории как объективном («объективирующем») изучении «того, что было на самом деле». И если посмотреть на вещи непредвзято, то легко заметить: ценности истори-

ческого метода и диалектической теологии, отрицающей значимость исторического исследования вообще, и в самом деле несовместимы.

Будучи профессиональным историком, Бультман понимал: исследование жизни Иисуса из Назарета непригодно для того, чтобы обосновать или хотя бы проиллюстрировать образ Христа догматики. История и догматика не могут иметь общий предмет, историку нечего сказать о втором лице *Троицы*: историк занимается делами людей. Неизбежная связь христианской веры с историей как Historie — это связь с чем-то зыбким, изменчивым и ненадежным. Поэтому Бультман оставляет Иисуса из Назарета на произвол историков и заявляет, что христианская вера — это вера в «событие Иисуса Христа» в решающее эсхатологическое деяние, о котором возвещает керигма.

Примером применения «керигматической» герменевтики Бультмана может служить его толкование Воскресения. Он считает, что за объективирующим языком мифа, за представлением о воскресении Иисуса как чуде-доказательстве в самом Новом Завете стоит эсхатологическое содержание, которое в соответствии с намерением новозаветных авторов (в частности, ап. Павла) может быть понято в экзистенциальном смысле. Тогда Воскресение — это истолкование значения Креста как спасительного события. «Не значит ли идея Воскресения того, — пишет Бультман, — что крестную смерть Иисуса надо рассматривать не просто как гибель человека, а как освобождающий суд Бога над миром — суд Бога, лишающий смерть ее силы? ...мы встречаем Христа, Распятого и Воскресшего, в слове провозвестия — и больше нигде... Понимающая вера в это слово и есть подлинная пасхальная вера» (Teologie des Neuen Testaments. S. 53—61). Другими словами, Бультман стремится любой ценой спасти догматическое представление о Воскресении, которое необходимо для его теологической схемы перехода от неподлинного существования к подлинному. Для этого он подвергает идею Воскресения своеобразной рационалистической обработке, сводя «пасхальное событие» к возникновению керигмы, т.е. к исторически бесспорному факту. Тем самым доктринальное содержание (Воскресение как эсхатологическое событие) становится недосягаемым для исторической критики.

Бультман был, вероятно, последним исследователем Нового Завета, работавшим в рамках теологии, т.е. последним «несекулярным» писателем, внесшим значительный вклад в изучение раннехристианской литературы.

Соч.: Иисус. М., 1992; Christus und die Mythologie. Tübingen, 1941 (рус. пер.: «Октябрь», 1995, № 12); History and eschatalogy. Edinburgh, 1958; Theologie des Neuen Testaments, 3 Aufl. Tübingen, 1958; Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. 4 Aufl. Tübingen, 1984; Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündingung. Münch., 1985 (рус. пер.: «ВФ», 1992, № 11); Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Münch., 1992.

Лит.: *Evang M.* Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit. Tübingen, 1988; *Лёзов С. В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996.

С. В. Лёзов

«БУРЖУА: ЭТЮДЫ ПО ИСТОРИИ ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА» — Der Bourgeois, работа. ***В. Зомбарта*** (нем. изд. Münch.—Lpz., 1913; рус. изд. 1924; 1994).

В книге исследуется существо «капиталистического духа» и его носителя — «буржуа», причем само понятие «капитализм» получает расширительное толкование. Капиталистический дух слагается из предпринимательского духа и мещанского духа. «Из страсти к наживе и предпринимательского духа, из мещанства и отчетности строится сложная психика буржуа, и эти составные части могут сами опять-таки являться в многочисленных оттенках и находиться у одного и того же лица в совершенно различных пропорциях смешения» (*Зомбарт В.* Буржуа. М., 1994, с. 118).

Предпринимательский дух — совокупность всех душевных качеств, необходимых для осуществления предприятия любого рода. Предприятие в широком смысле предполагает существование плана, для осуществления которого требуется длительное совместное действие нескольких лиц, осуществляемое под руководством единой воли. Предприятие, понимаемое т. о., не ограничено хозяйственной сферой, а, напротив, охватывает все виды человеческой деятельности. В истории Европы выделяются четыре формы предприятия: военный поход, землевладение, государство, церковь. Вне связи с капитализмом как таковым известны три типа предпринимателя — завоеватель, организатор, торговец. Если предприниматель хочет добиться успеха, то он должен сочетать в себе все три типа. Собственно капиталистический предприниматель реализуется помимо указанных трех типов деятельности еще в качестве спекулянта и ремесленника.

Комплекс мещанских добродетелей образуется из воззрений и принципов индивида, которые вместе составляют хорошего гражданина и добропорядочного отца семейства, солидного и «осмотрительного» делового человека. В каждом капиталистическом предпринимателе сидит «мещанин». Это проявляется в «святой хозяйственности», т.е. в рациональном экономном ведении хозяйства, в следовании нормам деловой морали и т. д. Зомбарт особо выделяет отчетность как особо близкое сердцу предпринимателя мещанского типа занятие, состоящее в каждодневном, последовательном разложении мира на числа и составлении из них искусной системы прихода и расхода. По Зомбарту, исторически и логически капитализм возникает из пересечения и слияния двух встречных потоков — героического предпринимательского духа, соединившегося с жаждой золота и денег, и духа мещанского торгашества, духа экономии, сбережения и счета. В капиталистическом предприятии изначально раздвоенный капиталистический дух обретает единство. Со временем героическое начало ослабевает и исчезает, предпринимательство все более окрашивается в мещанские цвета. Зомбарт полагал, что капитализм 20 в. ведет к сдвигу в отношении человека к личным ценностям, от предпринимателя — к предприятию. Формируется новое разделение: дело отделяется от деятеля.

В. М. Быченков

БУРЖУАЗИЯ (франц. bourgeoisie, от позднелат. burgus — укрепленный город) — общественный класс собственников, выросший из средневекового сословия свободных горожан («третье сословие»). Его становление связывают с присвоением земли и средств производства в эпоху первоначального накопления капитала. С марксистской точки зрения буржуазия — это господствующий класс собственников

средств производства в капиталистическом обществе, живущий за счет эксплуатации наемного труда и присвоения прибавочной стоимости. При этом буржуазия превращает значительную часть населения в лишенный собственности ***пролетариат***, и тем самым, по утверждению марксизма, она неизбежно подготавливает собственного «могильщика».

Важным фактором образования буржуазии, ее выделения в особый класс, в самостоятельную экономическую и политическую силу стала протестантская этика со свойственной ей системой ценностей индивидуализма и предприимчивости, сформировавшая тот своеобразный этос, который ***М. Вебер*** называл «духом капитализма» и который, по его мнению, заключался в стремлении ко все большей наживе при полном отказе от наслаждений и излишеств, возможных при наличии денег. Для ***В. Зомбарта*** буржуа — носитель «капиталистического духа», слагающегося из страсти к наживе, предпринимательского духа и мещанства. Современный капиталист, по Зомбарту, находится во власти двух абстракций — наживы и дела.

Иные черты класса буржуазии отметил Т. Веблен. В теории «праздного класса» он утверждал, что и при системе индивидуальной собственности денежный успех, проверяемый завистническим сопоставлением себя с другими людьми, становится общепринятой целью всякого действия. Отношение праздного класса (т. е. класса, обладающего собственностью, но ничего не производящего) к экономическому процессу является чисто денежным отношением— отношением стяжательства, а не производства, эксплуатации или полезности. В соответствии с этим праздный класс стремится направить развитие правовых, экономических и финансовых институтов, норм ведения дела, обычаев бизнеса по тому пути, который отвечал бы его денежным целям (усиление защиты собственности, гарантии исполнения договоров, удобство осуществления финансовых операций и т. д.).

Разведение функций собственника и непосредственного руководителя производством шло в двух направлениях. Во-первых, в экономической сфере формировались «безличная субъективность», при которой права собственности на средства производства и статус функционирующего капиталиста переходят от индивидов к юридическим лицам — акционерным обществам и т. д., возникшим из стремления буржуа-предпринимателей к объединению капиталов для реализации крупных проектов и уменьшению личного хозяйственного риска. Тем самым Веблен зафиксировал тенденцию к замене буржуа-собственника, «капитана индустрии» на «бездушную» акционерную корпорацию. Н. А. Бердяев также отметил этот процесс. По его словам, субъектом собственности перестает быть буржуа с именем собственным, он заменяется анонимом. Более того, на первый план выступает вместо владельца акций, собственника стоимости капитала, управляющий. Управление корпорацией, контроль превращаются в «реальную», т.е. не юридическую, а фактическую собственность, и в ходе «революции менеджеров» ведут к образованию «нового класса» капиталистического общества. Для обозначения этого феномена Веблен использует понятие абсентеистской собственности. Во-вторых, в экономике формировалась «бестелесная предметность», т.е. происходило сосредоточение богатства в ценных бумагах, позволяющее умножать его не производительным путем, а биржевой игрой, куплей-продажей титулов собственности. Для биржевиков представляемое бумагами богатство не есть, по словам П. Лафарга, нечто видимое, это ряд абстрактных цифр метафизической ценности. В этих двух процессах происходит своего рода самоотчуждение буржуа.

Все это дало Бердяеву основание заметить, что стихия буржуазности есть стихия безличная; буржуа жаждет собственности, но она двойственна: она может быть гарантией свободы и независимости, но может и сделать человека рабом — рабом не только материального мира, но и фикции, в которую погружено его существование. Царство буржуа кончается победой фикции над реальностью.

С развитием безличной субъектности традиционное понимание буржуазии как класса собственников нуждается в модификации. Понятие «собственник средств производства» оказывается неприменимым ни к владельцам акций, включая обладателей контрольного или просто крупного их пакета, ни к управляющим, которые могут вообще не быть акционерами. Поэтому в ряде современных концепций буржуазии в качестве определяющих ее признаков выдвигают фактический контроль за средствами производства. Однако при этом возникает проблема формального разграничения между буржуа-акционером и мелким акционером, буржуа-менеджером и менеджером — наемным работником, что требует специфических критериев и методов анализа.

Лит.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. — *Он же,* Избр. произв. М., 1990; *Веблен Т.* Теория праздного класса. М., 1984; *Зомбарт В.* Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 1994.

В. М. Быченков

БУРИДАН (Buridan, лат. Buridanus) Жан (ок. 1295, Бетён, Франция — ок. 1358) — средневековый логик и натурфилософ. Изучал философию в Париже у ***Оккама***, затем магистр искусств Парижского университета, в 1328 и 1340 — ректор университета. Большая часть его трудов — комментарии или вопросы к сочинениям Аристотеля. Известны также работы «О логическом следовании» (Consequentiae) и «Софизмы» (Sophismata).

Продолжая традицию Оккама в логике, Буридан занимался анализом значений терминов и условий истинности высказываний. Определение научного знания Буридан расширил так, что в него вошло опытное естествознание. Он принимает аристотелевское определение науки как знания, полученного на основании очевидных, необходимых и недоказуемых посылок, но проводит различие между посылками, необходимость которых определяется логическими критериями, и теми, которые можно назвать необходимыми в условном смысле: их очевидность основывается на опытных утверждениях. Принципам естественных наук Буридан приписывает очевидность и необходимость в условном смысле, отказываясь тем самым от схоластического положения, что принципы физики устанавливаются метафизикой. Область физического знания, не претендующего на абсолютную необходимость, становится более независимой и от теологической критики, так как его относительный детерминизм не ограничивает свободы божественной воли.

Учение Буридана о соотношении воли и разума в человеческих поступках характеризуется умеренным моральным детерминизмом. Человек должен желать того, что представ-

ляется его разуму наибольшим благом, но воля свободна отложить выбор до тех пор, пока разум не достигнет большей ясности относительно ценности того, что предстоит выбору. Возникающая в этой ситуации проблема выбора между равными возможностями известна как проблема «Буриданова осла», умирающего с голоду между двумя совершенно одинаковыми охапками сена.

В области натурфилософии с именем Буридана связана средневековая модификация аристотелевского учения о движении, известная как теория импетуса. Эта теория была предложена для объяснения движений, продолжающихся в отсутствие контакта с внешним двигателем (в физике Аристотеля всегда предполагается такой контакт для случаев насильственного движения). Импетус — это сила или способность, которую первоначальный двигатель сообщает телу, напр., при броске, и которая, оставаясь в нем, выступает затем в качестве двигателя. В работах Буридана учение об импетусе приобрело статус физической теории, позволив объяснить ускорение падающих тел, ввести гипотезу первоначального толчка для объяснения вращения небесных сфер; учение это стало общепринятым в средневековых университетах.

Объяснения с помощью целевых причин заменяются в аристотелианской физике Буридана объяснениями, апеллирующими к действующим причинам, обсуждается возможность понятия бесконечного пространства.

Соч.: Iohannis Buridani quaestiones super libros quattuor De caelo et mundo, ed. E. A. Moody. Cambr., 1942; Iohannis Buridani Tractatus de consequentiis, ed. H. Hubien, 1976; Sophismata, ed. Th. K. Scott, 1977; Questiones super octo librum Politicorum Aristotelis, 1513 (repr. 1968).

Лит.: *Зубов В. П.* Пространство и время у парижских номиналистов. — В кн.: Из истории французской науки. М., 1960; *Григорьян А. Т., Зубов В. П.* Очерки развития основных понятий механики. М., 1962; *Maier A.* Die Impetustheorie. Rome, 1940; Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Rome, 1951; *Clagett M.* The Science of Mechanics in the Middle Ages. Madison, 1959; *Moody E. A.* Truth and Consequence in Medieval Logic. Amst., 1953; *Perreiah A. R.* Buridan and the Definite Description. — «Journal of History of Philosophy», 1972, 10; The Logic of Buridan. — «Proceedings of the third European Symposium on Medieval Logic and Semantics». Copenhagen, 1975, J976; *Guisalberti A.* Necessità e libertà nelle «Quaestiones in Metaphysicam» di Giovanni Buridano. — «Medioeva» (Padua), 1975, 1; La teologia rationale di Giovanni Buridano,— «Rivista di filisofia neo-scholastica», 1973, 65; *Grant E.* Scientific Thought in Fourteenth-century Paris: Jean Buridan and Nicole Oresme. — Machaut's World: Science and Art in the XIVth century. N.Y., 1978.

В. П. Гайденко

БУТРУ (Boutroux) Эмиль (28 июля 1845, Монруж, близ Парижа — 22 ноября 1921, Париж) — французский философ, представитель спиритуалистической традиции. С 1871 — профессор философии университета в Нанси (1876). С 1888 по 1907 заведовал кафедрой современной философии в Сорбонне. Бутру — критик точного научного знания. Он сосредоточил внимание на анализе научного творчества с целью выяснения, действительно ли категория необходимой связи, внутренне присущая разуму, присуща и самим вещам. «Если бы в данном нам мире, — писал Бутру, — проявлялась подлинная, ни к чему не сводимая случайность, то следовало бы полагать, что законы мира не являются самодостаточными и имеют свое основание в превосходящих их причинах, таким образом, точка зрения разума не была бы окончательной точкой зрения познания вещей случайности законов природы» (*Бутру Э.* О случайности законов природы. М., 1900, с. 4-5).

В центре анализа Бутру — законы сохранения как основа детерминизма. Эти законы, считает Бутру, казалось бы, полностью исключают случайность, однако существует столько же законов, сколько уровней бытия, и на всех этих уровнях более высокий уровень выступает в качестве случайного по отношению к низшим уровням. Эта случайность или несводимость уровней бытия друг к другу есть позитивная данность; более того, законы сохранения ставят проблему постоянства количества (энергии, жизненной силы, теплоты и т. д.). В механике принцип сохранения силы проявляется лишь в системе данных в опыте механических элементов и не выводит на познание высшей по отношению к опыту метафизической сущности; кроме того, невозможно строго установить абсолютное равенство двух последовательных состояний системы, и единственное постоянство, о котором может идти речь, есть постоянство изменения, необъяснимое в рамках механики. На каждом из уровней бытия роль случайности усиливается. На уровне жизни проявляется и действие исторического фактора в форме совершенствования или деградации. Т. о., заключает Бутру, на высших уровнях бытия «сохранение целого не определяет действий индивидуального существа, напротив, оно от них зависит», индивид превращает закон в орудие своего действия. Дедуктивный характер современной науки не должен вводить ученого в заблуждение: необходимость сосредоточена не в самом принципе, но в его следствиях. Тем самым Бутру ставит под сомнение «ценность позитивных наук», способных познать лишь постоянные и неизменные стороны бытия, тогда как подлинная жизнь остается вне поля зрения науки. Однако это не означает отказа от познания нашего опыта, границы которого, напротив, должны быть раздвинуты. Опыт служит основанием для индукции и установления закона, он упускает из виду исторический аспект существования всех вещей, не объясняя случайности; подлинное же и окончательное объяснение случайности можно найти только в морали, в стремлении к Благу: «Бог есть то самое бытие, чье творящее воздействие мы ощущаем в глубинах нашего я, в наших стремлениях приблизиться к нему». И вся иерархия бытия предстает как средство и условие развития свободы, нарастающей на каждом уровне вопреки действию физической необходимости. Критикуя натурализм, Бутру видит в свободе исток бытия, которое имеет случайную форму.

Историко-философские исследования Бутру согласуются с основными положениями его доктрины. Так, его диссертация «De veritatibus aeternis apud Cartesium» (1874; франц. пер. 1927) посвящена анализу случайности, приписываемой Декартом действию Бога. Во Введении к переводу книги Э. Целлера «Философия греков» (1877) он доказывает случайный характер исторического прогресса разума. В поздних работах («Наука и религия в современной философии», 1908; «Уильям Джеймс», 1911; «Об отношении философии к наукам», 1911; статье «Психология мистицизма», 1907) Бутру доказывает, что научный разум порожден реакцией разума, восставшего против религиозного духа, что триумф науки и утрата позиций религиозным разумом — две стороны одной проблемы. При этом он выступает за то, чтобы религия, не чиня никаких препят-

ствий развитию науки и демократии, оставалась бы самой собой, очистилась бы от политических форм, в которые ее пытаются замкнуть, и оставалась бы созерцанием Бога и истины.

Соч.: De la Contingence des lois de, la Nature. P., 1874; De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophic contemporaine. P., 1895; Etudes d'histoire de la Philosophie P., 1897; W.James. P., 1911; Science et religion dans la philosophie contemporaine. P., 1908; Morale et religion. P., 1925; О случайности законов природы. М., 1900; Паскаль. СПб., 1901; Наука и религия в современной философии. СПб., 1910.

Лит.: *Foutaine A. P.* La Philosophie d'E. Boutroux. P., 1920.

М. М. Федорова

БУХАРЕВ Александр Матвеевич (в монашестве архимандрит Феодор) [1824, с. Федоровское Тверской губ. — 2 (14) апреля 1871, Переславль-Залесский] — русский богослов, религиозный писатель, критик. В 1846 закончил Московскую духовную академию, незадолго до выпуска был пострижен в монахи и рукоположен во священника. Преподавал в этой же академии. С 1853 архимандрит. Через священника Ф. Голубинского познакомился с немецкой философией и теософией. Испытал влияние Белинского, философские идеи которого переводил «на иное основание», т.е. воспринимал через Христа. Книга Бухарева «О православии в отношении к современности» (СПб., 1860) послужила поводом для обвинения его в уклонении от руководства церкви и гегельянстве. Бухареву пришлось оставить пост цензора духовных книг (занимал с 1858), а после запрещения Синодом многолетнего труда «Исследование Апокалипсиса» (1862; издан в Сергиеве Посаде в 1916) сложить с себя сан и монашеские обеты. До самой смерти семья его жила в крайней бедности. В центре системы Бухарева — представление об искупительной любви Христа, принявшего на себя через вочеловечение и страдания все грехи рода человеческого как в прошлом, так и в настоящем и будущем. Он настаивает на том, что главное в христианстве — жертва Христа во имя мира и человека, а не жертва человека и мира во имя Бога. Рассуждая о тайне Боговоплощения, Бухарев пытается приложить к ней философские приемы исследования. По его мнению, человеческий ум, философия, науки, искусства должны быть «возвращены» Христу: в этом смысле мир, современность должны стать воплощением духа Христова. Богословской позицией Бухарева объясняется и его интерес к светской культуре: он посвящает статьи разбору романов Н. Г. Чернышевского, И. С. Тургенева, Ф. М. Достоевского, полотна А. А. Иванова «Явление Христа народу», светских и духовных журналов. По оценке Г. В. Флоровского, основным в мировоззрении Бухарева было «очень яркое переживание совершившегося спасения», ощущение возможности скорого преодоления греха, что влекло за собой «несдержанный оптимизм, радость примирения» (Пути русского богословия. Париж, 1937, с. 348). Оправдание Бухаревым мира и светского творчества, идея воцерковления жизни оказали влияние на религиозно-философскую мысль России начала 20 в. (***Розанов, Бердяев, Флоренский***).

Соч.: Три письма к Н. В. Гоголю, писанные в 1848 г. СПб., 1860; О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865; О духовных потребностях жизни. М., 1991.

Лит.: Архимандрит Феодор (А. М. Бухарев): Pro et contra... Антология. СПб., 1997; *Знаменский П. В.* Богословская полемика 1860-х гг. об отношении православия к современной жизни. Казань, 1902.

А. П. Козырев

БУХАРИН Николай Иванович [27 сентября (9 октября) 1888 — Москва, 15 марта 1938] — русский философ, политический деятель, экономист. Учился в Московском университете на экономическом отделении юридического факультета. Был активным членом большевистской партии, занимая в ней лидирующие позиции (член Политбюро ЦК партии в 1924—29). В 1929 избран академиком АН СССР, В 1934—36 возглавлял Институт истории естественных наук и техники, инициатор создания журнала «Сорена» («Социалистическая реконструкция и наука»). В 1937 арестован, в 1938 расстрелян, в 1977 реабилитирован. Оценка философского творчества Бухарина неоднозначна. Так, Д. Лукач, А. Грамши рассматривают его социально-философскую концепцию как выражение экономического детерминизма марксистского толка; другие (С. Коэн, А. Майер) характеризуют ее как теоретическую новацию большевизма. В своей наиболее известной социально-философской работе, посвященной анализу исторического материализма, Бухарин рассматривал его не как идеологию партии, но как научную теорию, продуцирующую социальное знание на уровне мировых традиций («Теория исторического материализма». М., 1921). Бухарина считают (напр., И. Сталин) создателем «нэповской философии», основанной на его «теории равновесия». В последней некоторые исследователи его жизни и творчества видят инструмент социального анализа современности и метод решения проблем модернизации стран третьего мира. В своем последнем труде, написанном на Лубянке, — «Философские, арабески (диалектические очерки)» Бухарин развивает ряд новых тем (практика и способы освоения действительности, техника и технология, критика расовой идеологии фашизма и др.), оставаясь приверженцем ленинизма.

Соч.: Теория исторического материализма. М., 1921; Дарвинизм и марксизм. М., 1932; Избр. произв. М., 1990; Философские арабески (диалектические очерки). — «ВФ», 1993, № 6.

Лит.: *Бухарин Н. И.* Человек, политик, ученый. М., 1989; *Кун М.* Бухарин: его друзья и враги. М., 1992; *Haynes M.* Nikolai Bukharin and the transition from capitalism to socialism. L., 1985.

Е. Л. Петренко

БУХДАЛЬ (Bucgdahl) Герд (род. 1914) — английский философ и историк науки. Родился в Германии, в 1933 эмигрировал в Великобританию. В 1947—58 работал в Мельбурнском университете, с 1958 (до ухода на пенсию) — в Кембриджском университете и в Центре по истории и философии науки. На протяжении всей научной деятельности Бухдаль стремился соединить исследования по философии науки и истории науки. Он выступил одним из предшественников исторической школы в методологии науки. По мнению Бухдаля, взаимосвязь философии и истории науки основана на порочном круге: понимание истории науки предполагает наличие философски обоснованной методологии науки, в то время как последняя в свою очередь должна опираться на историю науки. Выход из этой парадоксальной ситуации состоит в предварительном формулировании некоторой методологической схемы (которая в какой-то мере основана на историко-научных данных) и в последующем уточнении

и развитии этой схемы на основе более детальной историко-научной информации. Бухдаль разработал структуру такой методологической схемы: 1) эмпирический базис, в рамках которого с помощью индуктивных процедур обрабатываются научные данные и формулируются законы; 2) концептуальный аппарат науки, ее базисные идеи; 3) формальный и дедуктивный аппарат теории, с помощью которого множество отдельных данных и эмпирических законов трансформируются в научную теорию.

Соч.: Science and Methaphysics. — The Nature of Methaphysics. L., 1957; The Image of Newton and Locke in the Age of Reason. L., 1963; Methaphysics and the Philosophy of Science. L., 1969.

В. Н. Садовский

БХАВА (санскр. bhāva, от корня bhu — быть, становиться) — 1. Понятие индийской философии с широким спектром значений — «становление», «действие», «состояние», «существование», «бытие» в противоположность «небытию» (***абхава***). Анализ языка вывел грамматистов к проблемам понимания бытия гораздо раньше, чем к этому пришли философы. В «Нирукте» («Этимологии») Яски (5 в. до н. э.) противопоставляются бхава и саттва (sattva) как значения соответственно глаголов и имен, где первое выражает «становление», «процесс», «бытие в ходе его реализации», «некое длящееся или постоянно воспроизводящееся состояние», а второе — «свершенное бытие», «сущее», «законченную вещь».

Значительное влияние на лингво-философскую традицию оказала концепция шести модификаций (vikāra) бхавы некоего Варшьяяни, цитируемого Яской: «рождение», «существование», «изменение», «рост», «деградация», «разрушение». Последующие грамматисты и философы по-разному понимали соотношение бхавы и модификаций. Согласно одним, бхава есть процесс, а модификации — разные его формы, согласно другим, модификации бхавы суть разные состояния одного и того же неизменного, статичного бытия. Третьи сводили шесть модификаций к двум — становлению и разрушению, или свертыванию и развертыванию (санкхья), четвертые считали их иллюзорными (адвайта).

Динамический аспект бхавы подчеркнут не только в грамматике, но и в буддизме, где это изменчивый и зависимый элемент бытия, синоним ***дхармы*** (в этом смысле бхаву переводят как «феномен»), содержащий, однако, некую собственную летучую сущность, отсюда его употребление в смысле «собственной природы» (свабхава).

Ни буддисты, ни грамматисты не проводят разграничения между бытием вещей и процессов и бытием как таковым. Концепция абсолютного бытия (***сат***) формулируется в школах монистического толка (адвайта). В вайшешике и ньяе бхава (синоним ***саттва***) выступает как свойство «быть», «существовать», которое охватывает все категории наличных вещей.

В. Г. Лысенко

2. В санкхье термин «бхавы» маркирует две классификации диспозиций сознания. Первая включает, по «Санкхья-карике», 8 пар: знание — незнание, добродетель — не добродетель, индифферентность — страстность, «сверхспособности» — бессилие, локализуемые в ***буддхи*** (ст. 23). Другая классификация обобщает 50 бхав (ст. 46): 5 разновидностей заблуждения (випарьяя), 28 неспособностей (ашакти), 9 удовлетворенностей достигнутым (тушти) и 8 достижений (сиддхи). Неспособности складываются из дефектов 11 индрий (включая манас) и 17 аберраций способности суждения, а все четыре класса вместе именуются «ментальным миропроявлением» (пратьяя-сарга). Многообразие бхав обусловливается порциями гун. Бхавы неотделимы от тонкого тела (***сукшма-шарира***) и преобладание в менталитете индивида тех или иных бхав определяет дальнейшее продвижение индивида (вверх или вниз) по лестнице перевоплощений. Лишь одна из них —знание (соответствующее и «достижениям») — ведет к «освобождению» (ст. 53).

В. К. Шохин

3. Психические состояния. Впервые упоминаются в Натьяшастре («Наука театра», компендиум, сформировавшийся ко 2—3 вв. н. э.), где имеют статус основополагающего понятия в концепции ***расы*** (Натьяшастра, гл. 6—7). В трактате описываются 49 разновидностей бхав: 33 из них носят название вьябхичари (vyabhicārī) и интерпретируются как преходящие или неустойчивые психологические состояния. Их примерами служат слабость (glāni), опасение (šankā), стыд (vridā), безразличие (nirveda), опьянение (mada), зависть (asuyā), радость (harṣa) и т. д. Следующие восемь именуются саттвика (ṣáttvika). К ним относятся оцепенение (stambha), слезы (ašru), поднятие волосков на теле (romañca), изменение цвета лица (vaivarnya), изменение голоса (svarasāda), обморок (pralaya), появление пота (sveda) и дрожь (vepathu). Наиболее важными считаются еще восемь разновидностей бхав, т. н. стхайи (sthāyi), которые рассматриваются как постоянные или устойчивые психологические состояния, непосредственно связанные с расами и при определенных условиях в них переходящие. Это стхайи-бхавы наслаждения (rati), смеха (hasa), скорби (šoka), гнева (krodha), мужества (utsaha), страха (bhaya), отвращения (jugupsā) и удивления (vismaya).

Л. Р. Лидова

БХАВАВИВЕКА (санскр. Bhāva-viveka — Аналитик бытия) (6 в.) — буддийский мыслитель из Южной Индии, основоположник ***сватантрика-мадхьямики***. Полемизируя с философами хинаяны, йогачары, санкхьи, вайшешики, веданты и мимансы, он излагал их взгляды систематически, за что его называют первым историком индийской философии. Он также оспаривал апофатическую методику Буддхапалиты, что привело к расколу в школе мадхьямиков. Хотя Бхававивека тоже отрицал возможность независимого возникновения сущностей (нихсвабхава), для него пустотность (***шуньята***) не есть небытие вещи, а есть лишь обозначение того, что природа лишена сущности. В «Мадхьямика-хридая-кариках» (строфы о сущности мадхьямики) он утверждал, что познание имеет особенный внешний объект (свалакшана), напоминающий атом саутрантиков, но не существующий в абсолютном смысле (парамартха); появление же в сознании любого психофизическогр феномена есть появление его значения. В полемике он прибегал к позитивным доктринальным доводам (сватантра), в которых опирался на логику Дигнаги. Бхававивека признавал два способа достоверного познания: непосредственное восприятие, схватывающее особенное в объекте, и вывод, схватывающий общее в нем. Первый способ он подразделял на чувственное, умственное и провидческое

(йогическое) восприятие, а также самовосприятие. Любое непосредственное восприятие, неомраченное деятельностью рассудка, проникает в истинную действительность.

Лит.: *Walleser M.* Prajānā-pradipa, a Commentary on the Mādhyamaka Sūtra. Calcutta, 1914; *Frauwallner E.* Die Philosophic des Buddhismus, 1956; *Iida Sh.* Reason and Emptiness. Tokyo, 1980.

В. П. Андросов

БХАВА-ЧАКРА – см. ***Пратитья-самутпада***.

«БХАГАВАДГИТА» (санскр. Bhagavadgitā — «Песнь Бхагавата», «Песнь Господа», т.е. Кришны) — древнеиндийская религиозно-философская поэма. Первоначально самостоятельное произведение, «Бхагавадгита» в дальнейшем вошла в эпический свод «Махабхарата» (кн. 6, гл. 23 — 40). Состоит из 700 стихов (шлок), разделенных на 18 глав (сакральное число, повторяющее членение «Махабхараты»). Основное учение «Бхагавадгиты» было сформулировано в 3—2 вв. до н. э., но формирование текста поэмы растянулось почти на 1500 лет — от эпохи «Чхандогья-упанишады» (7—6 вв. до н. э.) до 8—9 вв. — времени появления первых комментариев на «Бхагавадгиту».

«Бхагавадгита» повествует о событиях, непосредственно предшествовавших великой битве между кауравами и пандавами — двумя крупнейшими индийскими племенными кланами. Потрясенный мыслью о предстоящем убийстве близких людей, вождь пандавов Арджуна хочет уклониться от битвы. Не в силах выпутаться из противоречия между долгом воина и голосом совести и рассудка, удерживающим его от выполнения этого долга, Арджуна обращается за советом к Кришне. После ответа Кришны он полностью разрешает свои сомнения и готов принять участие в битве. Эта фабула, однако, служит лишь поводом для изложения учения устами Кришны. Учение «Бхагавадгиты» было синтезом мистико-ритуалистических спекуляций Упанишад, раннего этапа учений санкхьи и йоги, а также эмоционально окрашенного теизма вишнуистской секты бхагаватов с их культом Кришны как воплощения Вишну-Нараяны. Реальность (сат), по «Бхагавадгите», не может быть постигнута органами чувств: это неописуемый, вечный, неизменный, бескачественный, бездеятельный ***Абсолют***, тождественный ***Брахману*** Упанишад. Он описывается также как абсолютный субъект — «кшетра джня» (знающий поле), противопоставленный множеству познаваемых им объектов (кшетра). Однако в отличие от Упанишад, «Бхагавадгита» придает более высокий статус не безличному Абсолюту, а личностному божеству — ***Ишваре***. В духе учения санкхьи «Бхагавадгита» относит к «миру объектов» (кшетра, ***Пракрити***) не только неодушевленные предметы, но и психические состояния, объясняемые в терминах концепции трех гун, а также эмпирическое сознание (четана). Этика «Бхагавадгиты» строится с учетом ее основной сотериологической установки — возможно более полного уподобления Абсолюту, слияния с ним. Один из путей к этому — основанная на полном отречении от мира медитативная практика йоги, другой путь (карма-йога) — пребывая в мире, совершать предписанные шастрами действия, без стремления к их «плоду» (выгодному результату), осуществляя тем самым как бы отрешенность от деяний «изнутри» при сохранении внешней активности, т.е. «бездействие в действии». В этом принципиальное отличие «Бхагавадгиты» от призывов Упанишад к полному отказу от деятельности. Еще один путь к освобождению — совершение действий в виде жертвы Бхагавану (причем подчеркивается предпочтительность «жертвы знанием» конкретной материальной жертве). Наконец, наиболее с т. зр. «Бхагавадгиты» совершенный путь — это путь бхакти (бхакти-йога или бхакти-марга — сами эти термины относятся к более позднему времени), понимаемый как благоговейная любовь к Бхагавану, почитание его.

Согласно указаниям «Бхагавадгиты» и большинства комментариев, текст поэмы должен быть не «понят», «осмыслен» (в современном значении этих слов), а выучен наизусть и затем регулярно повторяться (вслух либо про себя). Отсюда традиция интерпретации «Бхагавадгиты» как особого инструмента психической тренировки. Образы поэмы внутренне противоречивы, так что при достаточно долгом повторении адепт приходит к освобождению этих образов от всякого конкретного содержания. В результате возникает состояние длящегося, непрерывного знания-припоминания (его непрерывность сравнивается комментаторами со струей бесшумно льющегося масла), лишенного всякого представления о предмете; это состояние чистого процесса осознавания, замкнутого на самое себя и неописуемого в понятиях получает в «Бхагавадгите» разные наименования: «брахмананирвана» (II, 72, V, 24—26); «нирвана» (VI, 15), состояние «твердой (стойкой, прочной) мудрости» (II, 54-58) и др.

Соединившая в себе элементы различных умозрительных систем, «Бхагавадгита» оказала влияние на многие школы индийской философии и прежде всего на ***веданту***. Она вошла в состав «тройственного канона», т.е. ведантийской канонической литературы, породив обширную комментаторскую традицию. Наиболее важные комментарии ***Шанкары***, ***Рамануджи***, Ведантадешики, а также кашмирских шиваитов (см. ***Кашмирский шиваизм***) отражают развитые в различных школах веданты подходы к пониманию ключевых для этого направления проблем соотношения Атмана и Брахмана, действенности знания, действия и религиозного почитания на пути к освобождению. Идеи «Бхагавадгиты» имели важное значение для индуистского возрождения 19—20 вв., особенно для ***А. Гхоша***, ***Вивекананды***, ***Ганди*** и ***Радхакришнана***.

Лит.: «Бхагавадгита», пер., введение и прим. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1980, кн. 6, гл. 25—42; *Семенцов В. С.* «Бхагавадгита» в традиции и в современной научной критике. М., 1985; *Lamotte E.* Notes sur la Bhagavadgitā. P., 1929; *Edgerton F.* The Bhagavadgita. Garvard-Mass., 1941; The Bhágavadgitā, with a comm. based on the original sources, by R. G. Zaehner. Oxf., 1969.

В. С. Семенцов

БХАРТРИХАРИ (санскр. Bhartṛhari) (5 в.) — индийский философ и грамматист, автор метрического трактата ***«Вакьяпадия»*** («О предложении и слове»), отождествляемый преданием с Бхартрихари — поэтом, автором цикла назидательных поэм «Шатака-траям» («Три сотни») о любви, праведном поведении и отрешении. В историю индийской мысли Бхартрихари вошел как великий грамматист и автор системы лингвистического недуализма (***шабда-адвайта***). Все, что известно о его жизни, складывается из нескольких легенд. Выходец из семьи брахмана (согласно одной из легенд, его мать была шудрянкой), он некоторое время жил при дворе царя Валабхи (совр. Вала, Гуджарат) Май-траки, где прославился утонченным вкусом к чувственным удо-

вольствиям. Испытывая тем не менее сильную тягу к духовной жизни, он многократно пытался отказаться от мирских утех, но не мог справиться со своей чувственностью. После долгой борьбы с собой, Бхартрихари стал, наконец, йогом и провел остаток жизни в пещере под Удджайном. Легенды также сообщают, что он некоторое время метался между буддизмом и брахманизмом, пока не сделал окончательный выбор в пользу последнего.

Бхартрихари создал также комментарий к ***«Махабхашье»*** грамматиста Патанджали — «Махабхашья дипика» («Свет Великого Комментария»). Авторство Бхартрихари в отношении «Вритти» — комментария к первой части «Вакьяпадии» — оспаривается некоторыми современными учеными.

В. Г. Лысенко

БХАСАРВАДЖНЯ, Бхавасарваджня (санскр. Bhāsarvajna, Bhāvasarvajna) (9—10 в.) — философ-найяик, деятельность которого составила значительную веху в развитии средневековой ***ньяи*** после ***Уддйотакары***, автора субкомментария к ***«Ньяя-сутрам»***. Уроженец Кашмира. Бхасарваджня сочетал энциклопедическую эрудицию как в текстах ньяи, так и всех ее оппонентов, прежде всего буддистов, с дарованием искусного аналитика и смелым новаторством. Пересматривая ряд краеугольных «философских догматов» ньяи и ***вайшешики***, он частично опирается на традицию своей «конфессии» — северного шиваизма и конкретно школы пашупатов. Автор двух произведений — «Ньяя-сары» и автокомментария к ней.

Трактат «Ньяя-сара» («Суть ньяи») в трех главах посвящен трем источникам знания (***прамана***) — восприятию, умозаключению и словесному свидетельству. Классическая ньяя изначально признавала четыре источника знания, никогда не отрицая, начиная уже с «Ньяя-сутр», этот статус за сравнением (***упамана***). Сводя четыре источника знания к трем, Бхасарваджня руководствуется не только логическими соображениями, но и «конфессиональными» — именно такой их набор признавали философы пашупатов. Источник знания — инструмент прямого и определенного постижения вещи (самъяганубхава), заблуждение — столь же определенное, но ложное познание (митхья), область сомнения включает не только колебания субъекта в идентификации объекта, но также воображение и неопределенные суждения. Восприятие — средство непосредственного (апарокша) познания — подразделяется на йогическое (объекты которого отдалены в пространстве и времени) и обычное, первое — на перцепции в «дисциплинированном» и «спонтанном» состояниях сознания йогина; любые восприятия проходят две стадии — простого отражения объекта и его понятийной идентификации (см. ***Нирвикальпа—савикальпа***). Умозаключение — средство опосредованного (парокша) познания, реализуемого через прямое инвариантное «сопровождение» (авинабхава) среднего термина (дым) большим (огонь), которое есть «проникновение» (***вьяпти***) одного другим в силу соотношения их имманентных «природ» (***свабхава***). Умозаключения подразделяются на положительные и отрицательные (***анвая-вьятирека***), на работающие с наблюдаемым и ненаблюдаемым объектами, на «умозаключения-для-себя» и «умозаключения-для-других» или силлогизм (в соответствии с дифференциацией ***Дигнаги***). Второй из пяти членов силлогизма (в отличие от Дигнаги) — аргумент (хету) — положительный, отрицательный или положительно-отрицательный. Бхасарваджня добавляет еще одну разновидность псевдоаргумента к пяти, признававшимся классической ньяей. Он делит дискуссии на «бесстрастные» и «страстные» — первые направлены на раскрытие истины, вторые — на победу над противником (здесь он следует классификации ***«Чарака-самхиты»***); они могут быть (как и для составителя «Ньяя-сутр») софистическими и эристическими. Словесное свидетельство — средство прямого познания через понимание условных значений (самая) слов. Оно также двух видов — в соответствии с наблюдаемостью и ненаблюдаемостью его референта. Ни один из видов сравнения не может претендовать на статус отдельного источника знания. Суждение типа «Гавайя похожа на корову» может быть включено в словесное свидетельство, «Моя корова похожа на это животное» — случай памяти (которая вообще к источникам знания не относится), «Это животное называется гавайя» — снова словесное суждение. Составитель «Ньяя-сутр» считает его четвертым источником знания потому, что он не всегда аккуратен в своих классификациях (приводятся и другие подобные случаи) и его целью было отделить сравнение от умозаключения, но он нигде не указывает его отличия от словесного свидетельства, разновидностью которого и является сравнение. Заимствуя частично квадрилемму ***«Йога-сутр»***, Бхасарваджня делит все объекты познания на те, которых следует достигать и средства их достижения, и те, которые следует избегать и механизмы их осуществления. То, чего следует избегать, — это будущее страдание (***духкха***) 21 разновидности, а именно тело, шесть чувств (включая ум-***манас***), шесть соответствующих познаний, удовольствие и собственно страдание; каждый из них является либо локусом, либо сопровождением, либо причиной последнего. Источники же страдания — незнание (авидья), желание (тришна), а также ***дхарма*** и не-дхарма (последние два суть причины удовольствий и страданий). То, что должно быть достигнуто, — это полное прекращение каких-либо связей со страданием. Средство достижения — познание реальности, содержанием которого является ***Атман***. Последний также двух видов: Бог-***Ишвара*** (всемогущий, всезнающий миросоздатель), бытие которого устанавливается через умозаключение (от следствий, подобных земле, к их причине) и индивидуальная душа, «вкушающая» плоды сансары и устанавливаемая как локус знания и памяти, что опровергает буддийские отрицания Атмана. В противоположность большинству найяиков и вгйшешиков Бхасарваджня утверждает, что в состоянии «освобождения», которое достигается йогическим видением Шивы, индивидуальная душа вкушает блаженство и сознательна, и сомневается в том, что кого-либо разумного может привлечь перспектива «освобождения» в виде состояния полной безэмоциональности.

«Ньяя-бхушана» («Украшение кьяи») посвящена преимущественно полемике. Бхасарваджня корректирует семь концепций ошибочного восприятия, принадлежавших другим школам, отстаивает, в оппозиции мимансе, «внешний» критерий истины, отвергает учение философа-грамматиста Бхартрихари об особом, «нефонетическом» носителе сигнификативности слов (***спхота***), а также космологию санкхьи и монистическую доктрину адвайта-веданты, но наибольшее внимание уделяет критике буддийской виджняна-вады (отстаивая плюрализм, он подчеркивает отсутствие различий между монизмом вджняна-вады и веданты), представленные прежде всего в «Прамана-варттике» Дхармакирти. Ему же принадлежит

конструктивная корректировка классификации разновидностей категорий ***«Вайшешика-сутр»***, которая может считаться значительным достижением на уровне не только индийской категориологии.

Лит.: Suthor C. The Nyāyasāra of Bhāsarvajña: A Critical and Analytical Study. Ahmedabad, 1991.

В. К. Шохин

БХАСКАРА (Bhāskara) (8 в.) — представитель школы ***веданта***, сторонник доктрины ***бхеда-абхеда*** (тождества-и-различия). Его основное произведение — Комментарий на «Брахма-сутры» — явилось одним из первых полемических выступлений против ***адвайта-веданты*** и во многом предвосхитило критическую аргументацию вишнуитского направления веданты (Рамануджа, Валлабха, Мадхва и др.). Согласно Бхаскаре, ***Брахман***, составляющий «материальную» и «действующую» причину мира, реально развертывается в мир благодаря своим внутренним потенциям (шакти): посредством «бхогья-шакти» он превращается в объекты, а посредством «бхоктри-шакти» — в отдельные души. Вместе с тем Брахман не исчерпывается этой трансформацией, его сущность остается трансцендентной миру и не затронутой изменениями. В своей трансцендентной ипостаси это «лишенный формы» Брахман; вместе с тем он вечен, всеведущ и всемогущ, т. к. это основные, неотъемлемые качества, составляющие его природу. Душа по своей сущности тождественна Брахману, однако, в отличие от адвайты, она рассматривается лишь как его часть, является действующим и познающим субъектом и атомарна по размеру. Состояние перерождения и связанные с этим страдания обусловлены неведением (***авидьей***) — заблуждением самой души, из-за которого она не может вернуться к Брахману. Бхаскара активно выступал против отождествления авидьи с ***майей***, считая концепцию майи у ***Шанкары*** близкой по духу буддийским воззрениям. В системе Бхаскары различаются два вида знания: «джняна» — объектное знание, возникающее в результате активности органов чувств, и «чайтанья» — вечное самосознание, направленное на ***Атман***. В отличие от адвайты и санкхьи, достижение высшего знания здесь не считается тождественным освобождению, а объектное знание рассматривается не как искаженная, неполная форма высшего знания, но как совершенно иной способ познания. По Бхаскаре, для достижения освобождения, т.е. реализации тождества души с Брахманом, необходима страстная привязанность (рага) души к Богу, находящая выражение в ритуальном почитании (самадхарана) и преданности (бхакти), причем, в отличие от позднейших ведантистов вишнуитского направления, Бхаскара трактует бхакти не как любовь, но как постоянную медитацию (дхьяна) на трансцендентную сущность Брахмана. Считая ведийские предписания обязательными для человека, Бхаскара выступал против представления Шанкары о том, что они составляют лишь одно из предварительных условий освобождения, а также против концепции «освобождения при жизни» (дживанмукти).

Соч.: Brahmasutra with a Commenlary by Bhāskarāchārya, ed. by Vindhyeśvari Prasāda Dvivedin. Benares, 1915.

Лит.: *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy, v. 3. Cambr., 1925; *Ruping K.* Studien zur Frühgeschichte der Vedānta-Philosophie, Tl. 1. Philologische Untersuchungen zu den Brahmasutra-Kommentaren des Śaokara und des Bhāskara. Wiesbaden, 1977.

И. В. Исаева

БХАТТАЧАРЬЯ (Bhattachandryya) Кришначандра (12 мая 1875, Серампур — 11 декабря 1949, Калькутта) — индийский философ и историк философии, создатель синкретической системы, включающей элементы ***веданты*** и некоторых других даршан, а также философии ***И. Канта***, ***неокантианства*** и ***неопозитивизма***. Исходил из ведантистского положения о врожденной убежденности человека в существовании ***Абсолюта*** как унифицированной тройственности (Реальности, Ценности, Истины). В онтологические построения ввел категорию «духовное сознание», понимая под ней саму Реальность. В трактовке сущности метафизики в значительной мере опирался на неопозитивистское понятие факта как теоретико-познавательной ценности, признавая только перцепцию парадигмой знания. Отвергал кантовский агностицизм, одновременно стремясь избежать элементов субъективизма, свойственных неокантианству и неопозитивизму. Как историк философии представил оригинальные трактовки основоположений веданты и ***санкхьи***.

Соч.: Studies in Philosophy, v. 1-2. Calcutta, 1956—58.

Лит.: *Литман А. Д.* Современная индийская философия. М., 1985.

О. В. Мезенцева

БХЕДА-АБХЕДА (санскр. bhedābheda, букв. — [учение о] тождестве и различии) — философское направление ***веданты***, согласно которому ***Брахман*** одновременно существует в двух аспектах: как трансцендентный миру, абсолютно отличный от него, и как имманентный миру и дущам, составляющий с ними неразрывное единство. Истоки доктрины прослеживаются еще в гимне «Пуруша-сукта» из «Ригведы», ее историческое развитие обыкновенно разделяют на три периода. К первому причисляют предшественников ***Шанкары***, идеи которых дошли только в передаче более поздних мыслителей и еще не были сформулированы с достаточной степенью четкости. Это Ашмаратхья и Аудоломини, упоминаемые Бадараяной, а также Бхартрипрапанча (ок. 5 в.), впервые подробно развивший сравнение Брахмана и мира с океаном и его волнами. В дальнейшем развитие доктрины отражает общую историческую эволюцию веданты: от акцента на тождество (абхеда) — к признанию все большей реальности различия (бхеда). Второй период связан с именем ***Бхаскары***, младшего современника Шанкары и толкователя ***«Брахма-сутр»***, положившего начало вишнуитскому направлению веданты. С точки зрения Бхаскары, Брахман - причина реально эмалирует в мир, являющийся его следствием. Эта ранняя бхеда-абхеда еще достаточно близка к представлениям ***адвайты***: несмотря на полемику с Шанкарой, Бхаскара полагал, что Брахман наделен нераздельной сущностью (эки-бхава), а его растворение в мире обусловлено ***упадхи***, или «привходящими ограничениями». Отстаивая абсолютную значимость Брахмана, «наделенного свойствами» (сагуна), он считал, что в своем высшем проявлении этот Брахман лишен формы, не затрагивается мирским многообразием и не имеет частей и только в такой своей ипостаси может быть объектом поклонения. Следующий крупный представитель бхеда-абхеды, Ядава (нач. 9 в.), утверждал, что посредством «энергии эманации» (паринама-шакти) Брахман реально развертывается в персонифицированного Бога — ***Ишвару***, души (чит) и неодушевленную природу (ачит). Равноправность аспектов тождества и различия в учении Ядавы

и признание относительной реальности души сближают его идеи со школой ***Рамануджи***. Если учения Бхаскары и Ядавы оказались медиатором между адвайтой и ***вишишта-адвайтой***, то третий период развития доктрины сыграл роль своеобразного мостика уже между вишшита-адвайтой и двайтой ***Мадхвы***. Его представитель Нимбарка (11 в.) вводит изменчивость в самую сердцевину представления о Брахмане; в своем варианте бхеда-абхеды, более известном как ***двайта-адвайта*** (двойственность-и-недвойсгвен-ность), он разделяет статический, или тождественный аспект Брахмана (абхеда) и его динамический, или различительный аспект (бхеда), который проявляется в виде силы, энергии (шакти). Представление Нимбарки об отдельном реальном существовании ***дживы***, получающей свою форму от Брахмана и прямо зависящей от него, прямо подводит к основным положениям школы двайта.

Лит.: *Hopkins T. J.* The Hindu Religious Tradition. Encino, 1971; *Mahadevan T. M. P.* Outlines of Hinduism. Bombay, 1971; *Tripathi M. S.* A Sketch of the Vedānta Philosophy. New Delhi, 1982.

Н. В. Исаева

БХРАМА (санскр. bhrama — заблуждение, другой термин — viparyaya) — в индийской философии ошибка, заблуждение, разновидность неистинного познания (апрама, см. ***Прама-апрама***). Среди индийских философов многие придерживались мнения, что, поскольку у чувственного познания есть реально существующий субстрат, с которым орган чувств вступает в контакт, оно не может быть ложным (сны не считаются разновидностью заблуждения именно потому, что не порождены этим контактом). Даже когда перламутровую раковину ошибочно принимают за кусочек серебра, само восприятие остается истинным. Не случайно индийские философы обсуждают перцептивные ошибки отдельно от тем восприятия и вывода. Примеры этих ошибок, среди которых — принятие раковины за серебро, веревки за змею, оптические иллюзии и миражи типа озера в пустыне, города Гандхарвов (мифических небесных музыкантов), а также двойной луны, синего неба и т. д., трактуются как случаи концептуальных заблуждений (см. ***Кхьяти-вада***).

Эпистемологическая и вместе с тем логическая теория ошибок создана в двух школах — ***ньяе*** и ***вайшешике***. Обе отстаивают принципы реализма, утверждая, что объект ошибочного суждения существует, но ему приписываются свойства другого объекта (anyathākhyāti). Основное отличие этих двух школ друг от друга можно свести к разнице познавательных установок: если ньяю больше интересует вопрос, в чем именно заключается ошибка, каков ее алгоритм (большинство ошибок найяйики связывают с действием памяти — см. ***Смрити***), то вайшешика в лице ***Прашастапады*** делает акцент на условиях его возникновения и функционирования.

Среди этих условий оказываются и чисто физиологические— ущербность ***индрий*** (органов чувств), вызванная гуморами (doṣa), психологические — ментальные впечатления, оставленные прошлым восприятием другого объекта, напр., актуальное восприятие одного объекта (коровы) под воздействием ментальных впечатлений смешивается с прошлым восприятием другого объекта (лошади), и моральные— ***адхарма*** (неправедность). Прашастапада различает и абхиманну — иллюзорное восприятие, которое происходит в отсутствии реального объекта, напр., восприятие голубизны неба и черноты ночи. С т. зр. вайшешики, это оптические иллюзии, поскольку небо не обладает воспринимаемым цветом, а темнота, будучи не самостоятельной сущностью, а лишь отсутствием света, лишена каких бы то ни было характеристик. Следующий вид заблуждения, по Прашастападе, — заблуждение в отношении объектов логического вывода. Это уже чисто логическое заблуждение, хотя и основанное на перцептивной ошибке — принятии пара за дым; гаваи за корову, где дым и рога являются хету, основаниями логического вывода (см. ***Хетвабхаса***). К особое виду он относит заблуждения, которые можно было бы определить как мировоззренческие (учения и доктрины, которые вайшешики считали ложными). При этом Прашастапада подчеркивает невозможность оценки этих учений с т. зр. их «полезности» или «вредности», давая тем самым понять, что речь идет не просто о концептуальных ошибках и ложных доктринах, но о заблуждениях более глубокого характера, касающихся, как бы мы сейчас выразились, ценностных установок личности.

В. Г. Лысенко

БХУТЫ (санскр. bhūta — элемент) — в индийских философских системах элементы, стихии, составляющие материальную основу космоса. Традиционный список бхут включает пять «великих элементов» (махабхут) в порядке, соответствующем последовательности их космогенеза: акаша (эфир, пространство) — носитель звука, коррелирующий с органом слуха, ветер, коррелирующий с осязанием, огонь — с зрением, вода — с вкусом и земля — с обонянием. В санкхье бхуты, считающиеся «грубыми» материальными элементами, берут свое начало в соответствующих «тонких элементах» (***танматры***). Их генезис определяется следующей схемой: каждый последующий элемент, «наследуя» качества предыдущих, прибавляет к ним свое специфическое качество. Напр., ветер, возникая из акаши, «наследует» ее качество звука и прибавляет свое качество тактильности, затем огонь, уже обладающий звуком и тактильностью, становится также и видимым, в воде ко всему уже ранее имевшемуся прибавляется и вкус, в земле — осязание.

Вайшешики перечисляют бхуты в противоположном порядке, по принципу «от грубого к тонкому»: земля, вода, огонь, ветер и акаша, хотя схема распределения основных чувственных качеств остается той же. Особенностью вайшешики является наделение первых четырех бхут атомистической структурой, в то время как акаша трактуется как всепроникающая субстанция. ***Прашастапада*** уточняет, что разнообразный цвет и вкус земли может меняться под воздействием огня. На ощупь она бывает твердой, мягкой и даже текучей (в результате примесей атомов воды, как, напр., растительное масло). Вода обладает белым цветом, сладким вкусом, вязкостью и прохладной температурой (в форме льда), огонь — белым и сияющим цветом, может быть твердым (напр., золото, в которое намешены атомы земли) и текучим (расплавленное золото). Поскольку в ранней вайшешике чувственная воспринимаемость бхут отождествляется только со зрением, ***«Вайшешика-сутры»*** доказывают существование ветра с помощью логического вывода, ссылаясь на такие косвенные признаки его присутствия, как шелест листьев, колыхание травы и т. п. Однако более поздние авторы, напр. ***Вьомашива***, считают такое доказательство излишним, полагая, что сама ося-

заемость ветра является вполне достаточным доводом в пользу его существования.

В. Г. Лысенко

БЫТИЕ (греч. εἶναι, οὐσία; лат. esse) — одно из центральных понятий философии. «Вопрос, который издревле ставился и ныне постоянно ставится и доставляет затруднения,— вопрос о том, что такое сущее» (Аристотель, «Метафизика» VII, 1). Онтология — учение о бытии — составляет со времен Аристотеля предмет т. н. «первой философии». В зависимости от того, как тот или иной мыслитель, школа или направление трактует вопрос о бытии, его связи с познанием, с природой (физика) и смыслом человеческого существования (этика), определяется общая ориентация данного направления. В разные культурно-исторические эпохи формировался особый язык для выражения разных определений бытия. Понятия ***«сущее»***, ***«сущность»***, ***«существование»***, «субстанция» производны от «бытия» и представляют собой его различные аспекты. Но при этом существовали и устойчивые традиции. Так, античная философия, особенно учения Платона и Аристотеля, на многие столетия определила общий характер и способы членения самого понятия бытия. Их подход оказался определяющим для философии не только эпохи эллинизма и средних веков (о понятии бытия в арабо-мусульманской философии см. в ст. ***Существование***), но сохранился вплоть до 17 и нач. 18 в. Пересмотр античной традиции, наметившийся уже в первые века христианства, но не приведший тогда к созданию альтернативной онтологии, в преддверии Нового времени происходил главным образом по двум линиям. С одной стороны, он подготовлялся номинализмом 13—14 вв., углублялся английским эмпиризмом 17—18 вв. и получил завершение в трансцендентальном идеализме Канта. С другой стороны, принципы не только средневекового, но и античного мышления пересматривались в немецкой мистике (начиная с ***Экхарта*** и кончая эпохой Реформации), а также в пантеистических и близких к пантеизму течениях философии 15—17 вв., нередко связанных с мистикой и герметизмом — Николая Кузанского, Дж. Бруно, Б. Спинозы и др. Пересмотр античного и средневекового понимания бытия привел в 16 —17 вв. к созданию новой логики и новой формы науки — математического естествознания. В рамках кантианско-позитивистской линии создается новое —деонтологизированное, аксиологическое обоснование этики, физики и философии истории. В свою очередь пантеистическая тенденция в 1-й пол. 19 в. выливается в немецкий идеализм Фихте, Шеллинга и Гегеля, а во 2-й пол. 19 в. и 1-й трети 20 — в натуралистически-волюнтаристский пантеизм (А. Шопенгауэр, Э. Гартман, А. Древс и др.), нашедший продолжение в философии жизни — Х. Дриша, А. Бергсона, Ф. Ницше. Результатом этого многовекового процесса оказалась деонтологизация природы, знания и человеческого существования, реакция на которую дала себя знать во 2-й пол. 19—20 в., когда наметился поворот к онтологии в неолейбницианстве И. Гербарта и Р. Лотце, реализме Фр. Брентано, в феноменологии, экзистенциализме, неотомизме, русской религиозной философии.

БЫТИЕ, СУЩЕЕ КАК ПОНЯТИЕ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ. В теоретически рефлектированной форме понятие бытия впервые предстает у элеатов. Бытие есть, а небытия нет, говорит Парменид («О природе», B6), ибо невозможно ни познать, ни выразить небытие — оно непостижимо. «Ибо мыслить — то же, что быть... Можно лишь говорить и мыслить, что есть; бытие ведь есть, а ничто не есть...» (*Лебедев А. В.* Фрагменты, ч. 1, с. 296). Бытие, согласно Пармениду, едино и вечно, а потому неподвижно и неизменно, — характеристики, противоположные тем, какими наделены вещи чувственного мира, мира мнения, — множественные, преходящие, подвижные, изменчивые. Впервые в истории философского мышления элеаты противопоставили бытие как нечто истинное и познаваемое чувственному миру как всего лишь видимости («мнению»), который не может быть предметом подлинного знания. В понятии бытия, как его осмыслили элеаты, содержится три важных момента: 1) бытие есть, а небытия нет; 2) бытие едино, неделимо; 3) бытие познаваемо, а небытие непостижимо.

Эти принципы по-разному были интерпретированы Демокритом, Платоном и Аристотелем. Пересмотрев тезис элеатов о том, что бытие едино, Демокрит мыслит бытие как множественное — атомы, а небытие — как пустоту. Но при этом он оставил в силе главные тезисы элеатов — бытие есть, а небытия нет, бытие познаваемо, а небытие непостижимо. Даже принцип единства бытия сохранился у Демокрита по отношению к каждому атому —он у Демокрита неделим. Сохранилось и противопоставление чувственного мира как лишь видимости бытию самому по себе, с той однако поправкой, что подлинно сущее—атомы—даны у Демокрита не логическому мышлению, а абстрактному представлению, о чем свидетельствует как вид атомов (вогнутые, выпуклые, круглые, якореобразные, шероховатые, угловатые или с крючками), так и физическое объяснение их неделимости.

Иную интерпретацию бытия предложил Платон. Подобно элеатам, он характеризует бытие как вечное и неизменное, познаваемое лишь разумом и недоступное чувствам. Однако бытие у Платона множественно; но эти многие — не физические атомы, а умопостигаемые нематериальные идеи. Платон называет их τὸ ὄντως ὄν (οὐσία) — истинно сущее. Бестелесные идеи Платон называет «сущностями», поскольку сущность — это то, что существует (οὐσία образована от глагола «быть» — εἶναι). Бытию противостоит становление — чувственный мир преходящих вещей. «Нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия («Государство» VI, 518 c). Утверждая, что небытие ни выразить, ни мыслить невозможно («Софист» 238 c), Платон, однако, признает, что небытие существует. В противном случае, говорит он, было бы непонятно, как возможны заблуждение и ложь — «ведь ложное мнение — это мнение о несуществующем» (там же, 240 c). Более того: критикуя элеатов, Платон в поздних диалогах подчеркивает, что если принять бытие за единое, самотождественное, неизменное, то познание окажется невозможным, ибо оно предполагает отношение между познающим и познаваемым: «Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие... познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания» (там же, 248 c). Ради обоснования возможности познания Платон противопоставляет бытию ***иное***, которое есть «существующее небытие» (там же, 258 b); небытие выступает, т. о., как принцип различия, отношения,

благодаря которому получает объяснение не только возможность познания, но и связь между идеями. «...Все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас их подобиям... С другой стороны, эти находящиеся в нас (подобия), одноименные (с идеями), тоже существуют лишь в отношении друг к другу» («Парменид» 133 c-d). Иное по своему статусу ниже бытия: оно существует лишь благодаря своей причастности бытию. В свою очередь бытие как взаимосвязанное множество идей существует и может быть мыслимо лишь в силу своей причастности к сверхбытийному и непознаваемому ***Единому***. Понятие бытия, т. о., рассматривается Платоном опять-таки в трех аспектах: бытие и небытие; бытие и знание; бытие и Единое.

У Аристотеля сохраняется понимание бытия как начала вечного, самотождественного, неизменного. Но, в отличие от Платона, он ищет постоянно пребывающее также и в изменчивом чувственном мире, стремясь создать науку о природе — физику. Для выражения различных аспектов бытия в понятиях Аристотель пользуется богатой терминологией: τὸ εἶναι (субстантивированный глагол «быть») — τὸ ὄν (субстантивированное причастие от глагола «быть») — сущее (понятие «бытие» и «сущее» у Аристотеля взаимозаменимы); ἡ οὐσία (существительное, производное от глагола «быть») — сущность; τὸ τί ἦν εἶναι (субстантивированный вопрос: «что есть бытие?») — чтойность, или суть бытия, αὐτὸ ὄν — сущее само по себе и τὸ ὄν ᾗ ὄν — сущее как таковое. Именно к Аристотелю восходят такие средневековые понятия, как esse, ens, essentia, substantia, subsistentia, ens per se, ens qua ens и т. д. В учении Аристотеля бытие не является категорией, ибо на него указывают все категории: «бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания: ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» («Метафизика» V, 7). Первая среди категорий — сущность — стоит к бытию ближе всех остальных: она в большей степени сущее, чем любой ее предикат (акциденция). «Сущность есть то, что существует в первую очередь и дано не как некоторое специальное бытие, но как бытие в непосредственности своей» (там же, VII, 1). Сущность отвечает на вопрос «что есть вещь», поэтому только у сущности имеется суть бытия и определение как обозначение сути бытия. Если Платон рассматривал в качестве сущностей умопостигаемые идеи, то Аристотель определяет первую сущность как отдельный индивидуум («вот этот человек»), а вторую сущность как вид («человек») и род («животное»). Сущность как «неделимый вид» восходит к платоновской идее и выражается в определении вещи. Первая сущность не может быть предикатом; вторые сущности «сказываются» только о сущностях же, но не об остальных категориях, которые служат предикатами сущности. Сущность есть нечто самостоятельное: сущее само по себе. «Если что-нибудь обозначает сущность вещи, это имеет тот смысл, что бытие для него не заключается в чем-нибудь другом» («Метафизика» IV, 4).

В онтологии Аристотеля сущность бытия есть предпосылка отношения. В теории познания отсюда вытекает критика скептицизма и релятивизма, которые, по Аристотелю, ставят отношение выше бытия, а потому признают чувственное знание (которое есть отношение всего сущего к субъекту восприятия) за истинное. «Кто объявляет истинным все, что представляется, тот все существующее обращает в отношения» («Метафизика» IV, 6).

Двойственности аристотелевского учения о сущности соответствует двойственность в понимании предмета первой философии — бытия как такового. Последнее может рассматриваться, во-первых, как общий предикат всех вещей, составляющий условие предикации вообще; в этом смысле оно не может быть сущностью вещей: «Ни единое, ни сущее не может быть сущностью вещей» («Метафизика» VII, 16). Это — бытие, понятое как «ens» (так его называли в средние века); оно определяется посредством аксиом, истинность которых устанавливается в философии, «общей метафизике», а частные науки, изучающие определенные «части» бытия, принимают эти аксиомы как не подлежащие обсуждению. Первая среди аксиом, сформулированная именно Аристотелем и касающаяся природы бытия как такового, вошла в историю мысли как закон непротиворечия: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле» («Метафизика» IV, 3). Согласно Аристотелю, это — самое достоверное из начал. Во-вторых, сущее как таковое может быть понято как высшая из всех первых сущностей; оно есть чистый акт, свободный от материи перводвигатель, который характеризуется не как ens commune, а как ens per se (бытие само по себе) и изучается теологией, как Аристотель именует науку о «первом сущем» — Божестве. Вечный и неподвижный первый двигатель, мышление мышления, есть, по Аристотелю, целевая причина, источник не только движения, но и всего существующего: «Все другие сущие получают свое бытие и жизнь от божественного дления» («О небе» 1, 9, 279 a 17—30). В отличие от Платона, Аристотель не ставит над бытием как таковым высшую инстанцию — единое, подчеркивая, что «сущее и единое представляют то же самое и у них — одна природа, поскольку каждое из них сопровождает другое... Действительно, одно и то же — один человек и человек, существующий человек и человек...» («Метафизика» IV, 2). То, что лишено единства (неделимости, формы, предела), лишено и бытия. «Ничто беспредельное не может иметь бытия...» (там же, II, 2).

Неоплатоническое понимание бытия восходит к Платону. Согласно Плотину, бытие в качестве условия предполагает сверхбытийное начало, стоящее по ту сторону бытия (τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), а стало быть, и познания. Это начало он называет Единым (τὸ ἕν) и благом (τὸ ἀγαθόν). Только бытие может быть мыслимо; то, что выше бытия (Единое), и то, что ниже его (беспредельное), не могут быть предметом мысли, ибо «ум и бытие — одно и то же» («Эннеады» V, 4, 2), — говорит Плотин, воспроизводя исходный тезис Парменида. Однако в отличие от Парменида, Плотин указывает, что бытие — не верховное начало, оно происходит от того, что сверхбытийно. Бытие есть только след Единого, и слово «бытие» (εἶναι) происходит от слова Единое (ἕν)» (там же, V, 5, 5). Бытие есть первая эманация, «первенец Единого» (там же, V, 2, 2). Поэтому если мы говорим о какой-либо вещи, что она есть, то это возможно благодаря единству. В отличие от Аристотеля, у которого вечный двигатель мыслит самого себя, Единое у Плотина не может быть мыслимо не только конечным умом, но и самим собою, ибо это означало бы раздвоение Единого на мыс-

ляшее и мыслимое, т.е. на два. Будучи тождественным уму и потому умопостигаемым, бытие всегда есть нечто определенное, оформленное, устойчивое: в этом сказывается дух греческой философии от пифагорейцев, элеатов и Демокрита до Платона, Аристотеля и неоплатоников. Плотин говорит о сущем: «Эти вещи суть сущности потому, что каждая из них имеет предел и как бы форму; бытие не может принадлежать беспредельному, бытие должно быть фиксировано в определенных границах, должно быть устойчивым. Это устойчивое состояние для умопостигаемых (сущих) есть определение и форма, от которых они получают также и свое бытие» («Эннеады» V, I, 7). Античная философия воспринимает бытие как благо. Платоники, по словам Аристотеля, приписывают природу блага «единому или сущему» («Метафизика» I, 7); сам Аристотель видит в сущем тем больше блага, чем больше в нем бытия; высшее бытие — перводвигатель — есть и высшее благо.

ПОНИМАНИЕ БЫТИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА определили две традиции: античная философия, с одной стороны, и христианское Откровение — с другой. У греков понятие бытия, так же как и совершенства, связано с понятиями предела, единого, неделимого и определенного. Соответственно беспредельное, безграничное осознается как несовершенство, небытие. Напротив, в Ветхом и Новом заветах совершеннейшее сущее — Бог — есть беспредельное всемогущество, а потому здесь всякое ограничение и определенность воспринимаются как признак конечности и несовершенства. Насколько острым было столкновение этих тенденций в первые века христианства, свидетельствует, напр., Ориген, в духе греческой философии отождествлявший бытие с совершенством и познаваемостью: «Ибо если бы божественная сила была беспредельна, она не могла бы знать саму себя; ведь по своей природе беспредельное непостижимо» («О началах» II, 9, 1). Попытки примирить эти две тенденции или же противопоставить одну другой определили трактовку бытия на протяжении более полутора тысячелетий.

У истоков средневековой философии и теологии стоит Августин. В своем понимании бытия он отправляется как от Св. Писания («Аз есмь Сущий», — сказал Бог Моисею, Исх. 3, 14), так и от греческих философов. «Будучи высочайшей сущностью, т.е. обладая высочайшим бытием и потому будучи неизменяем, Бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего; но бытие не высочайшее, а одним дал больше, другим меньше и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от бытия (esse) названа сущность (essentia), правда, новым именем, которым не пользовались древние латинские авторы, но уже употребительным в наши времена, чтобы и наш язык имел то, что греки называют ousia» («О граде Божием» XII, 2). Бытие у Августина есть благо. Бог—это благо как таковое, или «простое благо». «Благом сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые» (там же, XI, 10). Сотворенные вещи, по Августину, только причастны бытию или имеют бытие, но сами не суть бытие, ибо они не просты. «Простою называется та природа, которой не свойственно иметь что-либо такое, что она могла бы утратить» (там же). Так как высшая сущность есть само бытие, ей не может быть противоположна никакая другая сущность, но лишь небытие; следовательно, зло — это небытие. Августин рассматривает проблему бытия применительно к догмату о Троице. Бытие — это *первая* ипостась, Бог-Отец; Бог-Сын есть знание, а Бог-Дух Святой — любовь. Т. о., истина — это знание бытия, а благо (блаженство как субъективно переживаемое благо) — это стремление, любовь к бытию.

У ***Боэция***, разработавшего систему логики, легшей в основу средневековой схоластики, понятие бытия приобретает завершенность и формулируется в виде системы аксиом. 1) Разные вещи — бытие и то, что есть; само бытие не есть; напротив, то, что есть, есть благодаря бытию. 2) То, что есть, может быть причастно чему-нибудь, но само бытие не может быть чему бы то ни было причастно. 3) То, что есть, может иметь что-либо помимо того, что есть оно само; но само бытие не имеет в себе ничего, кроме себя самого. 4) Разные вещи — просто быть чем-нибудь и быть чем-нибудь по своей сущности (in eo quod est), ибо в первом случае обозначается случайный признак (акциденция), а во втором —субстанция. 5) Для всего простого его бытие и то, что оно есть, одно и то же, для сложного — не одно и то же (см.: *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 162). Только в Боге, который есть само бытие, тождественны бытие и сущность; Он есть простая субстанция, которая ничему не причастна, но которой причастно все. В сотворенных вещах их бытие и сущность не тождественны, они имеют бытие только в силу причастности к тому, что само есть бытие. У Боэция, как и у Августина, бытие есть благо; все вещи благи, говорит Боэций, поскольку они существуют, не будучи, однако, благими по своей сущности и по акциденциям.

Как и у Боэция, у Фомы Аквинского высшее начало есть бытие, акт которого заставляет вселенную существовать. «Первое из созданий (primus effectus) есть само бытие, которое предшествует (в качестве их условия) всем другим созданиям, но которому ничто не предшествует» (De potentia, q. 3, a. 4). Различая бытие и сущность, Фома не противопоставляет их, а вслед за Аристотелем выявляет их общий корень: «Мы говорим «сущность», потому что через нее и в ней сущее имеет свое бытие» (De ente et essentia, cap. 2). Субстанции (сущности) обладают самостоятельным бытием, в отличие от акциденций, которые существуют только благодаря субстанциям. Отсюда в томизме различение субстанциальных и акцидентальных форм: субстанциальная форма сообщает вещам простое бытие, акцидентальная же есть источник определенных качеств. Различая вслед за Аристотелем актуальное и потенциальное состояния, Фома рассматривает бытие как первое из актуальных состояний, следуя здесь знаменитой формуле Альберта Великого: «Первое среди сотворенных вещей есть бытие». В вещи, считает Фома, столько бытия, сколько в ней актуальности. Дух, или ум, разумная душа — высшее из сотворенных сущих. Не будучи связана с материей, человеческая разумная душа не может погибнуть со смертью тела, разве только ее уничтожит сам Творец. Разумная душа носит у Фомы имя «самосущего». Однако и высшее среди тварных сущих — разумная душа — не есть бытие само по себе. «Никакое творение не есть свое собственное бытие, но лишь причастно бытию». (Summa theologiae, q. 12, 4 c). Бытие тождественно благу, совершенству и истине. Поскольку ens et bonum convertuntur (бытие и благо обратимы), то зло — это небытие, оно «существует лишь в благе как своем субстрате» (Summa

theologiae, q. 49, 3 c). Бог, согласно Фоме, есть причина зла не субстанциально, а акцидентально, поскольку совершенство целого невозможно без ущербности некоторых частей.

Томистская трактовка бытия пересматривается в номинализме 13 — 14 вв., где определяющую роль получает идея божественного всемогущества. Согласно ***Оккаму***, Бог своей волей творит единичные вещи, не нуждаясь в идеях как их прообразах. Идеи же возникают как репрезентации (представления) вещей, вторичные по отношению к ним. Если в схоластике от Бонавентуры до Фомы предметом знания являются умопостигаемые сущности, то, согласно номиналистам, познается сама вещь в ее единичности. Благодаря этому онтологический статус субстанций и акциденций уравнивается, а теоретическая способность утрачивает свой бытийный характер, умы больше не рассматриваются как высшие в иерархии сотворенных сущих. Ум — это не бытие, а представление о бытии, направленность на бытие, субъект, противостоящий объекту. Субъективистское истолкование духа влечет за собой вывод, что явления психические достовернее физических, поскольку даны нам непосредственно — тезис, важный для новоевропейского эмпиризма и психологизма. Номинализм в значительной мере подготовил трактовку бытия в философии Нового времени.

Другим фактором, разрушавшим унаследованную от античности онтологию, были мистические течения 13—14 вв. Обращаясь к неоплатонизму, мистики, однако, переосмысляли его. При этом они исходили из своеобразной интерпретации догмата о боговоплощении. Так, согласно Мейстеру ***Экхарту***, человек есть не просто творение (таков лишь «внешний», телесный человек); как «внутренний», духовный человек он рождается в Боге и есть Сын Божий. «Святая святых» души, которую Экхарт называет «основой души», «крепостью», «искоркой», не тварна, а божественна; по Экхарту, она даже «прежде Бога», и, чтобы постигнуть ее, Бог должен стать больше, чем Богом (*Quint J.* Meister Eckehart. Deutsche Predigten ind Traktate. München, 1955, S. 163 ff.). Возрождая т. о. мотивы гностицизма, Экхарт создает учение мистического пантеизма, в котором устраняется различие твари и творца, т.е. бытия и сущего, как его понимала христианская теология. «Поскольку нечто имеет бытие, постольку оно равно Богу... Я говорю: все твари суть Его бытие» (там же, с. 192).

Под влиянием Экхарта ***Николай Кузанский*** создал логику парадокса для выражения гностико-пантеистического миросозерцания эпохи Возрождения. Отправляясь от неоплатонизма, он, однако, не определяет Единое через его противоположность иному — беспредельному: Единое (абсолютный минимум) тождественно своей противоположности —беспредельному (абсолютному максимуму). «Максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие» (см.: Избр. соч. в 2 т., т. 1. М., 1980, с. 51). Отсюда пантеистический тезис Николая Кузанского: Единое есть все. Подобно тому, как у Экхарта бытие творений есть бытие Творца, а человек есть Сын Божий, у Николая Кузанского человек нацелен божественным умом, содержащим в свернутом виде все бытие мира. Поэтому он отменяет закон тождества как принцип конечного (рассудочного) мышления и ставит на его место закон совпадения противоположностей. Т. о. устраняется граница между непостижимым для человека божественным бытием и тварным миром конечных вещей; последний теряет свою определенность, которую обеспечивал ему закон тождества. Вместе с законом тождества отменяется и аристотелевская онтология, предполагающая различение сущности (как неизменного начала в вещи) и акциденций как ее изменчивых свойств. Онтологический статус сущности и акциденций уравнивается, и отношение оказывается первичнее сущности; бытие сущего конституируется через его отношение к другому (бесконечному множеству «других»). Рождающаяся в 15—16 вв. функционалистская онтология требует допущения бесконечности мира: определение через отношение не имеет конца, ряд «других» принципиально незавершим; на место бытия встает становление как бесконечный процесс. Новый тип онтологии находит свое отражение в математике в идее инфинитезимального исчисления и в физике в виде закона инерции.

БЫТИЕ В ФИЛОСОФИИ 17-18 вв. По мере того как в философии 17 в. дух, разум теряет свой онтологический статус и выступает как противополюс бытия, гносеологическая проблематика становится доминирующей, а онтология перерастает в натурфилософию. В 18 в. вместе с критикой рационалистической метафизики бытие все чаще отождествляется с природой (из которой выводятся принципы также и социальной жизни), а онтология — с естествознанием. Так, Гоббс, считая предметом философии тело (естественные тела — продукты природы и искусственные, созданные человеческой волей — государства), исключает из ведения философии всю ту сферу, которая в античности носила название «бытия» в противоположность изменчивому становлению. Углубляя тенденцию средневекового номинализма, Гоббс устраняет связь бытия с сущностью (субстанцией): последняя, по Гоббсу, есть лишь соединение имен посредством слова «есть». Это означает отрицание умопостигаемой реальности и внеопытного познания: по Гоббсу, духовные субстанции, если бы и существовали, то были бы непознаваемы, однако он вообще не признает существования бестелесных духов: дух — это естественное тончайшее тело, не действующее на наши чувства, но заполняющее пространство. Номинализм Гоббса — один из источников механистического материализма 17—18 вв. Бытие у Гоббса тождественно единичному сущему, понятому как тело, которое познается чувственным восприятием, контролируемым с помощью правильного употребления слов. Если у Аристотеля бытие отождествлялось с актуальным состоянием и ассоциировалось с формой сущего, то теперь оно связано с телом, понимаемым как материя и в качестве таковой выступающим единственным законным предметом философско-научного знания.

В рационалистической метафизике 17—18 вв. бытие рассматривается как субстанция, которая есть начало самотождественное, устойчивое, неизменное. Согласно Декарту, только божественная субстанция есть подлинно самосущее, или причина самой себя (causa sui), от нее производны мыслящая и протяженная субстанции. Но, как и номиналисты, Декарт убежден, что только одна реальность непосредственно открыта нашему сознанию: оно само. В декартовской формуле «мыслю, следовательно, существую» центром тяжести оказывается знание, а не бытие (в этом ее отличие от августиновской концепции). Хотя Декарт и определяет дух как субстанцию, однако он устраня-

ет душу как связующее звено между духом и плотью и тем самым отменяет средневековую иерархию ступеней сущего. Из метафизики и натурфилософии изгоняется понятие субстанциальной формы—телеологический принцип сохраняется только в сфере самосознающего духа. Природе как чисто механическому миру действующих причин противостоит мир разумных субстанций как царство целей. Так осуществляется раскол бытия на две несоизмеримые сферы, которые в механистическом материализме предстанут как самостоятельные реальности природного и человеческого, стихийно-механического и целесообразно-разумного.

Субстанциальные формы, почти повсеместно изгнанные из философско-научного обихода 17—18 вв., продолжают играть ведущую роль в метафизике Лейбница (в этом близость ее античному и средневековому пониманию бытия). Полемизируя с Декартом, Лейбниц утверждает, что понятие протяженной субстанции самопротиворечиво, ибо протяженность, будучи пассивным, безжизненным и бездейственным началом, представляет собой лишь возможность, тогда как субстанция, самосущее, всегда есть действительность. Но если сущности суть ***энтелехии***, то они умопостигаемы и являются предметом метафизики, а не эмпирического восприятия и математического конструирования: бытие и истина не могут быть познаны посредством чувств. Источником бытия мира и всех составляющих его вещей является, согласно Лейбницу, внемировое существо — внутри мира невозможно отыскать основания того, почему вообще существует что-то, а не ничто. Хотя сущность совпадает с бытием только в Боге, тем не менее и в конечных вещах сущность, по Лейбницу, есть начало бытия: чем больше сущности в какой-либо вещи, т.е. чем более актуальности в ней, тем «бытийнее» будет эта вещь. Отсюда иерархия сущностей у Лейбница — в соответствии с «количеством их реальной сущности или по степени совершенства, которое они заключают в себе» (избр. филос. соч. М., 1890, с. 132). На всех уровнях природного бытия подлинной реальностью обладают только простые (нематериальные и непротяженные) ***монады***; что же касается тел, которые всегда протяженны и делимы, то они — не субстанции, а лишь собрания, или агрегаты монад (см. там же, с. 338). Поскольку из суммы неделимых, нематериальных единиц нельзя составить протяженного тела, Лейбниц прибегает к феноменалистскому объяснению: тела — это лишь «хорошо обоснованные» феномены.

Кант попытался дать ответ на вопрос, что такое материально-телесный мир — феномен в восприятии монады или же «скопление» монад. Номиналистическая традиция, на которую опирался Кант, перерастает у него в трансцендентальный идеализм, предметом которого является не бытие, а знание, не субстанция, а субъект. Различая эмпирический и трансцендентальный субъект, Кант показывает, что определения, приписывавшиеся субстанции — протяженность, фигура, движение — в действительности принадлежат трансцендентальному субъекту, априорные формы чувственности и рассудка которого конституируют мир эмпирического опыта. Человеческое знание простирается только на мир опыта; то, что выходит за пределы опыта, — вещь сама по себе — объявляется непознаваемой. Именно ***вещи в себе*** — реликты субстанций, лейбницевых монад в кантовской философии — несут в себе начало бытия. Подобно рационалистам 17 в., Кант мыслит бытие само по себе как не зависимое от спонтанности человеческого мышления, не порождаемое ею. У Канта сохраняется связь с аристотелевской традицией: бытие, по Канту, не может быть предикатом и не может быть «извлечено» из понятия. Самодеятельность трансцендентального Я порождает мир опыта, мир явлений, но не порождает бытия. Кант однозначно решает проблему протяженных тел, принимая феноменалистский вариант объяснения их Лейбницем: все протяженное есть только явление и обладает лишь эмпирической реальностью. Бытие, т. о., закрыто от теоретической способности, которая постигает лишь то, что сама же и творит. Только практическая установка переводит нас из мира природы, явлений, в мир свободы, самосущего, вещей в себе. Но мир свободы — это не то, что есть, но что должно быть, это идеал практического разума, не бытие, а постулат доброй воли. В такой форме в философии Канта отразилась идея номинализма и выросшего на его почве протестантизма (как известно, Лютер был последователем Оккама) о преимуществе воли перед разумом, практического действия перед теоретическим знанием. ***Категорический императив*** Канта, как и принцип sola fide Лютера, — это апелляция к воле, которая соприкасается с умопостигаемой реальностью, недоступной разуму, но не постигает, а реализует ее. Благо у Канта — это не бытие, а долженствование.

Кантовская трактовка бытия получает новое истолкование у мыслителей, стоящих на позициях мистического пантеизма (корни которого восходят к Экхарту и ***Бёме***) — Фихте, Шеллинга и Гегеля. Будучи убежден, что человеческое Я в своем глубинном измерении тождественно с божественным Я, Фихте считает возможным вывести из единства самосознания не только форму, но и все содержание знания, а тем самым устранить понятие вещи в себе. Не у Декарта, а только в немецком идеализме мы впервые имеем дело с абсолютно самоопределяющимся субъектом — принципом знания, который встает на место бытия. Философия, пишет Шеллинг, возможна «лишь в качестве науки о знании, имея своим объектом не бытие, а знание... Принципом ее может быть не принцип бытия, но лишь принцип знания» (Система трансцендентального идеализма. Л., 1936, с. 37). Бытие, как его понимала античная и средневековая философия, здесь противостоит деятельности как косное и мертвое начало, как неподвижное инертное вещество, материал, который должна преодолевать человеческая воля в своей деятельности по реализации идеала. Атрибут высшего начала переходит от актуального к потенциальному, от бытия к становлению. Правда, у Фихте деятельность Я не целиком определяется самим Я, она нуждается в некотором «первотолчке», который Гегель считал остатком у Фихте «догматического понимания бытия», характерного для средневековой схоластики и рационалистической метафизики 17 в. Гегель стремится полностью устранить этот «догматизм» и достигнуть тождества бытия и мышления, божественного и человеческого «Я»: «...бытие есть чистое определение мысли... Мы полагаем обыкновенно, что абсолютное должно находиться далеко по ту сторону, но оно как раз есть вполне наличное, которое мы, как мыслящие существа, всегда носим с собою и употребляем, хотя явно не сознаем этого» (Соч., т. 1. М.—Л., 1929, с. 56). В своей концепции субстанции-субъекта Гегель объединил натуралистический пантеизм Спинозы и мистический пантеизм Фихте, освободив последний от остатков «трансцен-

дентного бытия» в виде «первотолчка». Панлогизм Гегеля осуществляет себя ценой превращения бытия в простую абстракцию, в «общее после вещей»: «Чистое бытие есть чистая абстракция и, следовательно, абсолютно-отрицательное, которое, взятое так же непосредственно, есть ничто» (там же, с. 148). Истиной такого бытия Гегель считает становление; высшее понятие своей системы — дух — Гегель тоже определяет как становление, «но более интенсивное, более богатое, чем голое логическое становление» (там же, с. 155). В преимуществе становления над бытием, изменения над неизменностью, движения над неподвижностью сказался характерный для трансцендентального идеализма приоритет отношения перед бытием.

БЫТИЕ В ФИЛОСОФИИ 19 в. Принцип тождества мышления и бытия, панлогизм Гегеля вызвал широкую реакцию в философии 19 в. Поздний Шеллинг и Шопенгауэр противопоставили Гегелю волюнтаристскую концепцию бытия. С позиций реализма критику немецкого идеализма повели Ф. Тренделенбург, И. Ф. Гербарт, Б. Больцано. В защиту натуралистической трактовки бытия как единичного природного индивида выступил Фейербах. Существование отдельной личности, не сводимое ни к мышлению, ни к миру всеобщего, противопоставил Гегелю Кьеркегор. Шеллинг объявил свою раннюю философию тождества и выросший из нее панлогизм Гегеля неудовлетворительными именно потому, что в них исчезла проблема бытия. В «Сущности человеческой свободы» Шеллинг видит бытийную основу сущего — как мира, так и самого Бога — в т. н. «божественной основе» Бога, которая есть «безосновность», или «бездна» и представляет собой бессознательную волю, темное, неразумное влечение. Бытие в иррационалистическом пантеизме Шеллинга — это не продукт сознательного акта благой божественной воли, а результат раздвоения и самораспадения абсолюта. Бытие здесь не тождественно благу, а скорее есть начало зла. Эта тенденция углубляется в истолковании бытия как неразумной воли, слепого природного влечения в волюнтаристическом пантеизме Шопенгауэра, охарактеризованного О. Либманом как «пансатанизм». Волю Шопенгауэр противопоставляет духу как бессильному представлению, лишенному онтологического статуса. Бытие у Шопенгауэра не просто индифферентно благу, как у Гоббса или у французских материалистов, — скорее оно есть зло: к философии Шопенгауэра приложима формула ens et malum convertuntur, «бытие и зло обратимы» — с его точки зрения благом было бы не бытие, а ничто, уничтожение вечно жаждущей и вечно не удовлетворенной воли, которая обречена поэтому на неизбывное страдание.

Философские учения 2-й пол. 19 в., исходившие из волюнтаризма Шопенгауэра, — «философия бессознательного» ***Эд. Гартмана***, «философия жизни» Ницше — также рассматривают бытие как противоположное духу, разуму. Эд. Гартман так комментирует лейбницеву теодицею: хотя этот мир и лучший из возможных, все же он настолько скверен, что было бы лучше, если бы его вообще не было. Ницше, под влиянием дарвинизма и позитивизма перевернул «ценностную шкалу» пессимистов Шопенгауэра и Гартмана: он предлагает не отказаться от воли, а радостно принять ее, ибо ***воля к власти*** и самоутверждению составляет сущность бытия, которое Ницше называет «жизнью». Жизнь — это мощь, сила, активное самоутверждение природного индивида, не связывающего себя никакими внешними по отношению к его витальности требованиями морали. Ученик софистов Ницше с ненавистью относится к Сократу и Платону, убежденный, что от них, противопоставивших силе справедливость и благо, пошла та «порча бытия», которая завершается в «нигилистическом» упадке воли к власти. Ницше противопоставляет бытие и благо, жизнь и нравственность: бытие, или жизнь, лежит по ту сторону добра и зла, «мораль есть отвращение от воли к бытию» (Полн. собр. соч., т. 9, 1910, с. 12). Реальностью, по Ницше, обладает лишь изменчивое и преходящее. Современное духовное состояние есть состояние испорченности, порожденной верой в неизменное и вечное бытие, «как будто кроме действительного мира, мира становления, есть еще мир сущего» (там же, с. 34—35). В мире воли к власти все существует лишь в отношении к субъекту, стремящемуся к самоутверждению — или к самоуничтожению в пароксизме страсти.

В плюралистическом реализме ***И. Ф. Гербарта*** возрождается аристотелевско-лейбницианское понимание бытия как единичного сущего. В полемике с немецким идеализмом Гербарт восстанавливает в правах главный логико-онтологический принцип Аристотеля — закон противоречия: бытие — это то, что тождественно себе; противоречащее себе не может существовать. Противоречие, по Гербарту, имеет место в мире явлений, а не вещей самих по себе — «реалов». В мире явлений мы имеем дело со свойствами реалов как результатом отношения их к другим реалам. Сущность, т. о., онтологически оказывается первее отношений бытия, но для нашего познания у Гербарта, как и у Аристотеля, первее отношение: вне отношения к другим реалы непознаваемы. В отличие от Лейбница, который мыслил монады по аналогии с душой и считал их изменяющимися, развивающимися, Гербарт, видевший в этом понимании монад источник немецкого идеализма, снявшего различие бытия и становления, возвращается к аристотелевско-томистскому пониманию субстанций как неизменных единиц бытия и тем самым возрождает отвергнутое Кантом учение о душе как простой субстанции (рациональную психологию).

Б. Больцано также обратился к реализму и объективизму в трактовке сущего. Его «Наукоучение» (1837)—противоположность наукоучения Фихте: если Фихте исходил из Я как абсолютного субъекта, то предмет изучения Больцано — сущее само по себе, вневременное и неизменное, сходное с идеями Платона. Мир бытия, по Больцано, не зависит от познающего субъекта; как и Гербарт, Больцано выступает против трансцендентального идеализма и возрождает плюралистическую метафизику Лейбница. Идеи Больцано оказали влияние на понимание бытия у А. Мейнонга, Э. Гуссерля (гл. о. раннего), выступивших в конце 19 — начале 20 в. против субъективизма и скептицизма с позиций объективней онтологии платонистского типа. В защиту аристотелевского реализма выступил также ученик А. Тренделенбурга Ф. Брентано, критиковавший немецкий идеализм как мистически-романтическое направление и подготовивший феноменологическое движение (А. Мейнонг, К. Штумпф и Э. Гуссерль — ученики Брентано). Согласно Брентано, Фихте и особенно Гегель, устранив реальное бытие субстанций, сведя его до уровня простого явления, подорвали основу христианского персонализма и поставили на его место реальность всеоб-

щего — государства, которое онтологической реальностью не обладает. Диссертация Брентано «Многообразие значений сущего у Аристотеля» (1869) посвящена проблеме бытия и его видов. Реальным бытием, по Брентано, обладают не универсалии, а лишь индивидуальные вещи (ср. «реалы» Гербарта). Однако в отличие от Гербарта Брентано не ограничивает познание только сферой отношений, т.е. явлений: сущности сами по себе непосредственно доступны познанию, но не всякие, а сущности особого рода, составляющие данности душевной жизни, феномены внутреннего восприятия. Что же касается восприятия внешнего, то здесь мы имеем дело с явлениями в кантовском смысле слова — они являют не себя, а нечто другое, непосредственно нам не доступное. Реализм Брентано, т. о., распространяется только на сферу психической (но не физической) действительности, — этот принцип обнаруживается и в феноменологии Гуссерля.

Попыткам возрождения реалистической онтологии противостоял с сер. 19 в. позитивизм, продолжавший номиналистическую традицию и ту критику субстанции, которую начал английский эмпиризм и завершил Д. Юм. Согласно О. Конту, познание имеет своим предметом связь явлений, т.е. исключительно сферу отношений (относительного): самосущее не только непознаваемо, но его вообще не существует.

Деонтологизацию знания осуществляло в последней четверти 19 в. и неокантианство. Если позитивисты пытались поставить на место метафизики (онтологии) конкретные науки, то у неокантианцев это место занимает либо гносеология (теория науки — Марбургская школа), либо аксиология (теория ценностей — Баденская школа). В Марбургской школе принцип отношения был объявлен абсолютным, на место, единства бытия было поставлено единство знания, которое ***Г. Коген*** обосновывает, опираясь на единство функции (в качестве такового выступает трансцендентальная апперцепция Канта), а не единство субстанции. Деонтологизация научного и философского знания предполагает устранение кантовской «вещи в себе» как чего-то данного, не порожденного трансцендентальным субъектом: субстанция, согласно Когену и П. Наторпу, есть лишь необходимая предпосылка для того, чтобы мыслить отношения, которые только и существуют реально: нечто движущееся — лишь логический постулат, вводимый для того, чтобы мыслить движение. Философия имеет дело не с бытием, а только с методом, сущность всякого знания — опосредование, т.е. установление системы отношений между условными единицами, смысл которых определяется их местом во всеобщей связи метода; деятельность опосредования — единственная реальность, признаваемая марбуржцами: «движение — все, конечная цель — ничто». Тенденция к деонтологизации философии характерна и для Баденской школы: создавая — в противовес утилитаризму и эвдемонизму в этике и натурализму в философии истории — теорию ценностей как вечных и неизменных опорных точек в мире изменчивого и преходящего бытия, ***В. Виндельбанд*** и ***Г. Риккерт*** отождествляют при этом бытие с эмпирическим сущим (т. е. со становлением) и потому объявляют ценности началом внебытийным. Ценности не обладают бытием, они только значат, имеют силу по отношению к субъекту деятельности; небытие оказывается т. о. выше бытия и в то же время бессильнее и беспочвеннее бытия. Мир ценностей (как и категорический императив Канта) есть идеал, а не реальность, он обращен к нашей доброй воле и только ею может быть воплощен в действительность. Бытие и благо, бытие и долженствование оказываются противопоставленными друг другу.

БЫТИЕ В ФИЛОСОФИИ 20 в. Возрождение интереса к проблеме бытия в 20 в., как правило, сопровождается критикой неокантианства и позитивизма. При этом ***философия жизни*** (Бергсон, Дильтей, Шпенглер и др.), считая принцип опосредования спецификой естественных наук и ориентирующегося на них сциентизма (опосредованное знание имеет дело только с отношением, но никогда — с самим бытием), апеллирует к непосредственному знанию, интуиции — но не интеллектуальной интуиции рационализма 17 в., а интуиции иррациональной, сродни художественной. Разум отождествляется в философии жизни с научным рассудком, т.е. с функциональным принципом — в этом общность ее предпосылок с теорией познания неокантианства и позитивизма: оба направления отождествили бытие с изменчивым и текучим становлением, а согласно Бергсону, бытие — это поток творческих изменений, неделимая непрерывность, или длительность (la duree), которая дана нам в интроспекции; аналогично Дильтей видит сущность бытия в историчности, а Шпенглер — в историческом времени, составляющем природу души.

По-иному реализуется стремление к бытию в феноменологической школе. Старший современник Гуссерля ***А. Мейнонг*** неокантианскому принципу «значимости», отнесенному к субъекту, противопоставляет понятие «очевидности», исходящей от объекта и потому строящейся не на нормативных началах (долженствовании), а на основе бытия. В основу теории познания Мейнонг кладет теорию предмета, исходный пункт которой — различение объекта и бытия, сущности (Sosein) и существования (Dasein). Требование очевидности как критерия истинности лежит также в основе феноменологического «усмотрения сущности»; однако фактическая ориентация ***Гуссерля*** на психологию (как и Брентано, он считает непосредственно постигаемыми лишь феномены душевного мира) обусловила постепенный переход его на позиции трансцендентализма, так что подлинным бытием у него во второй период стал не мир «истин самих по себе», а имманентная жизнь трансцендентального сознания: «Трансцендентальное сознание есть абсолютное бытие» (Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie, 1912, S. 141); это имманентное бытие, не нуждающееся ни в какой «вещи» для своего существования (так Спиноза определял субстанцию). Чистое сознание, по Гуссерлю, — это изначальная категория, в которой коренятся все другие регионы бытия.

М. Шелер видит в неокантианстве и позитивизме апологию тех тенденций индустриальной цивилизации, которые превратили человека в homo faber, противостоящего не только природе, но и бытию, всякой непосредственной данности вообще. Осуществляя в этике тот же поворот к онтологизму, который ранний Гуссерль сделал в логике, Шелер относит нравственные ценности не к миру долженствования, а к идеальному миру бытия. Тем самым они перестают быть чем-то отнесенным к субъекту, т.е. отношениями, и выступают как не зависящее от субъекта «в-себе-бытие», как особый регион бытия — ordo amoris (строй любви), Паскалев «закон сердца», раскрывающийся

в феноменологическом созерцании. Если у Гуссерля бытие есть абсолютное, или чистое сознание, то в персоналистической онтологии Шелера бытие — это личность, понимаемая как не объективируемая в ее глубинной сущности «субстанция-акт», отнесенная в своем бытии к верховной личности — Богу. Возрождая традицию августнианства, Шелер, однако, в отличие от Августина, рассматривает высшее бытие как бессильное по отношению к низшему, и причина этого —в том, что, по Шелеру, духовное бытие не более изначально, чем бытие слепой жизненной силы, которая определяет собой реальную действительность. Неоавгустинианство Шелера оказалось привитым к стволу философии жизни в ее ницшеанском варианте: начало жизни и силы — в лучшем случае безразличное к добру и злу, а скорее, пожалуй, и злое — противостоит у него бессильному идеальному миру духа, и для самого Шелера из двух полюсов — бессильного духа и бездуховной силы — скорее последняя должна быть отождествлена с бытием.

Отталкиваясь, как и Шелер, от неокантианства, ***Н. Гартман*** объявил бытие центральным понятием философии, а онтологию — главной философской наукой, основой как теории познания, так и этики. Бытие, по Гартману, выходит за пределы всякого сущего и потому не поддается прямому определению; предмет онтологии — бытие сущего; исследуя — в отличие от конкретных наук — сущее как таковое (ens qua ens Аристотеля), онтология тем самым касается и бытия. Взятое в своем онтологическом измерении сущее, по Гартману, отличается от предметного бытия, или «бытия-в-себе», как его обычно рассматривает гносеология, т.е. как объект, противоположный субъекту; сущее как таковое не является противоположностью чего бы то ни было, оно также нейтрально по отношению к любым категориальным определениям. Бытийные моменты сущего — существование (Dasein) и качественная определенность, связанная с сущностью (Sosein); модусы бытия сущего — возможность и действительность, способы бытия — реальное и идеальное бытие. Категории Гартман рассматривает как принципы бытия (и отсюда уже — как принципы познания), а не как формы мышления. Онтологическая структура реального мира, по Гартману, иерархична: неживое, живое, душевное и духовное — вот «слои», или «уровни», бытия, причем каждый высший слой базируется на низшем.

Онтология Гартмана исключает эволюционизм: слои бытия составляют инвариантную структуру сущего. В этом отношении учение Гартмана сходно с иерархией уровней бытия в томизме, однако от томистско-аристотелианского подхода его отличает тезис (общий у Гартмана с Шелером) о бессилии высшего слоя по отношению к несущему его низшему (органической природы по отношению к неорганической, духа — по отношению к жизни) и связанное с ним положение о внебытийном статусе ценностей, перекликающееся с теорией ценностей неокантианцев.

М. Хайдеггер видит основную задачу философии в раскрытии смысла бытия сущего. В «Бытии и времени» (1927) Хайдеггер вслед за Шелером раскрывает проблему бытия через рассмотрение бытия человека, критикуя Гуссерля за то, что он рассматривает человека как сознание (а тем самым — знание), тогда как надо понять его как бытие — «тут-бытие» (Dasein), которому свойственны «открытость» («бытие-в-мире») и «понимание бытия». Бытийную структуру человека Хайдеггер называет ***экзистенцией***. Не мышление, а именно экзистенция как эмоционально-практически-понимающее сущее открыто смыслу бытия. Источником открытости «тут-бытия» Хайдеггер считает его конечность, смертность, временность; предлагая увидеть бытие в горизонте времени, Хайдеггер тем самым объединяется с философией жизни против традиционной онтологии, критикуя ее за то, что она, начиная с Платона и Аристотеля, якобы отождествляла бытие с сущим (это отчасти справедливо лишь по отношению к номинализму и эмпиризму 17 в., а также к позитивизму и философии жизни); трансцендентальный идеализм (в т. ч. и феноменологию Гуссерля 1910—20-х гг.) Хайдеггер характеризует как субъективизм, «забвения бытия». Как и Ницше, Хайдеггер видит источник «забвение бытия» в платоновской теории идей, отвергает попытки толковать бытие как Бога, как «высшее сущее». «Бытие — это не Бог и не основа мира. Бытие дальше, чем все сущее, и все же ближе человеку, чем любое сущее, будь то камень, животное, произведение искусства, машина, будь то ангел или Бог. Бытие есть наиближайшее. Однако близкое остается человеку самым далеким» (Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1947, S. 76).

Поворот к бытию, нашедший выражение в творчестве Гербарта, Лотце, Брентано, Гуссерля, Шелера, Гартмана и Хайдеггера, в русской философии был начат в 19 в. В. С. Соловьевым. Отвергая вслед за ним идеализм и отвлеченное мышление, С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк и другие выдвинули в центр рассмотрения вопрос о бытии. Наиболее глубоко этот вопрос был исследован в идеал-реализме Н. О. Лосского и С. Л. Франка. Последний показал, что субъект может непосредственно созерцать не только содержание сознания, но и бытие, которое возвышается над противоположностью субъекта и объекта, будучи абсолютным бытием, или Всеединством. Отправляясь от идеи Всеединства, Н. О. Лосский сочетает ее с учением об индивидуальных субстанциях, восходящим к Лейбницу, Тейхмюллеру и А. Козлову. При этом он выделяет иерархические уровни бытия: низший — пространственно-временные события эмпирического мира; второй уровень — отвлеченно-идеальное бытие универсалий — математических форм, чисел, отношений величин и т. д., вносящих единство и связь в многообразие чувственного мира; более высокий, третий уровень — конкретно-идеальное бытие субстанциальных деятелей, сверхпространственныгх и сверхвременных индивидуальных субстанций, иерархия которых, как и у Лейбница, определяется степенью ясности их представлений; на вершине этой иерархии располагается Высшая субстанция, которая, однако, как и остальные субстанции, тварна. Творец — трансцендентный Бог есть источник лишь бытия субстанций, в то время как функция их объединения и тем самым единства мира принадлежит Высшей внутримировой монаде.

Т. о., в 20 в. наметилась тенденция возвращения .бытию его центрального места в философии, связанная со стремлением освободиться от той тирании субъективности, которая характерна для новоевропейской мысли и составляет духовную основу индустриально-технической цивилизации.

Лит.: *Лосский Н. О.* Ценность и бытие. Париж, 1931; Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978; *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейс-

кой философии. М., 1986; *Гайденко П. П.* Бытие и разум. — «ВФ», 1997, № 7; *Hartmann N.* Zur Crundlegung der Ontologie. Meisenheim, 1941; *Litt Th.* Denken und Sein. B., 1948; *Marcel G.* Le mystére de L'être, v. 1-2. P., 1951; *Heidegger M.* Zur Seinsfrage. Fr./M., 1956; *Stein E.* Endliches und ewiges Sein. Freiburg, 1962; *Lotz J. B.* Das Urteil und das Sein. — «Pullacher Philosophische Forschungen», Bd. II. Münch., 1957; *Möller J.* Von Bewusstsein zu Sein. Mainz, 1962; *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P., 1965; *Lolz J. B.* Sein und Existenz. Freiburg, 1965; *Beck H.* Der Akt-Charakter des Seins. Munch., 1965; *Specht E. K.* Sprache und Sein. B., 1967; Wahrheit, Wen und Sem. Feslgabe für D. v. Hildebrand zum 80. Geburtstag, hrsg. von B. Schwarz. Regensburg, 1970; *Schmitt G.* The concept of being in Hegel and Heidegger. Bonn, 1977; *Gilson E.* Constantes philosophiques de l'être. P., 1983.

П. П. Гайденко

БЫТИЕ-В-МИРЕ (In-der-Welt-Sein) — первый ***экзистенциал***, который анализирует Хайдеггер в ***«Бытии и времени»*** (раздел «Экзистенциальная аналитика», § 12, слл.). Необходимо начать с предельно общего сознания того, как мир являет себя человеку, с того, что человек находит себя в мире. «Мир» в этом смысле являет себя в самой первой, размытой и неопределенной форме как место, в котором человек «находится». «Бытие-в-мире» более изначально, нежели всякое познание, т.е. онтология предшествует теории познания: мы должны изначально обладать способностью «иметь» вещи, «относиться» к ним, прежде чем эта способность реализовывалась бы в различных типах отношений (теоретически-познавательном, эстетическом и др.). Первичным модусом отношения человека к миру является то, как мы его используем, каким образом мир находится в нашем распоряжении, — «подручность» (Zuhandenheit). Изначально для нас обращение (Umgang) с «встречающимся в окружающем мире сущим» (Бытие и время, § 15). Мы обнаруживаем себя в мире в качестве оперирующих чем-то, что дано нам не как отделенный от нас «предмет» или «вещь», а как «инструмент» (Zeug), «средство». «Средство» (напр., молоток) может быть тематизировано и как вещь, но не в тот момент, когда я им пользуюсь.

Вторым модусом восприятия мира и его элементов является «наличность» (Vorhandenheit): происходит «объективация» мира, я воспринимаю мир и его элементы как объекты, изолированные от меня не зависящие, со мной не связанные — мир воспринимается как «наличное». Это отношение к миру является производным (прежде чем «объективировать» какую-либо вешь, я ею пользуюсь).

Экзистенциал «бытия-в-мире» по-иному характеризует не только «вещи» мира, но и пространство; человеческое сущее (Dasein) не находится «во» внешнем по отношению к нему пространству. Исчисляемой тремя измерениями пространственной «наличности» Хайдеггер противопоставляет «близость» подручного повседневного обращения.

В своем «бытии-в-мире» человек (Dasein) существует не один, но всегда с другими; другие не «наличны» и не «сподручны», им присущ особый модус бытия — «со-бытие» (Mit-sein или Mit-dasein). Именно потому, что повседневное бытие человека не является существованием самостоятельного, независимого «Я», свободно владеющего своими внутримировыми актами, оно может быть потеряно в безличности «людей», и найти себя — его задача.

И. А. Михайлов

БЫТИЕ-ДЛЯ-ИНОГО И В-СЕБЕ-БЫТИЕ (нем. Sein-für-Anderes и Ansichsein) — категории ***«Науки логики»*** Гегеля. Вводятся во 2-й главе 1-го раздела. Категориальная группа, в которую входят эти понятия, обозначается словом «реальность» (Realität). Связь этих категорий Гегель очерчивает следующим образом: сначала обнаруживается единство чистого бытия и ничто, фиксируемое категорией становления; затем совершается переход к наличному бытию (Dasein). «Наличное бытие как таковое есть непосредственное, безотносительное... Но наличное бытие как включающее в себя небытие есть определенное бытие, подвергшееся внутри себя отрицанию, а затем ближайшим образом — иное; но так как оно в то же время сохраняется, подвергнув себя отрицанию, то оно есть лишь бытие-для-иного. Оно сохраняется в отсутствии своего наличного бытия (Nichtdasein, лучше переводить: «в своем не-тут-бытии».— *Н. М.*) и есть... не бытие вообще, а как соотношение с собой в противоположность своему соотношению с иным, как равенство с собой в противоположность своему неравенству. Такое бытие есть в-себе-бытие. Бытие-для-иного и в-себе-бытие составляют оба момента [всякого] нечто. Здесь имеются две пары определений: 1) нечто и иное; 2) бытие-для-иного и в-себе-бытие (Наука логики, т. 1. М., 1970, с. 181). Итак, бытие-для-иного фиксирует процесс начавшегося придания определенности наличному бытию: Dasein, тут-бытие, через отрицание, сопоставленное с Nichtdasein, не-тут-бытием, в отнесенности к самому себе есть в-себе-бытие. Бытие-для-иного и в-себе-бытие становятся моментами наличного бытия (Dasein), превращая его в «рефлектирующее наличное бытие», именуемое у Гегеля реальностью.

Если на стадии наличного бытия фиксируется «реальность конечного», то при продвижении к стадии в-себе-бытия, т.е. отношения к самому себе, «конечное существует в своем отношении к бесконечному, или, иначе говоря, как идеальное» (там же, с. 225—226). Гегель ставит здесь и логико-метафизическую проблему связи «одного» и «многого» — проблему перехода от той стадии, когда бытие соотносится исключительно с собою, как бы исключая иное и соотносясь с собой как «одним», к стадии, когда становятся положенным «многое». Он обращается при этом к естественно-научным понятиям «притяжения и отталкивания», которые превращаются у него во всеобщие категории логики. «...Отталкивание как полагание многих «одних» через само «одно» есть собственный выход «одного» вовне себя, но выход к чему-то такому вне его, что само есть лишь «одно». Это — отталкивание по понятию, в себе сущее отталкивание» (там же, с. 236). В-себе-бытие как таковое есть т. о. постулирование себя как «одного», затем «отталкивание себя от самого себя», и «то, чем оно себя полагает, есть многое». Тем самым «отталкивание переходит в свою противоположность — в притяжение», откуда вытекает «тождественность многих». «Качественная определенность, которая достигла в одном своего в-себе и для-себя определенного бытия, перешла, таким образом, в определенность как снятую, т.е. в бытие как количество» (там же, с. 166,167).

Н. В. Мотрошилова

«БЫТИЕ И ВРЕМЯ» (Sein und Zeit) — основной труд Хайдеггера, впервые опубликованный в 1927 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8). Рус. пер. В. В. Бибихина, М., 1997 (далее цит. по этому изданию).

Хайдеггер борется против гипостазирования «бытия», понимания его как «рода», «наличного». Во Введении он говорит о необходимости нового обращения к проблеме бытия; однако поскольку бытие является для нас интуитивно понятным, необходимо прежде пробудить сам смысл вопрошания о нем. Формальная структура этого вопроса есть триединство «спрошенного» (Gefragtes), т.е. того, о чем мы спрашиваем, —бытия; «выспрашиваемого» (Erfragtes) — смысла бытия и «опрашиваемого» (Befragtes) — того сущего, которое мы расспрашиваем на тему его бытия (§ 2). Таким сущим является каждый из нас, в той мере, в какой он задает вопрос о бытии; спрашивая о бытии, мы вопрошаем о смысле именно нашего бытия. Потому разработка вопроса о бытии есть прояснение этого — спрашивающего — сущего в его бытии. Предметом вопроса становится сам спрашивающий, о котором Хайдеггер с 1921 говорит не как о «человеке» или «жизни», а как о «Dasein»: в предельно широком смысле — это «человеческое существование на земле», в разных аспектах термин конкретизируется как «человеческое сущее» (по отношению к бытию), как «вот-бытие», «здесь-бытие» (Da-sein), как «присутствие». Dasein — это вопрошающее о своем бытии сущее («кто я есть?», «что я есть?», «как я есть?»). Способ бытия этого сущего Хайдеггер называет экзистенцией. Поскольку речь при этом вдет об условиях любой науки о сущем (т. е. онтологии), то экзистенциальный анализ опрашиваемого сущего (Dasein), анализ структур «экзистенции» может быть также назван ***фундаментальной онтологией***.

В первом разделе («Экзистенциальная аналитика») выявляются следующие особенности Dasein: 1) первенство «существования» перед «сущностью» (в противоположность средневековой ***схоластике***); «сущность Dasein лежит в его экзистенции», т.е. человеческому сущему принципиально «есть дело» до (его) бытия, что отличает бытие человека от существования любого другого сущего: «личность — не вещь, не субстанция, не предмет» (с. 47); существование, характерное для вещи, обозначается термином «наличность» (Vorhandenheit). Применительно к «экзистирующему» человеку Хайдеггер говорит не о «категориях», а об ***экзистенциалах*** (§ 9). Dasein — «всегда-мое» («Jemeinigkeit»), это не родовое понятие, частным случаем которого является тот или иной человек. Сущее, никогда не бывающее «наличным», невозможно анализировать с позиций традиционных антропологических, психологических, политических или этических концепций (§ 10). Необходимо рассмотреть, как Dasein фактически обнаруживает себя в мире, показать, что его ***«бытие-в-мире»*** есть основополагающая структура человеческого бытия (§ 12). «Вот» (Da) человеческого сущего как «вот-бытия» (Dasein) подразумевает не пространственное присутствие, но открытость человека по отношению к ситуации (как, напр., в: «Ich bin voll da!» — «Я готов слушать», «Я весь во внимании!»): оно конституируется «расположенностью» (Befindlichkeit) (§ 29 слл.), «пониманием» (§ 31 слл.) и «речью» (Rede) (§ 34 слл.). «Расположенность» — один из основных экзистенциалов нашего бытия: мы всегда находимся в том или ином «настроении», в той или иной установке по отношению к миру, и в этом специфическом настроении как раз и раскрывается для нас мир как целое. Именно расположенность выявляет «брошенность» (Geworfenheit) Dasein.

Понимание — второй структурный момент нашего здесь-бытия (Dasein); расположенность уже сама по себе является «понимающей», раскрывая мир тем или иным образом. Экзистенциальное понятие понимания значительно шире обыденного: «понимать» значит «мочь», быть в состоянии (что-то сделать); это «можение быть» (Seinkönnen) неотделимо от того, в какой мере нашему бытию «понятны» сами возможности нашего бытия, а от этого зависит, как они реализуются Dasein. Истолкование (Auslegung) — это «выраженное», обнаруженное понимание — поэтому «высказывание» есть модус истолкования (§ 33). Хайдеггер существенно трансформирует традиционную концепцию понимания: в структуру ***герменевтического круга*** вводится сам понимающий и его «бытие-в-мире».

Речь как артикуляция «бытия-в-мире» конституирует безличность (das Man), делая бытие-в-мире «публичным». Благодаря публичности открытость человеческого бытия обусловливает его возможность быть «не самим собой»: возможны такие формы «падения», как болтовня (§ 35), любопытство (§ 36) и двусмысленность (§ 37). Единство всех ранее рассмотренных экзистенциалов Dasein обуславливается такой основополагающей структурой Dasein, как «забота» (Sorge) (§ 41), которая уже не может быть выведена из каких-либо других феноменов. Формально структурная целостность Dasein выражается в понятии «вперед-себя-уже-бытие-в-мире...» (с. 192).

В § 44 высказываются аргументы против традиционного понимания истины (как соответствия): для истины необходима первоначальная открытость мира (Хайдеггер опирается на этимологию греческого термина «ἀλήθεια» — «не-сокрытость»), ибо установление любого «соответствия» или «соглашения» относительно истинного возможно лишь на основе демонстрации чего-либо как истинного. Это «нечто» должно, следовательно, показать себя «как оно есть». Это возможно при условии открытости, конституируемой расположенностью, пониманием и речью. В этом смысле истина есть «только в той мере», в какой есть Dasein (с. 226), она коренится в определенном модусе его бытия (разомкнутости) и в подлинном смысле должна относиться не к объектам, а к самому Dasein.

Основные темы 2-го раздела — смерть, подлинное существование и время. Осознание феномена смерти позволяет человеку перейти от «неподлинного существования», характеризующегося избеганием онтологического вопроса «Что значит быть?», к «подлинному» (см. ***Бытие к смерти***). Различение «подлинного» и «неподлинного» — важный момент философии Хайдеггера. Эти модусы бытия «равнозначальны»: утеря человеком самого себя, своего подлинного существования — не случайность, но постоянная опасность, стоящая перед ним.

Структуры, в наибольшей степени имеющие отношение к уникальности, «всегда-моему» характеру существования — «вина» (Schuld) и «совесть» (Gewissen). Онтологический смысл вины —в распознании себя как основы того, чтобы «быть» или «не быть» тем или иным способом, реализовать или отвергнуть открытые Dasein возможности. Это понимание должно проявиться в решимости (или, иначе, «разомкнутости» — Entschlossenheit) по отношению к их использованию. Решимость всегда нацелена на определенную, т.е. конечную форму Dasein, в которую мы «заступаем» («забегаем»), предвосхищаем ее. Предвосхищающая, «заступающая вперед» решимость

есть форма «бытия-к» возможностям человека, возможная потому, что для человека есть «значимое» будущее. Всегда, когда мы решаемся на что-то (или для кого-то), мы осознаем свою конечность (Endlichkeit). Решимость являет нам нашу конечность как «временность» (§ 61). Хайдеггер выделяет три аспекта («экстаза») временности: будущее, настоящее (Gegenwart), прошлое (у Хайдеггера — «свершившееся», Gewesenheit). Поскольку для подлинного бытия Dasein «возможность» важнее действительности, то наиболее важным экстазом оказывается будущее (вторым по важности — прошлое). Понимание времени Хайдеггер основывает на подлинном существовании Dasein, его бытии между рождением и смертью как своими пределами. Поэтому «подлинное» время (темпоральность) — конечно. Неподлинное время бесконечно, ибо за его основу берут нечто иное, нежели «Я» (Selbst) человека. Dasein может «проектировать» (иначе: понимать, «набрасывать») свои возможности в каждом из трех «экстазов» времени как подлинным, так и неподлинным образом. Это приводит к различению соответственно: в будущем — «предвосхищения», «заступания» (Vorlaufen) и пассивного, неподлинного «ожидания» (Enwarten), в настоящем — «мгновения» (Augenblick) и простой «актуализации» повседневной вовлеченности (Gegenwärtigen), в прошлом —«повторения», или «возобновления» (Wiederholen), и «забывания» (Vergessenheit).

Подвижность (Beweglichkeit) экзистенции между рождением и смертью есть «свершение» (Geschehen), образующее историю (Geschichte), а потому выявление структуры свершения заканчивается онтологической интерпретацией историчности (Geschichtlichkeit). Историчность — общее обозначение для временности подлинного Dasein, по-настоящему «историчным» может быть только Dasein и те миры, с которыми соотносится бытие человека. В «подлинном» смысле исторично только то, что имеет значение для будущего Dasein, для понимания человеком своих возможностей. Соответственно проблема истории неподвластна исторической науке, в которой история предстает лишь объектом. Временность неподлинного Dasein Хайдеггер называет «внутривременностью» (Innerzeitlichkeit). Именно в русле «вульгарного» («расхожего», § 78) понимания история предстает как совокупность «внутривременных» событий, однако в действительности история не протекает во времени, но сама является временем.

Проект «Бытия и времени» не был завершен: не были опубликованы 3-й раздел 1-й части («Время и бытие») и 2-я часть, предполагавшая разделы о схематизме Канта, о «cogito sum» Декарта и об Аристотеле. Судить о возможном продолжении можно по лекционному курсу Хайдеггера (1927) «Основные проблемы феноменологии» и книге «Кант и проблема метафизики» (1929).

«Бытие и время» часто интерпретировали как труд, принадлежащий традиции ***философской антропологии***, или экзистенциальной философии. Хайдеггер считал это недопустимым: все анализируемые им экзистенциалы должны, в соответствии с его замыслом, служить прояснению вопроса о бытии, а не конкретных форм ***существования***. Хайдеггера упрекали также в «неполноте» и «произвольности» его экзистенциальной аналитики (отсутствии, напр., таких феноменов, как «радость», «любовь», «дружба» и проч.), — хотя философ стремился не к полноте, а к обнаружению предельно всеобъемлющих, фундаментальных экзистенциалов, которые включали бы в себя все прочие.

Лит.: *Feick H.* Index zu Heideggers «Sein und Zeit», 2 Aufl Tüb., 1968; *Gelven M.* Commentary on Heidegger's «Being and Time». N.Y.— Evanstone—L., 1970; *Herrmann F.-W, von.* Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Bd. i. Fr./M., 1987. См. также лит. к ст. ***Хайдеггер***.

И. А. Михайлов

«БЫТИЕ И НИЧТО». Очерк феноменологической онтологии» (L'être et le neant. P., 1934) —первая и одна из главных работ ***Ж.-П. Сартра***.

Вслед за М. Хайдеггером, который в работе ***«Бытие и время»*** (1927) сделал попытку превратить феноменологическую концепцию своего учителя Э. Гуссерля из методологической программы в онтологическую конструкцию, в книге «Бытие и ничто» Сартр представил основные принципы и понятия такого учения о бытии, которое, будучи онтологией, вместе с тем ке было бы вариантом традиционной философской «метафизики». Поэтому он отказывается от традиционной трактовки понятия бытия как такой реальности, которая существует вне и независимо от сознания и начинает с постановки вопроса о бытии. Такое начало означает конституирование бытия в качестве предмета, существующего для человека как существа, способного задавать вопросы. Это значит, что «основным вопросом» онтологии как учения о предметном мире является вопрос о смысле бытия: контуры бытия как предметной сферы человека определены интересом человека, и бытие тем самым коррелятивно человеку, который оказывается и субъектом, и центром собственного предметного мира. Тема «допредметного» (или «сверхпредметного») оказывается исключенной из рассмотрения, «вынесенной за скобки» феноменологической онтологии. Соответственно оказываются пересмотренными все понятия онтологии: так, «в-себе-бытие» (т. е. бытие, существующее независимо от субъекта, подобно кантовской «вещи-в-себе») превращается в онтологии Сартра в сферу безразличного для человека, тождественную «Ничто» (поскольку отсутствует интерес, то нет интенциональных актов, конституирующих отличные друг от друга предметы). Человек, который ничем не интересуется, тем самым лишен и предметного мира. Впрочем, субъектом он все-таки остается, поскольку оказывается окруженным «Ничто». Тождественное этому «Ничто» «в-себе-бытие» — остаточное образование, коррелятивное сознанию такого человека, который испытывает по отношению ко всему лишь скуку или отвращение.

«Для-себя-бытие» — это бытие человека, которое определено его сознанием. В противоположность «плотному» «в-себе-бытию» «для-себя-бытие» обладает различиями, поскольку изначальный акт рефлексии есть отношение к себе как предмету: поэтому сознание есть сразу и «в-себе», «для-себя» (т. е. и «я сам», и «иное»). Этот изначальный рефлексивный акт есть акт отрицания: предметный мир есть «не-Я», и наоборот. Рефлексивное отношение открывает возможность последовательных деконструкций бытия, и весь дальнейший процесс конституирования предметности развивается как последовательность негоции, отрицаний (поскольку любое определение есть отрицание, отличение от Иного). Способность «обращать в ничто» — это принципиальное свойство сознания (специфика бытия человека как «для-себя-бытия»), и человек — единственное существо, способное к этому: с ним «Ничто» «приходит в мир». И это «Ничто» есть «его собственное Ничто» —

поскольку весь предметный мир коррелятивен сознанию, конституирующему его посредством собственных интенциональных актов. Теме «Ничто» и анализу механизмов негоции посвящена первая часть книги Сартра («Проблема Ничто»).

Анализ негоции оказывается вместе с тем определением человеческой экзистенции, поскольку она несет в себе собственное отрицание. Представление экзистенции Сартр дает во 2-й части книги. «Механизмом» этого (рефлексивного) способа человеческого бытия является проект, посредством которого человек отрицает самого себя как настоящее и оказывается обращенным в будущее. Благодаря такой способности человек оказывается «времяобразующим» существом — в нем, в его специфическом способе бытия объединены прошлое, настоящее и будущее.

3-я часть книги посвящена анализу «бытия-для-другого» как важнейшему аспекту «онтологии субъективности». В 1-й главе обсуждается тема «существования другого» под углом зрения феноменологии, т.е. в плане тех перемен в обсуждении проблемы интерсубъективности, которые произошли в послегегелевской западной философии. Сартр сопоставляет свою позицию с позициями Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера, уделяя особое внимание онтологической характеристике «взгляда» (поскольку именно «взгляд» Другого открывает «мне» его существование «как Другого»). 2-я глава посвящена анализу собственной телесности человека как онтологической характеристики. В 3-й главе рассмотрены «конкретные отношения с Другим»: «любовь», «язык», «мазохизм», «безразличие», «желание», «ненависть», «садизм», «совместное бытие» и существование в качестве «мы».

4-й раздел книги — «Иметь, быть и действовать». Здесь в центре внимания Сартра тема свободы: она предстает как первейшее условие человеческой активности. Специфика человеческой активности состоит в том, что в жизненных ситуациях человек осуществляет свободный выбор собственной позиции (своего «Я»), потому свобода оказывается неразрывно связанной с ответственностью. Здесь же предложен своеобразный вариант «экзистенциального психоанализа», где рассмотрена связь между «делать» и «быть».

В кратком заключении представлена оппозиция двух онтологических установок — традиционной метафизики и «онтологии субъективности», а также следующие из принятия 2-й установки «моральные перспективы». Содержание этой книги, написанной в форме традиционного философского трактата (структура которого выглядит как нарочитое подражание Гегелю) в более популярной форме представлено в многочисленных философских эссе Сартра и его литературных произведениях. Так, теме бытия и экзистенции посвящен его роман «Тошнота», новеллы «Стена», «Комната», «Интим»; тема свободы — в фокусе трехтомного романа «Дороги свободы», пьес «Мухи», «Дьявол и Бог». См. также статью ***Ж.-П. Сартр*** и литературу к этой статье.

А. Ф. Зотов

БЫТИЕ К СМЕРТИ (Sein zum Tode) — один из основных ***экзистенциалов*** М. Хайдеггера (***«Бытие и время»***, § 46—53, слл), обнаруживающий онтологическое измерение человека (Dasein) и показывающий его целостность и временной характер. Адекватное осознание феномена смерти — условие перехода к подлинному (а не безличному) модусу существования человека (Dasein). Смерть носит «личный» характер, она — всегда «моя», никем не может быть со мной «разделена», «никто не может отнять у другого его смерть». Смерть — это то, что не выбрано нами, мы брошены в наше «бытие к смерти». Брошенность открывается нам в настроении ужаса, который в отличие от ***страха*** не имеет «объекта» и ставит нас перед самими собою, а не перед чем-то другим. В повседневной жизни человек «забывает» про смерть, вытесняет ее из жизни, превращая в объект, которого следует бояться, окружая его обрядами и ритуалами, или стремится избегать ситуаций, которые могут к смерти привести. Смерть других «людей» является для нас опытом утраты, однако утраты в нашем Dasein, в пределах нашего бытия-в-мире, смерть недоступна для нас как потеря нашего собственного Dasein (человеку доступен только опыт смерти других людей). В повседневном существовании «очевидность» и несомненность смерти не ставится под сомнение, однако воспринимается как «эмпирическая». Человек релятивирует значение этого феномена с помощью временной неопределенности («я когда-нибудь умру»). Между тем формула аутентичного сознания смерти — «я умру»: смерть следует рассматривать не как реальное событие в будущем, но лишь как будущую возможность. Поскольку условия и обстоятельства смерти недоступны рефлексии (смерть принципиально непредставима), важно не то, что человек думает о самом событии смерти, но то, какое она может иметь значение для «полноты» жизни, понимания человеком своих бытийных возможностей.

Смерть, по Хайдеггеру, дает возможность целостного видения нашего бытия, которое, пока мы живем, никогда не является «целым» и «завершенным», в нем реализованы не все его возможности (в т. ч. и главная — смерть): в Dasein всегда присутствует его «еще-не», что-то, что еще не случилось. Нет необходимости достигать конца, чтобы осознать свое бытие-к-пределу, «бытие к смерти»: сознание того, что я умру, дает мне достаточную перспективу тотальности. Подлинное отношение к этому пределу возможно лишь в «забегании», «заступании вперед» (Vorlaufen) — не в приближении или ускорении этого предела, характерного для пассивного «ожидания» (Erwarten) того или иного события, но в признании смерти как предельной, наиболее всеохватывающей возможности Dasein. Думать о смерти как о реальном событии в будущем — значит ждать ее как «уже не бытие возможного» и, следовательно, отвлекаться от «возможности быть». Если же «предвосхищать» смерть как возможность «не быть», то это неминуемо обращает нас к «возможности быть»: знать, что я могу не быть, предполагает знание того, что я могу (и как я могу) быть. Человек не свободен от смерти как от актуального реального события, но свободен понимать свою возможность быть или не быть (подлинный модус существования), а также свободен не понимать ее как возможность (неподлинный модус).

И. А. Михайлов

БЭКОН, Бейкон (Bacon) Роджер (ок. 1214, Илчестер, графство Сомерсет — 1294, Оксфорд) — английский натурфилософ и богослов, францисканец, «удивительный доктор» (doctor mirabilis). Учился в Оксфорде у ***Роберта Гроссетеста*** и Адама из Марша до 1234, затем в Париже, где слушал ***Александра Гэльского***, ***Альберта Великого***, ***Гильома*** из Овер-

ни. Преподавал в Париже, в 1252—57 в Оксфорде; о предмете преподавания можно судить по его комментариям к кн. I—IV аристотелевской «Физики», к кн. XI «Метафизики». Затем, возможно из-за политических перемен, покинул Англию. Францисканец «спиритуалистской» партии, волновавшейся апокалиптическими настроениями в духе ***Иоахима Флорского***, Бэкон подвергся дисциплинарным мерам («прелаты и братия, томя меня постом, держали под надзором») со стороны взявшей верх партии ***Бонавентуры***. Между 1265 и 1268 по просьбе папы Климента IV спешно за год-полтора излагает свое учение в т. н. «Большом труде» с примыкающими к нему вводным «Третьим трудом» и фрагментарным «Малым трудом». В 1272 пишет философский компендий (Compendium studii philosophiae), в 1292 «Компендий теологии». Известно, что с 1277 или 1278 по 1289 он был заключен властями своего ордена в тюрьму за «некоторые подозрительные новшества», возможно, в связи с его защитой астрологии, осужденной в 1277 парижским епископом Этьеном Тампье, или в связи с восстанием в Анконе в 1278, после которого францисканский орден был подвергнут чистке.

Все сочинения Бэкона — наброски-проспекты ненаписанного «главного труда», суммы всего знания; в идеале «совокупной мудрости» у Бэкона видят влияние мистического псевдоаристотелевского средневекового трактата «Тайная тайных» (Secretum secretorum). Сознавая недостаточность одиночного усилия в столь большом деле, Бэкон даже в конкретных научных анализах тяготеет к жанру убеждения (persuasio) в надежде склонить папу или других к финансированию своего проекта. Ни одна частная наука для него не имеет самостоятельной ценности, она подобна «вырванному глазу», если не устремлена в союзе с другими к «пользе» — высшей цели, которая извне организует все науки в единый корпус знания так же, как архитектор придает смысл частным «операциям» строителей. Если конечная задача не ведет искателя на каждом шагу, интерес учащихся скоро «на пятой теореме Евклида» иссякнет, ум увязнет в дебрях и «с отвращением извергнет» даже то, что воспринял.

Бэкон расширяет «грамматику» в ее традиционной роли начала всякого учения, требуя обязательного освоения не только латыни, но и греческого, арабского, еврейского языков. Аристотеля и «комментатора» (Авиценну) надо читать в оригинале, все латинские переводы кишат ошибками и перевирают суть, их полезнее бы сжечь. Знакомство с другими мирами помогает Бэкону вести небывало острую критику латинской Европы как всего лишь одной из культур, которая далеко уступает языческой древности в красоте нравственных добродетелей, отстала от арабского мира в изучении природы, особенно в деле изготовления математических и астрономических инструментов, погрязла в губительном для философии пустословии парижских профессоров, в бесполезном многословии проповедников, физически вырождается из-за упадка практической медицины.

База познания — математика. Ее аксиомы врождены человеку, она располагает нас, обеспечивая прозрачность постигаемого, к остальным наукам вплоть до философии: «Без математики невозможно знать небесное, а небесное — причина происходящего в низшем мире, причиненное же не может быть познано, минуя его причины». Большинство исследований Бэкона посвящено оптике («перспективе»; к 1267, по его словам, он занимался ею уже 10 лет). Его работы о луче и спектре разложения света занимают заметное место в истории средневековой оптики, тогда как в других науках он пользуется преимущественно достижениями своей эпохи. Правда, и в области оптики Бэкон многим обязан Аль Хайсаму. Вслед за Робертом Гроссетестом он развивает неоплатонически-августиновскую метафизику света как первовещества вселенной. Все в ней познается через перспективу, ибо «все воздействия совершаются посредством размножения (излучения) видов и энергий действующими силами нашего мира в воспринимающей материи». «Толпа философствующих» «бессмысленно блуждает в тумане» из-за незнания перспективы. Последней у Бэкона не уступает по важности ***алхимия*** — как теоретическая, трактующая о началах веществ, так и практическая, изготовляющая драгоценные металлы, краски и т. п. лучше природы.

Все человеческое знание направляет и применяет экспериментальная наука (scientia experimentalis), имеющая у Бэкона широкий смысл овладения силами природы. Она противостоит у него магии и призвана превзойти последнюю в чудотворстве, полагаясь не на волшебство, а на искусство и исследование «бесчисленного множества вещей, обладающих исключительными энергиями, свойства которых нам неведомы единственно из-за нашей лени и небрежности в разысканиях». Хотя экспериментальная наука требует тысяч работников и колоссальных средств, «сокровищ целого королевства», она не только окупит все расходы на себя, но и впервые оправдает само существование философии, до сих пор живущей в кредит и навлекающей на себя справедливые укоры в бесполезности. Среди ожидаемых достижений истинного экспериментатора Бэкон называет зажигательное зеркало, попаляющее без огня на любом расстоянии военные лагеря монголов и сарацин; летательные, подводно-плавательные устройства; вещества-накопители света; препараты для продления человеческой жизни до сотен лет; подробные карты небесных движений, позволяющие вычислять все прошлые и будущие события; искусственные драгоценные металлы в любых количествах; наконец, рукотворные чудеса, способные убедить иноверных в превосходстве христиан над миссионерами других религий.

Царственная экспериментальная наука остается, однако, все еще спекулятивной в сравнении с подлинно высшей и единственно практической моральной философией. На первом месте среди благодеяний этой «госпожи всех частей философии» стоит упорядочение государства как громадной машины с тем, чтобы в нем «никто не остался праздным», а главное, осуществлялся бы отбор одаренной молодежи и интенсивное обучение ее наукам и искусствам «ради всеобщего блага». Возрождение нравственности тем более необходимо, что знание проникает только в чистую душу. Лишь она способна принять иллюминацию свыше и оформить свои потенции энергиями деятельного интеллекта (intellectus agens), под которым Бэкон понимает божественную премудрость. Глубины знания откроются только христианам, и Бэкон уверен во всемирном распространении католичества путем покорения, уничтожения или обращения иноверцев. Судя по «дошедшей до крайности» порче человеческого существа и веря пророчествам Мерлина, Бэкон ожидал с года на год пришествия Антихриста, схватки с ним христиан и последующего

обновления мира. Отсюда проект научного и нравственного вооружения христианского народа ради вселенского «государства верных» под водительством папы.

Продолжателем науки Бэкона можно считать Леонардо да Винчи с его недоверием к отвлеченной науке, ориентацией на практическое изобретательство. К позициям Р. Бэкона близки ***Ф. Бэкон*** с его эмпирической наукой, ***Декарт*** с его математизацией знания. К «магической» тематике Бэкона обращались естествоиспытатели 16 в., искавшие естественных путей к чудесам алхимии. В наши дни Бэкон — предмет оживленной философской дискуссии в связи с проблемами новоевропейской науки.

Соч.: The opus maius, transl. by R. B. Burke, vol. 1-2. Phil., 1928; Opus maius, vol. I—III, ed. J. H. Bridges. Oxf., 1897—1900, repr. Fr/M., 1964; Opus maius, pars VI: Scientia experimentalis. Columbia, 1988; Operis maioris pars VII: Moralis philosophia, ed. E. Massa. Z., 1953; Opera hactenus inedita, ed. R. Steele, F. M. Delorme, fasc. 1 — 16. Oxf., 1905—40; Compendium studii theologiae, ed. H. RashdalL Aberdeen, 1911, repr. Farnborough, 1966; An inedited part of Roger Bacon's Opus maius: De signis, ed. Nielsen L. Fredborg and J. Pinborg.—«Traditio», 1978, vol.34, p. 75—136; в рус. пер.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 2. М., 1969.

Лит.: *Ахутин А. В.* История принципов физического эксперимента. М., 1976, с. 145—164; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1987; *Keyser C. J.* Roger Bacon. Arnst., 1938; *Crowley T.* Roger Bacon. Louvain — Dublin, 1950; *Easton S. C.* Roger Bacon and his search for a universal science. Oxf., 1952; *Alessio F.* Mito e scienca in Ruggero Bacone. Mil., 1957; *Heck E.* Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft. Bonn, 1957; *Bérubé C.* De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon. Roma, 1976; *Lértora M.* La infinitud de la materia segun Roger Bacon. — «Revista filosofica Mexicana», 1984, vol. 17, a 49, p. 115-134.

В. В. Бибихин

БЭКОН (Bacon) Фрэнсис (22 января 1561, Лондон — 9 апреля 1626, Хайгет) — английский философ, писатель и государственный деятель, один из родоначальников философии Нового времени. Родился в семье высокопоставленного сановника елизаветинского двора, лорда-хранителя большой королевской печати. Учился в Тринити-колледже в Кембридже (1573—76) и в юридической корпорации Грейс-Инн (1579—82). В 1586 стал старшиной этой корпорации. Вел обширную судебную практику и избирался в парламент. Высокие государственные должности начал занимать при Якове I Стюарте. С 1618 — лорд-верховный канцлер и пэр Англии. В 1621 снят с этого поста в связи с предъявленным ему парламентом обвинением в злоупотреблениях и взяточничестве. Последние годы жизни занимался исключительно научной и литературной деятельностью. Умер от простуды, которую получил, проделывая опыт с замораживанием курицы, дабы убедиться, насколько снег может предохранить мясо от порчи.

Философия Бэкона, идейно подготовленная предшествовавшей натурфилософией, традицией английского номинализма и достижениями нового естествознания, соединила в себе натуралистическое миросозерцание с началами аналитического метода, эмпиризм — с широкой программой реформы всего интеллектуального мира. Будущее человечества, его могущество и благосостояние Бэкон связывал с успехами наук в познании природы и ее законов и осуществлением на этой основе полезных изобретений

Состояние и усовершенствование науки стало предметом его главного философского труда «Великое восстановление наук» (Instauratio Magna Scientiarum). Первую его часть составил трактат «О достоинстве и приумножении наук» (1623, рус. пер. 1971), содержащий энциклопедический обзор и классификацию всего человеческого знания. Все знание Бэкон делит на три области, соответствующие трем духовным способностям человека: памяти, фантазии и рассудку. Памяти соответствует история, фантазии — поэзия, рассудку — философия, которая отождествляется им с наукой вообще, т.е. включает в себя всю совокупность объяснительных наук. Дальнейшая группировка наук внутри этих областей осуществляется соответственно различию предметов их исследования. Эта классификация, весьма разветвленная и детализированная, замечательна тем, что для каждой теоретической науки Бэкон указывает соответствующую ей либо существующую, либо возможную практическую или техническую дисциплину, отмечая при этом те проблемы, которые, по его мнению, нуждаются в разработке. Вторую часть составлял трактат «Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы» (1620, рус. пер. 1935). Эта часть — философско-методологический фокус всего бэконовского замысла. Здесь подробно излагается учение о методе познания, концепция индукции как способа рационального анализа и обобщения опытных данных, долженствующая радикально усовершенствовать все научные исследования и дать им ясную перспективу. Третью часть должен был представлять цикл работ, касающихся «естественной и экспериментальной истории» отдельных явлений и процессов природы. Этот план Бэкон выполнил наполовину: «История ветров» (Historia ventorum, 1622), «История жизни и смерти» (Historia vitae et mortis, 1623), «История плотного и разреженного и о сжатии и расширении материи в пространстве» (Historia densi et rari... 1658). Последующие три части остались только в проекте.

О благах научно-технического развития Бэкон говорит и в повести «Новая Атлантида» (1627, рус. пер. 1821, 1962). Как и многие его произведения, она осталась неоконченной. В повести описывается утопическое государство острова Бенсалема, главный институт которого — ученый орден «Дом Соломона», научно-технический центр страны, распоряжающийся вместе с тем всей хозяйственной жизнью. В рассказе о работе ордена есть замечательные предвидения. Это и идея дифференцированной организации научной работы со специализацией и разделением труда ученых, с выделением различных категорий научных работников, каждая из которых решает строго определенный круг задач, это и указание на возможность таких технических достижений, как передача света на дальние расстояния, мощные искусственные магниты, летательные аппараты различных конструкций, подводные лодки, получение температуры, близкой к солнечной, создание искусственного климата и моделей, имитирующих поведение животных и людей.

Другим произведением, к которому Бэкон постоянно обращался, пополняя его все новыми эссе, были «Опыты, или Наставления нравственные и политические» (1597, 1612, 1625, рус. пер. 1874, 1962). «Опыты» содержат широкий спектр взглядов по самым различным жизненным вопросам, максимы практической морали, соображения на политические, социальные и религиозные темы. Бэкон

предан тюдоровскому идеалу военного, морского и политического могущества национального государства. Он разбирает условия устойчивости и успеха абсолютистского правления как арбитра между различными социальными силами; он дает рекомендации монарху, как подавлять старую родовую знать, как создать ей противовес в новом дворянстве, какой налоговой политикой поддерживать купечество, какими мерами предотвращать в стране недовольство и справляться с народными волнениями и мятежами. И вместе с тем в интересах среднего класса выступает за поддержание торговли и благоприятного торгового баланса, за регулирование цен и ограничение роскоши, за поощрение мануфактур и усовершенствование земледелия. И хотя из «Опытов» можно многое почерпнуть о философских, этических и социально-политических воззрениях Бэкона, они принадлежат философии не в большей мере, чем английской литературе. Их язык и стилистика беллетристичны. Они содержат выразительные зарисовки с целой выставки характеров, нравов, чувств и склонностей людей, обнаруживающие в их авторе тонкого психолога, знатока человеческих душ, придирчивого и объективного судью поступков.

Кроме «Опытов» и сочинений, связанных с разработкой идей «Великого восстановления наук», Бэкону принадлежат: незаконченный трактат «О началах и истоках в соответствии с мифом о Купидоне и о небе, или о философии Парменида и Телезио, и особенно Демокрита в связи с мифом о Купидоне» (1658, рус. пер. 1937), в котором Бэкон выразил свое одобрительное отношение к предшествующей натурфилософии, особенно ее пониманию материи как активного начала; сб. «О мудрости древних» (1609, рус. пер. 1972), где он дал аллегорическое толкование античных мифов в духе своей естественной, моральной и политической философии; «История правления короля Генриха VII» (1622, рус. пер. 1990); ряд юридических, политических и теологических произведений.

Бэконовская философия сложилась в атмосфере научного и культурного подъема позднего Возрождения и оказала влияние на целую эпоху последующего философского развития. Несмотря на неизжитые элементы схоластической метафизики и неверную оценку некоторых научных идей и открытий (прежде всего Коперника), Бэкон ярко выразил устремления новой науки. От него берет начало материалистическая традиция в философии Нового времени и то направление исследований, которое впоследствии получило название «философия науки», а утопический «Дом Соломона» стал в некотором роде прообразом европейских научных обществ и академий.

Соч.: The Works. Collected and edited by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, v. 1-14. L., 1857-74; в рус. пер.: Соч., т. 1-2. М., 1977-78.

Лит.: *Маколей.* Лорд Бэкон. — Полн. собр. соч., т. 3. СПб., 1862; *Либих Ю. Ф.* Бэкон Веруламский и метод естествознания. СПб., 1866; *Фишер К.* Реальная философия и ее век. Франциск Бэкон Веруламский. СПб., 1870; *Городенский Н.* Франциск Бэкон, его учение о методе и энциклопедия наук. Сергиев Посад, 1915; *Субботник С. Ф.* Ф. Бэкон. М., 1937; *Луначарский А. В.* Фрэнсис Бэкон.— Собр. соч., т. 6. М., 1965; *Асмус В. Ф.* Фрэнсис Бэкон. — *Он же.* Избр. философ, труди, т. 1, М., 1969; *Субботин А. Л.* Фрэнсис Бэкон. М., 1974; *Михаленко Ю. П.* Фрэнсис Бэкон и его учение. М., 1975; *Adam Ch.* Philosophi de Francois Bacon. P., 1890; *Broad C. D.* The Philosophy of Francis Bacon. Cambr., 1926; *Frost W.* Bacon und die Naturphilosophie... Münch., 1927; *Sturt M.* Francis Bacon. L., 1932; *Farrington B.* Francis Bacon: Philosopher of Industrial Science. N.Y., 1949; *Idem.* The Philosophy of Francis Bacon. Chi., 1966; *Anderson F. H.* Francis Bacon. His Career and His Thought. Los Ang., 1962.

А. Л. Субботин

БЭР (Баер) Карл Эрнст (Карл Максимович) (29 февраля 1792, Пип, Эстония — 28 ноября 1876, Дерпт, ныне Тарту, Эстония) — натуралист и философ. Окончил медицинский факультет университета в Дерпте (1814), в 1817—34 преподавал в Кёнигсберге, с 1832 —профессор. В 1819—25 разработал основы естественной системы животных и высказал мысли об их эволюции (работы изданы лишь в 1959). «История развития животных» Бэра (т. 1—2, 1828 — 36) заложила новые основы эмбриологии. В 1834—67 работал в Петербурге (член Петербургской АН с 1826), стал биогеографом, антропологом и провозвестником экологии. Писал по-немецки. Один из основателей Русского географического общества (1848).

Бэр открыл, что черты типа появляются в зародыше раньше черт класса, последние же — раньше черт отряда и т. д. (закон Бэра). Развил теорию типов Ж. Кювье, в которой учел общность не только плана строения, но и развития зародыша. Систему животных строил на понятии ядра и периферии (четких и нечетких форм) каждого таксона, опирался при этом не на признаки, а на общее строение («суть вещей», по К. Линнею). Подобно Ч. Дарвину, видел в изменчивости материал для эволюции, но отрицал эволюционную роль конкуренции: полевые данные убедили Бэра (как показала Майе Вальт), что избыточность размножения нужна для устойчивости сообществ и не влечет за собой преимущественного выживания отдельных вариантов. Основным же фактом эволюции Бэр считал «идущую вперед победу духа над материей», сближаясь с толкованием прогресса у Ламарка (упоминать которого Бэр избегал). Сформулировал «закон бережливости» природы: однажды попав в живое вещество, атом остается в жизненном цикле миллионы лет. Бэр глубоко исследовал феномен целесообразности, предложив различать добротное, долговечное (dauerhaft), устремленное к цели (zielstrebig) и соответствующее цели, целесообразное (zweckmässig).

Соч.: Какой взгляд на живую природу правильный. — В кн.: Записки Русского энтомологического общества. СПб., 1861, вып. 1; Избр. работы (Прим. Ю. А. Филипченко). Л., 1924; История развития животных, т. 1—2. Л., 1950—53; Неизданные рукописи. — В кн.: Анналы биологии, т. I. М., 1959; Переписка Карла Бэра по проблемам географии. Л., 1970; Entwicklung und Zielstrebigkeit in der Natur. Stuttg., 1983.

Лит.: *Райков Б. Е.* Русские биологи-эволюционисты до Дарвина, т. 2. М.—Л., 1951; *Он же.* Карл Бэр. М.-Л., 1961; *Вальт (Реммель) М.* Имманентная телеология и телеология всеобщей взаимной полезности в трудах Ч.Дарвина и К. Э. фон Бэра. — В кн.: Ученые записки Тартуского государственного университета. 1974, вып. 324; *Она же.* Экологические исследования К. Бэра и концепция борьбы за существование. — В кн.: Петербургская Академия наук и Эстония. Таллинн, 1978; *Варламов В. Ф.* Карл Бэр — испытатель природы. М., 1988; *Воейков В. Л.* Витализм и биология: на пороге третьего тысячелетия. — «Знание — сила», 1996, № 4.

Ю. В. Чайковский

БЮРОКРАТИЯ (фр. bureau — бюро, канцелярия и греч. kratos — власть) — организация профессиональных государственных служащих, предназначенная для квалифицированного эффективного исполнения общественной

политики. Одним из первых критиков бюрократии был К. Маркс, который обратил внимание на то, что она связана с потерей организацией содержательной цели своей деятельности, с ее подчинением задаче самосохранения и укрепления, с превращением государственных целей в канцелярские, а канцелярских — в государственные (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 270—271). Начиная с М. Вебера, большинство исследователей бюрократии (М. Крозье, Ф. Селзник, А. Гоулднер, С. Липсет и др.) главное внимание уделяли изучению структуры и функций бюрократии как рациональной системы управления обществом. Наиболее полно основные принципы рациональной бюрократической организации представлены в работах М. Вебера: 1) бюрократия имеет иерархическую структуру; 2) каждое учреждение обладает своей собственной областью компетенции; 3) чиновники назначаются, а не выбираются на основе профессиональной квалификации (по диплому или по результатам экзаменов); 4) чиновники получают заработанную плату в соответствии с рангом; 5) для чиновника его работа представляет профессию или, по крайней мере, основное занятие; чиновник не владеет учреждением, в котором работает; чиновник подчиняется дисциплине и находится под контролем; 8) смещение с должности основывается на решении вышестоящих инстанций.

М. Вебер представлял государственную бюрократию как систему высококвалифицированных специалистов духовного труда, профессионально вышколенных подготовкой, с высокой сословной честью, гарантирующей безупречность. По его мнению, без этого возникла бы опасность чудовищной коррупции и мещанства, что поставило бы под угрозу техническую эффективность государственного аппарата. При этом подлинной профессией настоящего чиновника не должна быть политика. Он должен управлять прежде всего беспристрастно — данное требование применимо даже к так называемым «политическим» управленческим чиновникам, — по меньшей мере официально, коль скоро под вопрос не поставлены «государственные интересы», т.е. жизненные интересы господствующего порядка. Sine ira et studio — без гнева и пристрастия должен он вершить дела.

М. Вебер полагал, что чиновник не должен делать именно то, что всегда и необходимым образом должен делать политик — бороться. Ведь принятие решений, борьба и страсть — стихия политика. Деятельность политика всегда подчиняется принципу ответственности, противоположному ответственности чиновника. Если вышестоящее учреждение настаивает на приказе, кажущемся чиновнику ошибочным, дело чести чиновника выполнить приказ под ответственность приказывающего, выполнить добросовестно и точно. М. Вебер полагал, что без такой дисциплины развалился бы весь бюрократический аппарат. Безличность, формальность, рациональность, регламентированность, ограниченность ответственности — идеал бюрократии.

В послевеберовский период происходит постепенный отход от рациональной модели бюрократии, предлагаются более реалистические модели, описывающие бюрократию как систему, где наряду с рациональными значительную роль играют иррациональные, личностные, неформальные моменты. Так, Р. Майкелсон, Т. Парсонс, Р. Мертон применяют к анализу бюрократии понятие дисфункции. Типичной дисфункцией бюрократии является перенос чиновниками акцента с целей организации на ее средства, в результате чего средства управления — иерархия, дисциплина, инструкции и пр. — превращаются в самоцель. Одновременно внутри бюрократической организации происходит замещение главных целей побочными, рациональных иррациональными.

Главной проблемой бюрократии в период после 2-й мировой войны становится ее политизация. Если «классическая бюрократия» начала 20 в. ориентировалась на «общее благо» и «общественные интересы», убежденная в том, что государственные проблемы должны решаться на деловой основе и политически нейтрально, то современная политизированная бюрократия ориентируется на различные политические группы давления, пытаясь решать проблемы в процессе политических переговоров, используя плюралистическую полосу обеспечения (парламент, партии, лоббирование). Можно сказать, что современная бюрократия даже пытается руководить политиками: не только отдельные чиновники, но и вся высшая администрация выступает сплоченно за определенную политику и пытается диктовать ее правительству (*Headey B.* The Civil Service as an Elite in Britain and Germany. — «Révue Internationale des sciences administrative» (Brussels), 1972, vol. 38, № 1, p. 41).

Серьезные изменения в современной теории бюрократии связаны и с эволюцией стиля бюрократического управления. Если в нач. 20 в. чиновники избегали рискованных действий, не любили изменений, боялись допустить ошибки, поскольку они были административно наказуемы, то в конце столетия стиль бюрократии стал принципиально иным: в условиях потока инноваций в государственном управлении, современный чиновник идет на риск в необходимых ситуациях, стремится к изменениям, концентрирует внимание на появляющихся возможностях (часто в противовес инструкциям), выдвигает на первый план необходимость достижений. Бюрократия сегодня не является безразличной, предсказуемой и определенной, как она описана в идеальной модели М. Вебера. Это динамично развивающийся слой, который все в большей степени ориентирован на инновационные изменения,

В отличие от «идеальной модели» современная концепция бюрократии включает ряд сложных характеристик. Прежде всего это обусловлено тем, что бюрократия активно использует новые информационные технологии, которые являются оперативным средством рационализации управленческой деятельности. Профессиональная деятельность бюрократии сегодня включает разработку, осуществление и оценку государственных программ с использованием современных методов социально-политической и экономической диагностики, агрегирования информации и ее компьютерной обработки с помощью методов математического моделирования социальных процессов на локальном, региональном и национальном уровнях; организацию и проведение эмпирических исследований по изучению экономических и социально-политических процессов в области (регионе, стране) для поиска оптимальных управленческих решений, принятие таких решений; анализирование, обобщение, интерпретирование социально-политических и экономических показателей, характеризующих состояние района, региона, страны с применением рациональных приемов поиска, обработки и хранения информации; определение пот-

ребностей в изменениях и нововведениях и осуществление практических действий по их реализации.

Следовательно, современная бюрократия стремится расширить область контроля и подчинить себе новую сферу управления — информационную, чем и объясняется ее всевозрастающее воздействие на развитие современного общества.

Лит.: *Weber M.* The Theory of Social and Economic Organization. N.Y., 1946; *Вебер М.* Избр. произв. М., 1990; *Вильсон В.* Государство. Прошлое и настоящее конституционных учреждений. М., 1905; *Гурней Б.* Введение в науку управления. М., 1969; *Макаренко В. П.* Бюрократия и сталинизм. Ростов н/Д, 1989; *Зверев А. Ф.* Теория бюрократии от М. Вебера к Л. фон Мизесу. — «Государство и право», 1992, № 1, с. 89—95; *Эрхард Л.* Полвека размышлений. М., 1993; *Василенко И. А.* Административно-государственное управление в странах Запада: США, Великобритания, Франция, Германия. М., 1998.

И. А. Василенко, Г. Ю. Семигин

БЮФФОН (Buffon) Жорж Луи Леклерк (7 сентября 1707, Монбар, Франция — 16 апреля 1788, Париж) — французский натуралист, один из основоположников учения о развитии природы. Окончил коллеж в Дижоне, с 1739 — директор Ботанического сада в Париже, с 1753 — член Академии наук. Главное сочинение — «Естественная история» (Histoire naturelle, générale et particulière, v, 1—36, 1749—88; рус. пер. «Всеобщая и частная естественная история», ч. 1 — 10, 1789—1808), в котором Бюффон развивает натурфилософские идеи о единстве органического мира, об изменчивости видов под влиянием условий среды, о геологическом развитии Земли и ее поверхности. Выдвинул гипотезу об «органических молекулах», образующих тело всякого организма. Все эти идеи имели значение для развития науки и философии.

Лит.: *Канаев И. И.* Жорж Луи Леклерк де Бюффон. М. —Л., 1966; *Caillard Y.* Buffon: Biographie imaginaireet réelle. P., 1977.

М. А. Кузнецов

БЮХНЕР (Buchner) Людвиг (29 сентября 1824, Дармштадт — 1 мая 1899, там же) — немецкий философ и врач, естествоиспытатель, представитель натуралистического материализма. Первоначально находился под сильным влиянием философии Фейербаха. Другим источником его философских взглядов были идеи Кабаниса. Исходным является понятие материи, тождественной веществу и обладающей рядом свойств, или сил, среди которых наиболее важное — движение. Утверждая, что мысль, сознание (понимаемое как зеркало природы) является продуктом высокоорганизованной материи — мозга, рассматривал духовное лишь как совокупность функций мозга (см. Сила и материя. СПб., 1907, с. 178). Вера в безграничные возможности науки и критика агностицизма сочетались с идеями о непознаваемости материи самой по себе. Защищал идеи социального дарвинизма, провозглашал борьбу за существование (капиталистическую конкуренцию) основой социального развития. Идеи Бюхнера оказали влияние на классификацию Ф. Энгельсом форм движения материи, на борьбу со спиритуализмом в европейской философии.

Соч.: Природа и наука. К., 1881; Психическая жизнь животных. СПб., 1902; Дарвинизм и социализм. СПб., 1923.

Лит.: История философии, т. 3. М., 1959; *Бакрадзе К.* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960, с. 26—56.

А. П. Огурцов

В

«В ЧЕМ МОЯ ВЕРА?» — главный религиозно-философский трактат ***Л. Н. Толстого***. Написан в 1883—84; 1-е изд.: М., 1884; последнее изд.: «Исповедь; В чем моя вера?». Л., 1991. Сразу же после публикации в России был запрещен. Издавался за границей на французском, немецком и английском языках. В этом трактате, наиболее ярко отразившем нравственно-духовный переворот в мировоззрении Толстого, он изложил свое понимание христианства, роли церкви в жизни общества и учение о ненасилии. Идея ненасилия, считал Толстой, составляет главную ценность Евангелия. В Нагорной проповеди Христа непротивление злу насилием является не второстепенной, а основной заповедью. Обращаясь к греческому тексту Евангелия, наименее искаженному переписчиками, Толстой пришел к выводу, что выражение «Не судите и не судимы будете» следует понимать в его прямом значении — не подвергайте суду, т.е. не привлекайте к суду, не делайте насилия над личностью. Это значение потеряло свою актуальность вместе с прекращением гонений на первых христиан, и потому оно было утрачено и заменено другим — «не злословьте». Толстой выступал за восстановление истинного, по его мнению, смысла христианского учения, за утверждение идеи ненасилия в качестве абсолютной практической нормы, в связи с чем критиковал ложность, с его т. зр., церковного учения и деятельности государства, допускавших и оправдывавших насилие.

Учение Толстого о ненасилии имело огромный общественный резонанс и подверглось критике как в церковной среде, так и представителями самых разных общественных направлений.

Лит.: О религии Льва Толстого, сб. 2. М., 1912; *Асмус В. Ф.* Мировоззрение Толстого. — Избр. филос. труды, т. 1. М., 1969, с. 40—101; *Рачин Е. И.* Филос. искания Льва Толстого. М., 1993; New Essays on Tolstoy. Cambr., 1978; *Gustaffson R.* Leo Tolstoy: Resident and Stranger. A Study in Fiction and Teology. Princeton, 1986.

Е. И. Рачин

ВАДА (санскр. vāda —речь, беседа) — многозначный термин индийской философии, означающий: 1) доктрину как цельное и когерентное учение, обосновываемое в диспуте (уже в свидетельствах о шраманском периоде); 2) диспут как таковой, практика и теория которого разрабатывалась как «неортодоксальными», так и «ортодоксальными» течениями и школами; 3) одна из трех основных, притом наиболее солидная и престижная форма диспута, составляющая десятую категорию ***ньяи***. По «Ньяя-сутрам», вада — «это [диспут, который ведет] к принятию одного из двух альтернативных мнений [о предмете], когда [одно из них] обосновывается, [а другое] опровергается посредством [обращения] к источникам знания и дискурсу с использованием пяти членов силлогизма и при отсутствии противоречия принятым доктринам» (I. 2.1). Из этого определения следует, что вада — сложная категория, выстраиваемая на базе других — источники знания (***прамана***), члены силлогизма (***авайава***), дискурс-***тарка*** и доктрины (***сиддханта***). Ватсьяяна уточняет, что только взаимоисключающие характеристики, относящиеся к одному предмету, могут составлять два альтернативных мнения — ввиду их взаимопротиворечивости (напр., что Атман есть и что его нет). Другое уточнение гласит, что отстаивать свою позицию и опровергать другую должны оба участника вады (ни один из них не может только доказывать или опровергать что-то). Далее, он уточняет, что вада как серьезная контроверсия не предполагает тех сомнительных приемов софистики и эристики, которые, при их разоблачении, ведут к поражению в диспуте, но что упоминание о требовании непротиворечия принятым доктринам позволяет признать поражение того участника вады, который это требование нарушает. Уддйотакара подвергает критике альтернативное буддийское определение вады как ведение диспута с целью установить свой тезис и разрушить чужой (философ находит много трудностей уже в связи с интерпретацией «своего» и «чужого», а также в связи с «установлением» тезиса).

Б. К. Шохин

ВАДЖРАЯНА (vajrayāna — алмазный путь), или мантраяна («путь мантры») — буддийское направление ***тантризма***. Как эзотерическая практика внутри махаяны (см. ***Буддизм***) ваджраяна возникла в 3—7 вв. в Индии и оттуда распространилась в Тибет, где раздробилась на множество сект (см. ***Ламаизм***). Каноническими текстами этой традиции являются тантры («Гухьясамаджа», «Хеваджа», «Ваджрабхайрава» и др.), садханы (руководства к порождению визуальных текстов) и жизнеописания выдающихся учителей. Легендарным основателем ваджраяны считается Падмасабхава (6 в.).

Ваджраяна приближает спекулятивные доктрины махаяны, напр., идею единства относительного (***сансары***) и абсолютного (***нирваны***, ***шуньяты***), к индивидуальной жизни верующих, утверждая, что в каждом из них содержится несокрушимая как алмаз (ваджра) «природа Будды», которую он может осознать и реализовать в собственном теле путем практики, сочетающей йогу и особые мистические и оргиастические ритуалы. Согласно ваджраяне, Бодхичитта («пробужденная мысль»), т.е. осознание своего тела как тела Будды, является семенем (биджа), а ***праджня*** (мудрость) — женщиной, ждущей осеменения. Мужское начало воплощено в упая — искусных средствах. Соединение праджни и упая и является желанной реализацией недвойственности. Другая важная пара: пассивное мужское начало шуньята (взаимозависимость или относительность) и активное женское каруна (сострадание). Сексуальная символика и терминология подчеркивала естественный и спонтанный характер слияния абсолютного и относительного.

Все буддийские принципы существуют в ваджраяне и в форме абстрактных символов, и в форме божества, и в конкретных образах —чем они нагляднее, тем ниже уровень посвящения, и наоборот. В связи с эзотеризмом ваджраяны большую роль в ней играют духовные наставники; возникает своеобразный их культ. Возрастает и роль йоги, причем упор в ней делается не на «аналитической» медитации (мысленном разложении всего и вся на элементы — ***дхармы***), а на развитии практики визуализации образов разной степени символичности. Визуализируя разные атрибуты того или иного сверхъестественного персонажа, адепт —через серию переходящих друг в друга образов — приходит к ясному его «видению» в себе самом. Т. о., целью ваджраяны оказывается не столько духовная реализация буддийских доктрин, как в предшествующей традиции, сколько их мистическое и чувственное воплощение. Божества ваджраяны не существуют вне медитации, поэтому это не теистическая система, а предельно развитая индивидуальная ритуалистика, воплотившая в практику спекулятивные доктрины буддизма.

В. Г. Лысенко

ВАЙБХАШИКА (санскр. vaibhāṣikā — разъяснение, описание) — школа индо-буддийской философии хинаяны, развивавшая идеи ***сарвастивады***. В течение восьми веков вайбхашика была главным оппонентом школ махаяны и индуизма. Название происходит от «Вибхаши» — комментария на «Абхидхарма-питаку», составленного после собора буддистов при императоре Канишке (1—2 вв.) и сохранившегося в китайском переводе. Основателем школы считается Васумитра, стоявший во главе авторов «Вибхаши». Известны имена вайбхашиков 3—6 вв.: Бхаданта, Дхарматрата, Гхошака, Буддхадева, Сангхабхадра. Наиболее крупные центры вайбхашиков находились в монастырях Кашмира вплоть до изгнания оттуда буддистов мусульманами в 9 в. В Китае трактаты школы переводились уже в 383—390 гг., на них опирались в школе цзюй-ше, к основным источникам которой позднее добавилась и ***«Абхидхармакоша»*** Васубандху (5 в.). Японский аналог цзюй-ше — школа куся, основанная в 660. В Тибете вайбхашика изучалась преимущественно в курсах по Абхидхарме.

Философия школы опирается на теорию дхармо-частиц (см. ***Дхарма***) потока сознания, реально существующих в прошлом, настоящем и будущем. Для каждой отдельной частицы пребывание в этих трех временах составляет $^1/_{75}$ долю секунды. За это мгновение дхарма успевает возникнуть, произвести действие или войти в какое-то сочетание частиц и исчезнуть, уступив место следующей дхарме непрерывно меняющегося потока бытия. Таковых частиц пульсирующей природы неисчислимое множество, они подразделяются на 75 классов. Три из них суть непременные (нитья) «участники» индивидуального потока, ибо они создают условия для освобождения от изменчивости остальных дхармо-частиц — это пространство и два класса частиц, прекращающих (ниродха) пульсацию дхарм. Пока она действует, существует мир ***сансары***, прекращение же ее тремя названными дхармами означает уход в мир успокоения, в ***нирвану***, которая так же реальна, как и сансара.

Наиболее известна систематизация списка дхарм из 5 групп (***скандхи***), или 5 частей потока сознания (сантана) особи: (1) частицы чувственного содержания потока (рупа); (2) частицы чувственного ощущения (ведана) приятного, неприятного, нейтрального; (3) частицы знаково-понятийного содержания (санджня); (4) частицы сил и влияний соделанного прежде (санскара, или ***карма***); (5) познавательные частицы (виджняна).

Философия вайбхашиков последовательно проводила идеи невечности сансары, отсутствия в ней нетленной самости. Бога-творца мироздания. Нет в мире ни личности, ни ее воли (как неэмпирических сущностей), все индивидуальные устремления обусловлены причинно-следственной цепью взаимозависимости (***пратитья-самутпада***). Личность и душа уступают место потоку дхармо-частиц особи. Но последние таковы лишь в феноменальном мире сансары, когда же волнение дхарм успокоено, они суть недвижимы и самосущи (свабхава), они вне зависимости и причинности. Поскольку оба мира равны по своему онтологическому статусу (т. е. реальны) и состоят из одинакового набора дхарм, постольку природа 72 классов их в сансаре резко отличается от их природы в нирване. Сансара есть лишь потоки пульсирующих энергий, неведомые источники которых таковы же, как и в нирване, но в ней они сами по себе (свабхава-дхарма), самостоятельны (свадхарма). Они не суть субстанция, как и пульсация не есть присущее им качество, ибо при подобном предположении частицы нирваны нельзя было бы признать абсолютно покойными и независимыми.

Потоки эмпирических жизней особи безначальны, индивидуализируются особой силой (прапти), и эти перерождения особи могут прекратиться только в нирване. Прапти действует совместно с другими силами, присущими каждой дхармо-частице, а именно силами возникновения, пребывания, распада и исчезновения, функционирующими одновременно и ежемгновенно. В феноменальной действительности дхармы проявляются во времени и пространстве в сочетаниях согласно законам причинности и соответственно сопутствующим условиям. Напр., анализ любого сознательного акта показывает, что каждое мгновение дхарма сознания (читта) пребывает в сочетании не менее чем с 10 дхармами-спутниками, появляющимися по закону взаимозависимого возникновения. Такого рода исходные положения в онтологии открывали огромные возможности не только аналитикам вайбхашики, но и мистикам для самоуглубления, медитации над пластами психики индивида.

В вайбхашике дхармический анализ естественным образом переходит к проблемам этики. Дхармо-частицы омрачения (***клеши***) непременно присутствуют в жизненных потоках. Правда, они не всегда явны, но обнаруживают себя тем, что заставляют «волноваться» другие дхармы. Поэтому религиозно-нравственное очищение — это прежде всего забота об искоренении клеш и аваран (интеллектуальных преград освобождению), что является одновременно улучшением кармы для будущей участи особи. Всевозможные религиозные процедуры, обряды, обеты и т. д. оказывают воздействие на процессы сочетания дхармо-частиц независимо от того, выполняет ли их адепт или простой верующий, не умеющий медитировать над разрозненными частями своего естества. Клеши, безусловно, — топливо для темных кармических сил, вращающих колесо перерождений.

Успокоить это волнение и освободиться от страдания — вот сотериологическая цель школы. Наиболее продуктивным путем к ней считалось отчетливое знание всех дхармо-

частиц потока в теории и практике, ясное представление о законах их взаимодействия и умение управлять ими, постепенно подавляя пульсацию. В этой связи для адепта главным становится интуитивное знание (***праджня***), которое, словно луч света, освещает поток сознания и своим присутствием противодействует вредным частицам. Но с помощью праджни можно сделать лишь первый шаг на Пути освобождения. Весь Путь проходит тот, кто упражняется в йоге ума и культивирует сосредоточения и созерцания (бхавана).

Лит.: *Щербатской Ф. И.* Избр. труды по буддизму. М., 1988; *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991; *Васубандху.* Абхидхармакоша, разд. 3, пер. с санскр., введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., 1994; разделы 1 и 2, пер. с санскр., введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1998; *Guenther H. V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Boulder — L., 1976.

В. П. Андросов

ВАЙЦЗЕККЕР (Weizsäcker) Карл Фридрих фон (род. 28 июня 1912, Киль) — немецкий физик, философ и политический деятель. Родом из швабской семьи, давшей многих известных теологов, ученых и военных. Уже в ранние годы Вайцзеккер обнаруживал интерес к астрономии и физике. В 1929—33 изучал физику в Берлине, Геттингене, Копенгагене (у Н. Бора) и Лейпциге (у В. Гейзенберга). В 1942—44 был профессором теоретической физики в Страссбурге. В годы 2-й мировой войны вместе с В. Гейзенбергом и другими немецкими учеными работал над созданием ядерного оружия для Германии (проект «Уран»). В 1946—57 Вайцзеккер руководил отделом в Институте физики им. Макса Планка (Геттинген). В 1956 Вайцзеккер, обеспокоенный проблемой ядерного вооружения, вместе с другими немецкими учеными-ядерщиками выступил с т. н. «Геттингенским заявлением» об отказе участвовать в изготовлении, испытании или применении ядерного оружия. С тех пор проблема политической ответственности ученого за общественные последствия своих открытий становится одной из главных тем его размышлений. В 1957—69 — профессор философии в Гамбурге, с 1970 — директор Института им. Макса Планка в Страссбурге.

По мнению Вайцзеккера, философия должна создавать априорный фундамент частных наук, а также заниматься проверкой обоснованности лежащих в их основе принципов. Главная задача философии —достижение нового понимания единства природы, что возможно на основе синтеза философии и частных наук. Именно здесь обнаруживается философская значимость фундаментальной физики (под которой Вайцзеккер понимает квантовую физику). Только ее аксиомы могут быть положены в основу познания, поскольку лишь они описывают условия возможности опыта и представляют мир как единое целое. Внимание Вайцзеккера привлекает диалог Платона «Парменид», который позволяет понять условия возможности самой рациональности и сферу ее применимости.

По мнению Вайцзеккера, временная структура является условием всякого опыта. При этом прошедшее интерпретируется в категориях действительно-фактичного, а будущее — в категориях возможности. Высказывания о будущих событиях могут быть сделаны только в форме вероятностных суждений. Опыт квантовой физики показывает, что суждения о будущем в строгой форме (идеал классической физики) невозможны. Это фундаментальное различие между прошлым и будущим выражает 2-й закон термодинамики. Вайцзеккер не выводит из этого закона традиционного следствия о возрастании энтропии: если отказаться от каузальной интерпретации будущего, то данное следствие перестает быть необходимым. На основании 2-го закона следует заключить, скорее, о росте богатства форм (как потенциальной информации). Такому взгляду должна соответствовать не классическая аристотелевская логика, а «квантовая», наделяющая высказывания не значением «истинно»/«ложно», а «необходимо», «возможно» или «невозможно». Вайцзеккер — автор большого числа статей, посвященных проблемам современного мира и культуры. Одну из причин современного кризиса он видит в особенностях развития «больших» культур, в которых отношения строятся не на основе личного знакомства, а на процессах абстрагирования и квантификации взаимных прав и обязанностей в форме власти и денег.

Соч.: Zum Weltbild der Physik, 1943; Die Geschichte der Natur, 1948; Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomenzeitalter, 1957; Die Einheit der Natur, 1971; Wege in der Gefahr, 1977; Wahrnehmung der Neuzeit, 1983; Aufbau der Physik, 1985; Физика и философия. — «ВФ», 1993, № 1.

Лит.: Physik, Philosophie und Politik. Für Carl Friedrich von Weizsäcker zum 60. Geburtstag. Münch., 1982; *Schütz M. J. C.* Einheit des Wirklichen. Carl Friedrich von Weizsäckers Denkweg, 1986.

И. А. Михайлов

ВАЙШЕШИКА (санскр. vaiśeṣika, от visesa — особенное, отличное) — школа индийской философии, признающая авторитет ***Вед***, но развивающая свои доктрины на независимых основаниях. В индийской мысли вайшешика известна своим учением об атомах и системой категорий (***падартха***).

В истоках традиции вайшешики лежат ***«Вайшешика-сутры»*** (ок. 1 в. н. э.), приписываемые легендарному мудрецу по прозвищу Канада («поедатель зерен/атомов»), за которым следовал ряд комментариев и трактатов. Одно из ранних сочинений «Дашападартхашастра» («Наука десяти категорий») ***Чандрамати*** (ок. 5 в.), содержащее оригинальную версию вайшешики, основанную на признании десяти категорий, сохранилось в китайском переводе. Китайские источники сообщают также предание о существовании 18 школ вайшешики (вероятно, уже после кодификации сутр).

Систематическое изложение, которое в дальнейшем стало считаться классической доктриной вайшешики, принадлежит ***Прашастападе*** (ок. 6 в.), автору «Падартха-дхармасанграхи» («Собрание характеристик категорий»). С самого раннего периода своего развития вайшешика была близка системе ньяя, с которой в дальнейшем образовала синкретическую школу ***ньяя-вайшешика***.

Все, что есть во вселенной, вайшешики «исчисляют» шестью категориями: субстанция (***дравья***), качество (гуна), движение (***карма***), общее (саманья), особенное (***вишеша***) и присущность (***самавая***). Позднее к ним добавляется и седьмая — небытие (***абхава***). Категории реально существуют, познаваемы и именуемы (вайшешика придерживалась принципа соответствия между языком и реальностью, и очень часто слова в ней служат знаками, из которых

выводится существование вещей). В каждой из категорий (за исключением присущности) можно различить два уровня: первичный, или уровень причин, познаваемых разумом или особым йогическим прозрением, но не воспринимаемых органами чувств, и вторичный, или уровень следствий, — производный от них воспринимаемый мир. Все, что мы находим на 2-м уровне, объясняется в терминах конфигурации первопринципов, однако от этого воспринимаемый мир не становится, в представлении вайшешиков, менее реальным.

В рамках категории субстанции — видимая вселенная образуется комбинацией четырех типов вечных атомов (земли, воды, огня и ветра) и всепроникающих субстанций акаши, направления-места, времени, ***Атмана*** и ***манаса***; в категории качества — качества сложных вещей — соединением качеств вечных субстанций; в категории движения, видимое движение — дискретными актами соединения и разъединения движущегося предмета с пространственными точками. В категориях саманья-вишеша («общее-особенное») 1-й уровень конституируется, с одной стороны, универсалией бытия (***сатта***), воплощающей континуальность всего существующего на основе самого факта существования, с другой — «атомами различия» — «конечными различителями» (антья-вишеша), 2-й же представлен универсалиями «среднего звена», которые, согласно вайшешике, воспринимаются вместе с вещами, напр., «субстанциальностью», «земляностью», «горшечностью». Если остановиться на этих категориях, то все существование окажется разделенным на пять никак не связанных друг с другом модальностей. Однако на практике (а вайшешика стремилась не противоречить эмпирическому опыту) люди имеют дело не с субстратами, качествами и движениями, взятыми отдельно друг от друга, а с реальными вещами, целостностями. Чтобы объяснить, почему составляющие мироздания, принадлежащие разным модусам бытия, могут соединяться в единое целое в объектах опыта, вайшешика вводит категорию присущности (самавая), устанавливающую фундаментальную связь между субстанциями и качествами, субстанциями и движениями, вечными вещами и «конечными различителями», а также причиной и следствием, целым и его частями и т. д. В противовес буддийской концепции нереальности целого (см. ***Авайвин***), вайшешика с помощью присущности объясняет инаковость целого по отношению к сумме его частей. С этим связано и несколько других нововведений вайшешики. Утверждая, что ткань является иной вещью, чем нити, сторонники вайшешики вынуждены признать, что качества ткани также отличаются от качеств нити. Если, напр., нити — разных цветов, то цвет ткани будет не суммой этих цветов, а особой разновидностью цвета, читра («пестрый»). К концепции инаковости целого, а также к принципу, согласно которому все качественные изменения происходят на уровне причины, а не на уровне следствия, восходит «противоинтуитивная» (по выражению К. Поттера) доктрина вайшешики, утверждающая, что при обжиге горшка изменение цвета и др. качеств происходит не в самом горшке как целом (на чем настаивали сторонники ньяи), а в отдельных атомах, на которые он распадается во время обжига (пилупакавада). Еще одна «противоинтуитивная», но отвечающая принципам вайшешики теория заключается в том, что тело человека и животных состоит только из атомов земли. Согласно вайшешике, в отношение присущности могут вступать лишь атомы одного класса, а не гетерогенные атомы, напр. атомы земли или атомы воды и т. п. Целостность тела, по вайшешике, обязана только атомам земли, органы чувств, состоящие из атомов других стихий, связаны с ним лишь непрочным отношением механического контакта (самйога).

Для сторонников вайшешики объяснить какое бы то ни было явление означало найти составляющие его «атомы». Помимо атомов материальных стихий (см. ***Бхуты***), в своем анализе разных процессов они выделяли «атомы» пространства (пространственные точки — прадеша), времени (моменты — кшана), движения — соединение и разъединение движущегося тела с точками пространства. Поскольку основной действующий орган психики — манас — тоже представляет собой атом, это накладывает отпечаток на всю психическую жизнь индивида, которая описывается вайшешиками как последовательность атомарных актов. Однако не следует думать, что атомизм вайшешики подобен буддийской теории абсолютно дискретных элементов — ***дхарм***. В противоположность дхармам атомы материальных стихий и манас вайшешики неизменны и самотождественны в пространстве и времени, которые, хоть и могут в практических целях делиться на точки и мгновения, в действительности представляют собой неизменные субстанции (см. ***Пространство*** в индийской философии. ***Время*** в индийской философии).

Особенность онтологии вайшешики состоит не столько в плюрализме первичных субстанций (неисчислимые атомы, акаша, пространство, время и т. д.), сколько в их бесконечном разнообразии (вишеша — отсюда и название школы). Оно столь велико, что даже два атома одного класса не похожи друг на друга. Причина же столь фундаментального разнообразия отнюдь не в индивидуальной природе первопринципов, а в особых сущностях, которые вайшешики называют «конечными различителями». Точно так же и сходство вещей на 2-м уровне обязано чему-то иному, чем они сами. Здесь мы подходим к вайшешиковской концепции универсалий (саманья), которая в индивидуальных вещах определяет субстрат общих понятий. Так, напр., корова является коровой лишь потому, что в ней присутствует универсалия «коровности». Это фундаментальная установка вайшешики на поиск источника самодостаточности и целостности вещей и явлений вне их самих (маханицизм) нашла отражение и в теории познания, которая требует верификации одного акта познания с помощью другого (***парatах-праманья***).

В отличие от школ веданты, сознание в вайшешике является не сущностью Атмана, а лишь его временным (на период воплощения) атрибутом. Лишившись тела, Атман становится бессознательным. Концепция освобождения индивидуальных атманов от ***сансары*** (оно понималось исключительно как избавление от страданий) вайшешики напоминала буддийскую ***нирвану*** и вряд ли могла служить сколько-нибудь привлекательным религиозным идеалом (не случайно «освобожденный» Атман вайшешики ее оппоненты уподобляли куску камня).

Вайшешика периода «Вайшешика-сутр» обходится без космогонии. Появление последней у Прашастапады ознаменовано введением ***Ишвары*** в роли божественного зодчего. Последующие авторы приложили много усилий для развития теистической доктрины вайшешики.

См. также ***Атомизм*** в Индии, ***Ишвара-вада***.

Лит.: *Гостеева Е. П.* Философия вайшешика. Ташкент, 1963; *Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986; Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of The Nyāya-Vaiśesika up to Cangesa, ed. by K. H. Potter. Princeton, 1977; *Halbfass W.* On Being and What There Is. Classical Vaisesika and the History of Indian Ontology. Albany, 1992.

В. Г. Лысенко

«ВАЙШЕШИКА-СУТРЫ» (санскр. Vaiśeṣika-sūtra) — собрание афоризмов школы ***вайшешика***, приписываемое легендарному мудрецу по прозвищу Канада, или Канабхудж («поедающий зерна/атомы»). Филологический анализ вычленяет в «Вайшешика-сутрах» разные временные пласты, древнейшие из которых датируются началом нашей эры, а последние — 5—6 вв. Ранние комментарии к «Вайшешика-сутрам» не сохранились (известны лишь их названия: «Вакья», «Катанди»). До сер. 1950-х гг. самым древним из комментариев к «Вайшешика-сутрам» считался «Упаскара», созданный логиком 15 в. Шанкарамишрой. В 1957 А. Тхакур опубликовал анонимный комментарий «Вьякхья» (ок. 13 в.), а в 1961 пандит Джамбувиджая издал найденный им, возможно, еще более ранний комментарий Чандрананды «Вритти», который датируется в широких пределах от 6 до 14 в. В 1985 А. Тхакур издал комментарий Вадиндры Бхатты «Вайшешика-варттика» (ок. 13 в.).

В 19 в. появляются комментарии, которые сопровождают издание «Вайшешика-сутр», — «Таркапанчанана» Джаянараяны, «Таркаланкара» Чандраканты, в 20 в. — «Видьямартанда» Брахмамуни, «Расаяна» Т. Вирагхавачарья и др. В связи с переводом «Вайшешика-сутр» на индийские языки появляются «Канадарахасья» Чандраканты (кон. 19 в.), «Бхашья» Девадатты (1898), «Таркаратха» Бхаттачатрьи (1906) и др.

Кроме «посутровых» комментариев к «Вайшешика-сутрам», авторитетом комментария пользуется и систематическое сочинение ***Прашастапады*** «Падартха-дхарма-сангра-ха» (6 в.), которое иногда называют «Прашастапада Бхашья» (Комментарий Прашастапады). «Вайшешика-сутры» состоят из 10 книг, восемь из которых делятся на две части, точнее, два «дневных урока» (ахника). Композиция сутр отражает мнемонический характер текста, отсюда отсутствие строгого плана изложения и «циркулирующее» пересечение топиков. В 1-й части 1-й книги формулируется цель труда: объяснение ***дхармы***, определяемой как конечное благо человека, затем перечисляются категории субстанции (***дравья***), качества (***гуна***) и движения (***карма***) и дается их сравнительный анализ (через выявление сходства и различия). Во 2-й части анализу подвергаются понятия общего (***саманья***), особенного (***вишеша***) и бытия (***сатта***). Однако, судя по комментарию Чандрананды, этим понятиям еще не придан статус отдельных категорий. 1-я часть 2-й книги содержит перечисление девяти видов субстанции, затем рассматриваются качества, которые служат выводным знаком (линга) субстанции ветра и акаши. Обсуждение качеств и доказательство существования субстанций (времени и места-направления) продолжается и во 2-й части, которая завершается дискуссией с ***мимансой*** о природе звука. 1-я часть 3-й книги содержит доказательство существования ***Атмана*** и чужой одушевленности, 2-я часть посвящена логическому выведению существования ***манаса*** и другим выводным знакам Атмана, здесь же утверждается множественность Атманов. В 1-й части 4-й книги обсуждается природа «вечного» (атомов), условия и механизм чувственного восприятия (***пратьякша***), во 2-й части дается классификация невечных субстанций и доказывается составленность тела человека и животных только из атомов земли. 1-я и 2-я части 5-й книги посвящены классификации видов движения, а также дискуссии о природе темноты (тамас). В 6-й книге содержится полемика против идеи мимансы о вечности слова Вед и рассуждение о дхарме, ***адхарме*** и ***мокше***. В 1-й части 7-й книги рассматривается еще одна классификация качеств, во 2-й части — общее и особенное в связи с единством (экатва) и отдельностью (притхактва), а также проблема контакта (полемика с мимансой по поводу характера связи между словом и его референтом). В обеих частях 8-й книги исследуются условия познания основных категорий. В 1-й части 9-й книги предлагается классификация типов небытия (***абхава***) и способов их познания, во 2-й части — классификация разных модусов «среднего термина» (***хету***) и других условий логического вывода, доказывается, что словесное свидетельство (***шабда***) и аналогия (***упамана***) сводятся к логическому выводу, анализируются формы и условия недостоверного знания (память, сновидение). В 1-й части 10-й книги рассматривается природа удовольствия и страдания и доказывается, что они не являются формами познания, во 2-й обсуждаются понятия причины и следствия.

Лит.: The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Sankaramiśra and Extracts from the Gioss of Jayanārāyanna together with Notes from the Commentary of Candrakanta and an Introduction by the Translator, transl. Nandalal Sinha. Allahabad, 1911; Vaiśeṣikadarśana of Kaṇāda with an anonymous commentary, ed. by A Thakur. Darbhanga, 1957; Vaiśeṣika Sūtras with the Commentary of Candrananda, ed. Jambuvijaya. Baroda, 1961; Vaiśeṣikadarśanam, ed. A Thakur. Darbhanga, 1985.

В. Г. Лысенко

ВАКЕНРОДЕР (Wackenroder) Вильгельм Генрих (13 июля 1773, Берлин —13 февраля 1798, там же) — представитель раннего немецкого романтизма. Изучал право в Эрлангене (1793). С 1794 в Берлине, где работал в суде. Испытал влияние Гердера (философия языка, интерес к народным песням, идея об устремлении всего существующего к высшей цели и др.) и К.-Ф. Морица, лекции которого Вакенродер слушал в 1792 в Берлине (идеи о «высших языках» природы, религии, мифологии, живописи, музыки, поэзии). Своеобразный синтез этих идей нашел отражение в сборниках Вакенродера, изданных его другом Л. Тиком: «Сердечные излияния отшельника — любителя искусств» (Hercensergießungen eines Kunstliebenden Klosterbruders, 1797) и «Фантазии об искусстве, для друзей искусства» (Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst, 1799). Природа и искусство, по Вакендорфу, это два языка, подаренных человеку Богом. Искусство объединяет все времена и народы, однако дух искусства, особенно музыки, останется для человека вечной загадкой. Идеи Вакенродера оказали воздействие на братьев Фр. и А. В. Шлегелей, нашли отзвук в творчестве композиторов Шуберта, Шумана, Мендельсона.

Соч.: Werke und Briefe, hrsg. von Fr. v. d. Leyen, 2 Bde. Jena, 1910; Werke und Briefe, o. J. (1938); *Wakenroder W. H.* und *Tieck L.*

Phantasien über die Kunst. Sluttg., 1973; в рус. пер. — Фантазии об искусстве. М., 1977.

Лит.: *Cülzow E.* Wackenroder. Beiträge zur Lebensgeschichte des Romantikers. Stralsund, 1930; *Ruprecht E.* Der Aufbruch der romantischen Bewegung. Münch., 1948.

К. М. Долгов

«ВАКЬЯПАДИЯ» (санскр. Vākyapadiya — «О предложении и слове») — самое известное сочинение по философии языка в Индии, созданное ***Бхартрихари*** в 5 в. Состоит из 2000 стихов (карика), распределенных по трем частям (кандам): «Брахма канда» («Глава о Брахмане»), «Вакья канда» («Глава о предложении») и «Пада канда» («Глава о слове»). Отсюда др. название сочинения — «Триканди» (Trikandi — «Трехчастное»).

В «Брахма канде» формируются основы метафизической концепции Бхартрихари, т. н. лингвистического монизма (***шабда-адвайта***). В остальных двух частях обсуждаются лингвистические проблемы, которые, однако, не лишены философского интереса. Так, во 2-й канде Бхартрихари утверждает первичность фразы как фундаментальной лингвистической единицы в противоположность многочисленным теориям, считающим таковой отдельное слово (см. ***Абхихита-анвая и Анвита-абхидхана***). Слово, отмечает Бхартрихари, является лишь продуктом анализа фразы и поэтому не имеет вне ее никакого самостоятельного смысла, точно так же как суффикс, приставки и т. п. части слова — вне самого слова. Наиболее обширная 3-я канда поделена на 14 секций, посвященных отдельным понятиям грамматики и философии — субстанции, качеству, действию, времени, пространству, отношению. Ее главным лейтмотивом является рассмотрение этих понятий как различных проявлений и аспектов единого и всеобъемлющего Брахмана-слова.

Каждая канда комментировалась отдельно: 1-я (Харивришабхой (его иногда отождествляют с самим Бхартрихари) во «Вритти» («Комментарии»), 2-я (Пуньяраджей (9 в.) в «Парикирна-пракаше» («Свете разъяснения») и 3-я (Хелараджей (10 в.) в «Пракаше» («Ясный свет»).

Композиция «Вакьяпадии» чрезвычайно сложна: одни и те же темы обсуждаются в разных частях текста; трудно определить, говорит ли грамматист от своего лица или излагает чужую точку зрения; не всегда понятно, где кончаются аргументы pro и начинаются аргументы contra той или иной позиции. В целом, стратегия Бхартрихари в этом тексте скорее энциклопедическая, чем полемическая. Он не только демонстрирует контраст между противоположными точками зрения и комплексами аргументов в их пользу, но и стремится вписать их в горизонт своей системы, претендующей на универсальный охват всех существующих позиций.

Изд.: Bhartrhari, Vākyapadiya Brahmakanda, Avec la Vrtti de Harivrsabha, texte reproduit de l'édition de Lahore, trad., introduction et notes par M. Biardeau. P., 1964; The Vākyapadiya of Bhartṛhari with the Vrtti. Ch. 1, engl. transl. by K. A. Subramanya Iyer. Poona, 1965; The Vākyapadiya of Bhartrhari. Ch. III, pt. 1, Engl. transl. by K. A. Subramania Iyer. Poona, 1971; The Vākyapadiya of Bhartrhari. Ch. III, pt. 2, Engl. transl. with Exegetical Notes by K. A. Subramanya Iyer. Delhi etc., 1974; The Vākyapadīya of Bhartrhari. Kanda II, Engl. transl. with Exegetical Notes by K. A. Subramanya Iyer. Delhi etc., 1977.

Лит.: *Исаева И. В.* Слово, творящее мир. Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1997; *Iyer Subramanya K. A.* Bhartrhari. A study of the Vākyapadiya in the Light of the Ancient Commentaries. Poona, 1969; *Houben J. E. M.* The Saṃbandha-Samuddeśa (Ch. on Relation) and Bhartrhari's Philosophy of Language. Groningen, 1995.

В. Г. Лысенко

ВАЛЕНТИН (Valentinus) (2 в.) — богослов, творец гностической системы. Возможно, уроженец Египта. В сер. 2 в. основал школу в Риме, в течение ряда лет существовавшую в рамках Римской церкви. Сам Валентин претендовал на Римскую епископскую кафедру. Позднее порвал с Церковью и создал собственное религиозное объединение, просуществовавшее по крайней мере до 4 в. Наиболее известные его последователи — Секунд, Птолемей, Гераклеон, Феодот, Марк. До сер. 20 в. учение Валентина было известно по изложениям историков церкви — ***Иринея Лионского, Тертуллиана, Климента Александрийского, Ипполита Римского,*** Епифания Кипрского.

Среди обнаруженных в 1945 текстов ***Наг-Хаммади*** имеются сочинения, вышедшие из школы Валентина, а может быть и принадлежащие ему самому (Молитва апостола Павла, Апокриф Иакова, Евангелие истины, Послание к Регину, Трехчастный трактат, Евангелие от Филиппа, I Апокалипсис Иакова, Валентинианское учение, Объяснение знания). Сведения ересеологов не всегда согласуются с оригинальными валентинианскими текстами. Кроме того, часто невозможно отделить учение Валентина (к тому же, возможно, проделавшее определенную эволюцию) от учений валентинианской школы, разделившейся на западную, развивавшую монистические элементы его доктрины, и восточную, исповедовавшую дуалистические воззрения. Согласно Валентину, первоначало порождает ***Плерому***, состоящую из тридцати эонов, образующих 15 пар-сизигий. Первые четыре пары образуют первородную Восьмерицу, из которой происходят все прочие зоны. Последний эон, София, желает познать непознаваемого Отца, что приводит к падению Божественного начала в мир. Целью теокосмического процесса является воссоединение Божественного начала в мире с Плеромой. Осуществляет ее Божественный Спаситель (Христос). Валентиниане делили людей на духовных (которым спасение гарантировано), душевных (чье спасение зависит от их поведения) и плотских (обреченных на погибель).

Ист.: The Nag-Hammadi Library in English. Leiden —N.Y.— Köln, 1996, p. 27-103, 139-160, 260-268, 472-489; Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии. М., 1989, с. 263 — 295.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития. М., 1992, кн. 1, с. 275-290; *Sagnard F.-U.* La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irenee. P., 1947; *Stead G. C.* The Valentinian Myth of Sophia. — «Journal of Theological Studies», v. 20, 1969.

Н. В. Шабуров

ВАЛЕНТИНОВ Н. (наст, имя и фам. Вольский Николай Владиславович) [7(19) мая 1879, Моршанск Тамбовской губ. — 26 августа 1964, Плесси-Робинсон под Парижем] — русский публицист и философ. Из потомственной дворянской семьи. С 1896 учился с перерывами в Петербургском горном, Петербургском и Киевском технологических институтах. После 2-го съезда РСДРП некоторое время примыкал к большевикам, затем сблизился с меньшевиками; в 1917 вышел из партии. С 1922 заместитель редактора «Торгово-

промышленной газеты»; работал в торгпредстве СССР в Париже; с кон. 1930 — эмигрант. Исходя из мысли о том, что марксизм существует лишь в виде «элементов», «научного материала», из которого должна быть построена «новая история социализма», что у Маркса и Энгельса философия намечена лишь «общими штрихами», Валентинов полагал, что «новая философия марксизма» может быть построена путем соединения принципов марксистского учения с «ценными сторонами» философских принципов «критического реализма» Р. Авенариуса и Э. Маха. По вопросу о соотношении марксизма и махизма обменялся письмами с Махом, но последний уклонился от подтверждения связи между эмпириокритицизмом и марксизмом. В годы эмиграции — активный противник советской власти. В работах о Ленине («Встречи с В. И. Лениным», 1953, и др.) содержится материал о философских дискуссиях в среде российской социал-демократии нач. 20 в.

Соч.: Философские построения марксизма. Диалектический материализм, эмпириомонизм и эмпириокритическая философия. М., 1908; Э. Мах и махизм. М., 1908; Наследники Ленина. М., 1991; Недорисованный портрет, под ред. В. В. Шелохаева, сост., предисл. и комм. Н. И. Канищева и О. Н. Лежнева. М., 1993.

В. Ф. Пустарнаков

ВАЛЛА (Valla) Лоренцо (ок. 1407, Рим — 1 августа 1457, Рим) — итальянский гуманист эпохи Возрождения, философ, филолог, историк. Происходил из семьи римского юриста, служившего в папской курии. Уже в юности в совершенстве овладел латинским языком, изучал греческий, с увлечением читал античных авторов, проявляя особый интерес к проблемам этики, филологии, риторики. В 1431—33 преподавал риторику в университете Павии. В эти годы закончил 2-ю редакцию этико-философского сочинения «Об истинном и ложном благе» (De vero falsoque bono), написанного в форме диалога (в 1-й редакции — «О наслаждении как истинном благе», «De voluptate ac de vero bono», 1431, рус. пер. 1989). В нем дискуссию о высшем благе ведут три собеседника — стоик, эпикуреец и христианин. Стоик говорит о враждебности природы человеку, наделившей его склонностью к порокам, а не к добродетели, эпикуреец — о возможности достичь блага, данного людям от природы и состоящего в наслаждении; христианин не согласен со стоиком и, как и эпикуреец, отождествляет высшее благо с наслаждением, но осуждает тягу человека к земным радостям. Однако апология последних в речи эпикурейца столь выразительна, что не оставляет сомнений в симпатиях Валлы: наслаждение полезно человеку, тогда как страдания пагубны, важна лишь разумная мера в стремлении к удовольствиям.

В 1435—47 Валла служил секретарем у Альфонса Арагонского, правителя Неаполитанского королевства. В 1439—40 им было написано философско-теологическое сочинение «О свободе воли» (De libero arbitrio, рус. пер. 1989), где он утверждал, что первородный грех не исказил волю человека, сохранившую способность самостоятельного выбора между добром и злом. В «Диалектических диспутах» (Dialecticae disputationes contra Aristotelikos, 1439, изд. 1499) он поставил под сомнение непререкаемый для схоластов авторитет Аристотеля в вопросах логики. К неаполитанскому периоду относятся и остро антицерковные сочинения Валлы, создание которых стало возможным в обстановке противоборства Альфонса Арагонского и папы Евгения IV. В диалоге «О монашеском обете» (1439—43, рус. пер. 1963) объявлялся противоестественным сам институт монашества с его аскетизмом и отречением от мирской жизни. В «Рассуждении о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина» (De falso credita et emendita Constantini donatione Declamatio, 1440, изд. 1517, рус. пер. 1963) Валла, опираясь на свои познания в истории, лингвистике, археологии, географии, нумизматике, доказал подложность документа, в течение многих веков служившего основанием для притязаний папства на светскую власть. «Рассуждение» стало образцом новаторской исторической критики текста. В Неаполе Валла работал над 3-й, расширенной редакцией диалога «Об истинном и ложном благе». В 1444 Валла был привлечен к инквизиционному суду, от которого его спасло заступничество короля Альфонса Арагонского; он выступил с защитой своих взглядов в «Апологии против клеветников» (1444).

При новом папе, Николае V, Валла в 1448 вернулся в Рим, став секретарем курии; в 1450 начал преподавать риторику в Римском университете. В теории ораторского искусства он отдавал предпочтение не Цицерону, как большинство гуманистов, а Квинтилиану. Валла продолжил в Риме редактирование диалога «Об истинном и ложном благе», создав четвертый вариант этого сочинения, а также написал 2-ю и 3-ю редакции «Диалектических диспутов». Главным трудом последних лет стали «Примечания к Новому Завету», где различные кодексы греческого текста .Нового Завета сопоставлялись с его латинским переводом, — пример исторической критики текста. Напечатанные в 1505 «Примечания» способствовали формированию идей Реформации.

Соч.: Opera omnia, a cura di E. Garin, v. 1—2. Torino, 1962; в рус. пер. — В кн.: Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М., 1963; Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1939.

Лит.: *Ревякина Н. Б.* Творческий путь Лоренцо Валлы и его философское наследие. — В кн.: *Лоренцо Валла.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989; *Gaeta F.* Lorenzo Valla. Filosofia e storia nell' umanesimo italiano. Napoli, 1955; *Camporeale S. I.* Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia. Firenze, 1972; Lorenzo Valla e umanesimo italiano. Padova, 1966; *Fubini R.* Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla. Roma, 1990.

Л. М. Брагина

ВАЛЛАБХА (Vallabha) (1481-1533)-создатель течения ***вишуддха-адвайта*** («чистая недвойственность») в рамках ***веданты***; подобно прочим представителям вишнуитского направления веданты, испытал на себе значительное влияние идей ***«Бхагавадгиты»*** и «Бхагавата-пураны». Основные труды: Комментарий на ***«Брахма-сутры»***, «Субодхини» (Комментарий на «Бхагавата-пурану») и трактат «Таттва-дипика» (с собственным комментарием «Пракаша»). Брахман у Валлабхи имеет множество качеств и форм проявления, однако он не связан ими, поскольку само их существование зависит от его соизволения, а потому он считается чистым, «лишенным формы» («нишпрапанча»); вместе с тем, из милосердия к живущим, он проявляет себя как Кришна. В системе Валлабхи насчитывается 10 видов познания, из них 5 вечных и 5 временных — это божественная природа, достижимая душой в освобождении, проявление божественных качеств в мире, манифестация Бога в Ведах, сообразно которым творится мир в начале каждого вселенского цикла, манифестация Бога в вербальном знании самого Кришны

и проявление Бога в истинных вербальных суждениях отдельной души. Временные — непосредственное, чувственное восприятие (***пратьякша***) и четыре «опосредованных» (букв. — «заочных», парокша), интеллектуальных видов познания, зависящих, соответственно, от функций ***манаса***, ***буддхи***, ***аханкары*** и ***читты***. Единственный способ достижения освобождения — это бхакти, или любовь к Богу. Сам человек не властен над нею, поскольку предрасположенность, семя этой любви уже заложено в нем Кришной; даже степень проявления бхакти заранее предопределена и всепоглощающая страсть (вьясана), ведущая к единству с Кришной в небесном мире, сама по себе никак не зависит от усилий адепта и может лишь внезапно раскрыться в нем как высший «дар» (прасада) самого Бога.

Н. В. Исаева

ВАЛЬТЕР СЕН-ВИКТОРСКИЙ (Gualterus de Sancto Victore) (?) — средневековый теолог, представитель Сен-Викторской школы. Приор парижского аббатства Сен-Виктор (с 1173). Основное сочинение —полемический трактат «Против четырех лабиринтов Франции» (1177 или 1178), направленный против ***Абеляра***, ***Петра Ломбардского***, Петра из Пуатье и ***Гильберта Порретанского***, которые, «вдохновляясь только аристотелевским духом, со схоластической легковесностью рассуждали о невыразимых тайнах св. Троицы и воплощения». В своем опровержении учений названных схоластов уделял особое внимание разоблачению их «христологического нигилизма», отрицавшего субстанциальность человеческой природы Христа. Основной метод критики — чисто формальное сопоставление не слишком точных цитат, а зачастую и тенденциозно составленных парафраз из сочинений «новых еретиков» с постулатами католического вероучения, основанными на высказываниях отцов Церкви и более поздних ортодоксальных богословов. Гневные обвинения в адрес «еретиков», к которым Вальтер относил и ***Иоанна Дамаскина***, дополнялись выпадами против языческих философов (Аристотеля, Сенеки и др.). Для памфлета Вальтера Сен-Викторского характерны пристрастность оценок, небрежность референций и откровенный плагиат. Непримиримость его по отношению к диалектическим новациям схоластов отражала негативную реакцию консервативных клерикальных кругов на итоги теологической кодификации 12 в.

Соч. Contra quatuor labyrinthos Franciae, édition critique par P. Glorieux, «Archives d'histoire doctrinale et litléraire du Moyen âge», An. 27. P., 1953, p. 187-335.

Лит.: *Ghellinck J. de.* Le mouvement théologique du XII-e siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents, 2-e éd., considerablement augmentée. Brux., 1969, p. 260—263.

М. А. Гарнцев

ВАН БИ (Ван Фусы) — [226, Шаньян (Цзяоцзоши современной провинции Хэнань) — 249] — китайский философ, один из родоначальников ***сюань сюэ*** — синтезирующего конфуцианство и даосизм «учения о сокровенном», т.е. сверхчувственных основаниях бытия, и связанной с этим учением диалогической традиции умозрительных спекуляций—«чистых бесед» (цин тань). Был крупным сановником в царстве Вэй (династия Ранняя Вэй, 220—264). Излагал оригинальные идеи в комментариях к конфуцианской и даосской классике, из которых сохранились: «Чжоу и люэ ли» («Основные принципы «Чжоуских перемен»»), «Чжоу и чжу» («Комментарий к «Чжоуским переменам»»), «Лао-цзы чжу» (наиболее авторитетные и, возможно, древнейшие комментарии к ***«Дао дэ цзину»***) и др. Стремясь обосновать конфуцианские взгляды на общество и человека с помощью даосской метафизики, а не натурфилософии своих предшественников — конфуцианцев эпохи Хань (3 в. до н. э.—3 в. н. э.), Ван Би выработал систему категорий, оказавшую в дальнейшем значительное влияние на понятийный аппарат и концепции китайского буддизма и неоконфуцианства. Он первым ввел фундаментальную оппозицию ти-юн в значении «телесная сущность (субстанция) — деятельное проявление (функция, акциденция)». Исходя из определений дао и тезиса «наличие/бытие (ю) рождается из отсутствия/небытия (у)» («Дао дэ цзин», 40), Ван Би отождествил дао с «отсутствием/небытием», трактуемым как «единая», «центральная», «предельная» и «главенствующая» «первосущность» (бэнь ти), в которой совпадают друг с другом «телесная сущность» и ее «проявление». Главенство универсального дао Ван Би понимал как законосообразное, а не фаталистическое, истолковывая и дао, и «предопределение / судьбу» (***мин***) с помощью категории «принцип» (***ли***). «Принципы» он считал конститутивными компонентами «вещей» и противопоставлял «делам/событиям». Многообразие непредсказуемых явлений, по Ван Би, обусловлено противоположностью (фань, см. ***Гуа***) между их «телесной сущностью» и чувственными свойствами, природной основой и устремлениями и реализуется прежде всего во времени.

Ван Би интерпретировал учение ***«Чжоу и»*** как теорию временных процессов и изменений, определив, что главные элементы трактата (символические категории гуа) суть «времена». Однако зафиксированные в гуа общепроцессуальные закономерности несводимы к конкретным образам и не могут служить основой для однозначных предсказаний — «вычислений жребия». Это философское истолкование учения «Чжоу и» было направлено против его мантической интерпретации в предшествующей нумерологической (***сян шу чжи сюэ***) традиции и получило дальнейшее развитие у неоконфуцианца ***Чэн И.*** В неоконфуцианстве была развита также предложенная Ван Би трактовка категории ли, а в учении буддийской ***Хуаянь школы*** — положение о дихотомии ***ли — ши***.

Соч.: Ван Би цзи цзяо ши (Собр. соч. с примечаниями и разъяснениями), сост. Лоу Юйле. Пекин, 1980; Commentary on the Lao Tzu. Honolulu, 1979; A Translation of Lao Tzu's «Tao Te Ching» and Wang Pi's Commentary, transl. by Lin P. J. Ann Arbor, 1977.

Лит.: *Петров А. А.* Ван Би. (226 — 249). Из истории китайской философии. М.—Л., 1936; *Tang Yung-t'ung.* Wang Pi's New Interpretation of the I-ching and Lun-yu.— «Harvard Journal of Asiatic Studies», 1947, v. 10.

А. И. Кобзев

ВАН ДАО (кит. «путь совершенного правителя», «путь истинного царя») — понятие традиционной китайской, гл. о. конфуцианской, политической мысли, выражающее идеал государственного управления. Впервые упоминается в ***«Шу цзине»***. Входящий в бином ван дао иероглиф «ван» обозначает титул верховного правителя в древнем Китае (до кон. 3 в. до н. э.). Начертание иероглифа — три горизонтальные черты, соединенные вертикальной, — мо-

жет интерпретироваться и как иероглиф «ту» («земля», «почва»), вверху ограниченный горизонтальной линией, и несет идею соединения Неба и Земли, т.е. высшего божественного и (или) природного начала и его противоположности, а также идею медиации между ними. В традиционной историографии закрепилось толкование ван дао как «правильного пути прежних ванов». Конфуцианская трактовка ван дао противостояла легистской (см. ***Легизм***), выраженной в «***Шан цзюнь шу»***, где «путь правителя» подразумевал «путь к господству в Поднебесной» с помощью мер, направленных на укрепление единоличной власти монарха и усиление т. о. государства. В «Мэн-цзы» (4—3 вв. до н. э.) «[совершенному] правителю» (вану) противопоставлен «деспот/гегемон» (ба) — так титуловался самый сильный из правителей древнекитайских царств в 8—5 вв. до н. э. Если ван «использует благую силу (***дэ***) и осуществляет гуманность (***жэнь***)», то ба «использует силу и пренебрегает гуманностью». В «***Сюнь-цзы»*** ван и ба выступают как выразители разных, но одинаково необходимых принципов управления: ван «возвышает ***ли*** —благопристойность, почитает таланты», «утверждает долг/справедливость(и)», тем самым «овладевая людьми»; ба «делает упор на закон, любит народ» и «утверждает благонадежность», т. о. «овладевая [отношениями] между [людьми], увеличивая мощь [своей] земли и [полностью] овладевая [ею]». В легистском трактате ***«Хань Фэй-цзы»*** предложен единый «путь правителя—деспота/гегемона» (ван ба чжи дао), отвергающий конфуцианские принципы управления, основанные на культивировании морали: «просветленный государь использует [главным образом] силу», «[следует] не использовать благодать/добродетель, но использовать закон». В средневековой политической мысли понятие «ба дао» («путь деспота») употреблялось гл. о. как антоним ван дао, но само понятие ван дао включало интегрированные конфуцианством легистские идеи.

Лит.: *Мартынов А. С.* Представление о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции.—«Народы Азии и Африки», 1972, № 5; *Лапина З. Р.* Функционирование механизма традиции и проблема идеалов в политической мысли средневековья (на материалах трактата Ли Гоу, 1039). — В кн.: Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.

А. Г. Юркевич

ВАНИНИ (Vanini) Джулио Чезаре, псевдоним Лючилио (1585, Тауризано, Юж. Италия —9 февраля 1619, Тулуза) — итальянский философ. В юности принял монашеский сан в ордене кармелитов. Учился в университетах Неаполя, где получил степень доктора юриспруденции, и Падуи, где стал доктором философии и теологии. С 1606 имел сан священника. Читал лекции и проводил диспуты в разных странах Европы — Германии, Швейцарии, Франции и др. Вольномыслие Ванини вызвало гнев ордена кармелитов — в 1612 он бежал в Англию, отрекся от католичества. Вернувшись на континент, покаялся под давлением инквизиции и снял с себя духовный сан. Во Франции издал «Амфитеатр вечного провидения» (1615) и «О чудесных тайнах природы, царицы и богини смертных» (1616), где под видом критики излагал взгляды древних атеистов, отвергал бессмертие души и божественную природу Христа, развивал пантеистические идеи, близкие учению ***Дж. Бруно***. Сорбонна осудила труды Ванини, они были публично сожжены. В 1617 бежал из Парижа в Тулузу, где был заключен в тюрьму и по приговору суда, обвинившего его в атеизме, сожжен. Впоследствии взгляды Ваниии нашли защиту в работах ***Бейля***, ***Вольтера***.

Соч.: Le opere, v. 1—2. Lecce, 1912; Le opere di G. C. Vanini e le loro fonti, a cura di L. Corvaglia. Mil.—Roma, 1933—34.

Лит.: *Рутенбург В. И.* Великий итальянский атеист Ванини. М., 1959; *Palumbo R.* Giulio Cesare Vanini e i suoi tempi. Napoli, 1878; Documents sur la vie de J.-C. Vanini de Taurisano, ed. E. Namer. Bari, 1965.

Л. М. Брагина

ВАН ТИНСЯН (Ван Цзыхэн, Ван Цзюньчуань) [4 декабря 1474, Ифэн (современный Ланькао) провинции Хэнань — 23 сентября 1544] — китайский философ-неоконфуцианец, государственный деятель, писатель и поэт, теоретик литературы и музыки, ученый, занимавшийся естественными науками, гл. о. астрономией. Родился в семье мелкого землевладельца. В 1502 получил высшую ученую степень цзиньши и в статусе «многообещающего мужа» (шуцзиши) был оставлен в штате академии Ханьлинь. Военный министр (1530—33) и глава цензората (1533—41); в 1541 отстранен от должности и лишен всех чинов. В 1567 посмертно реабилитирован. Главные философские произведения Ван Тинсяна — сборник эссе «Шэнь янь» («Осмотрительные слова») и «Я шу» («Переложения классики»). Оставаясь в рамках ***неоконфуцианства***, Ван Тинсян выступал против обоих его главных направлений: официального (школы братьев ***Чэн — Чжу Си***) и неофициального (школы ***Лу Цзююаня — Вин Янмина***). По онтологическим взглядам близок к ***Чжан Цзаю***. Универсальной мировой субстанцией, существовавшей «до рождения Неба (***тянь***) и Земли (ди)», считал «изначальную пневму» (***юань ци***), которая является «наивысшей вещью(у)», корнем и телесным субстратом (ти) «принципов» (***ли***) и ***дао***, содержа в себе «семена» всех объектов. «Великий предел» (***тай цзи***), бывший у чжусианцев интегратором всех «принципов», Ван Тинсян определял как первозданное аморфное состояние материальной, «реально наличествующей» (ши ю) и чувственно воспринимаемой «пневмы» (***ци***). «Изначальная пневма» вечна и неизменна, ее происхождение неведомо, поэтому она, по Ван Тинсяну, тождественна «Великому пределу» и в гносеологическом смысле — как пределу познания. Помимо «изначальной пневмы» Ван Тинсян выделял производную от нее «пневму порождения» (шэн ци), образующую мир преходящих и изменчивых явлений, в котором воплощаются «формы» и «принципы» и полностью актуализируется дао.

В отличие от ортодоксальных конфуцианцев, утверждавших вечность «принципов» в общественной жизни. Ван Тинсян признавал их изменчивость во времени. «Индивидуальная природа» (син) человека, по его теории, неотделима от «пневмы» и формируется осознанным жизненным опытом; доброта изначально присуща только «совершенномудрым», простые же люди должны ее в себе воспитывать. Тезис о благоприобретаемости и социальной обусловленности доброты, противостоящий ортодоксальным для конфуцианства положениям учения ***Мэн-цзы***, сближает взгляды Ван Тинсяна с концепцией ***Сюнь-цзы***. Исходя из эмпирической обусловленности знания, Ван Тинсян критиковал возве-

личивание его априорных форм типа «благосмыслия» (***лян чжи***). С позиций реализма и практицизма выступал против теологических тенденций ***Дун Чжуншу***, «нумерологии» (сян шу чжи сюэ) ***Шао Юна*** и квиетизма ***Чжоу Дуньи***.

Соч.: Ван Тинсян чжэсюэ сюаньцзи (Избр. филос. соч.), ред. Хоу Вайлу. Пекин, 1965.

А. И. Кобзев

ВАН ФУЧЖИ (Ван Чуаньшань, Ван Эрнун, прозвище Цзянчжай) [1619, Хэнъян уезда Хэнчжоу (современная провинция Хунань) — 1692, Шичуаньшань (провинция Хунань)] — китайский философ-конфуцианец, в творчестве которого отмечаются сильные материалистические тенденции. Имел низшую ученую степень сюцай. В период завоевания Китая маньчжурами принимал участие в вооруженной борьбе с захватчиками, впоследствии скрывался в глухих районах провинции Хунань, занимаясь научной деятельностью. Главные сочинения — «Чжан-цзы чжэн мэн чжу» («Комментарии к сочинению Чжан Цзая "Наставление непросвещенным"»), «Чжоу и нэй чжуань» («Основной комментарий к "Чжоуским переменам"») и «Чжоу и вай чжуань» («Дополнительный комментарий к "Чжоуским переменам"»), «Шан шу инь и» («Извлечение смысла "Книги преданий"»), «Ду сышу да цюань шо» («Полное собрание толкований на "Четверокнижие"»), «Э мэн» («Зловещий сон»), «Ду Тун цзянь лунь» («Читая "Всеобщее зерцало"»), «Сы вэнь лу» («Записи размышлений над вопросами»).

Развивал учение ***Чжан Цзая*** о «Великой пустоте» (тай сюй) как безграничном и безначальном вместилище вселенской субстанции (***ци*** — пневмы). «Великая пустота» у Ван Фучжи — основа всего сущего, «единая реальность» (и ши), а содержащаяся в ней в разреженном состоянии «пневма» воплощает дуальные космические силы ***инь ян***. Сгущение «пневмы» образует все многообразие мира, который бесконечен во времени — возникают и исчезают лишь единичные вещи. Ван Фучжи вывел положение об имманентности «движения» «Великой пустоте», отвергая т. о. положение неоконфуцианства эпохи Сун (11 — 13 вв.) об онтологическом «главенстве покоя» как исконного состояния истока мироздания. Ван Фучжи оспаривал также тезис школы братьев Чэн — ***Чжу Си*** о первичности структурообразующего вселенского начала (***ли***-принципа) по отношению к «пневме», доказывая имманентность «принципа» и «пневмы» друг другу В «учении о сердце» (***синь сюэ***) школы ***Лу Цзююаня — Ван Янмина*** усматривал пагубное влияние буддизма.

Проблему соотношения «знания и действия» (***чжи—син***) Ван Фучжи решал в пользу «действия»: оно может быть равноценно знанию, но знание не равноценно действию. Выступал против идеи внечувственного опыта, рассматривал познание как единство его чувственного и рационального аспектов. Отвергал доминирующие в конфуцианстве представления о «небесном принципе» (тянь ли) как самодовлеющем высшем законе, противостоящем «человеческим желаниям (страстям)»: индивидуальные желания лишь следует приводить в соответствие с «небесным принципом».

Не принимая популярные в Китае циклические схемы исторического процесса («расцвет — упадок»), Ван Фучжи предложил концепцию трехэтапной истории Поднебесной. На 1-м этапе (до сер. 3-го тысячелетия до к. э.), предшествующем правлению легендарной династии Ся, человеческие сообщества сначала мало отличались от стад животных. Затем они были объединены в государство «варваров», в котором применение наказаний и поощрений не было строго регламентировано и отсутствовала система налогообложения. На 2-м этапе — от династии Ся до династии Сун (10 в. н. э.) — периоды раздробленности страны сменялись непрочным «временным единством». И лишь в 10 в. начинается этап единого государства, основанного на сочетании принципа гуманности (***жэнь***) и строгих юридических законов (***фа***).

Соч.: Чуаньшань и шу (Посмертное собр. соч. [Ван] Чуаньшаня), т. 1-128. Нанкин, 1886; то же. Шанхай, 1930.

Лит.: *Буров В. Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. М., 1976.

А. Г. Юркевич

ВАН ЧУН (Ван Чжунжэнь) [27, уезд Шанъюй области Куайцзи (Гуйцзи; современная провинция Чжэцзян) — около 97—107]—китайский философ-энциклопедист, с материалистической и рационально-критической позиций осмысливший основные достижения предшествующей философской мысли разных направлений. Родился в незнатной и бедной семье, учился в столичной Высшей школе (Тайсюэ) в Лояне и у Бань Бяо. Был мелким чиновником, несколько раз уходил в отставку. Умер в нищете. Единственное сохранившееся сочинение Ван Чуна — «Лунь хэн» («Взвешивание рассуждений») — построено на сопоставлении («взвешивании») конкурирующих философских взглядов.

Основное значение Ван Чуна в истории китайской философии состоит не столько в создании оригинального учения, сколько в выработке стиля философствования, отличающегося духом независимой критики и полемического антиавторитаризма, а также постоянной апелляцией к эмпирическим данным обыденной жизни и естественных наук (особенно астрономии и медицины). В традиционных классификациях Ван Чуна, несмотря на его близость к конфуцианству, обычно относят к «эклектикам» (***цза цзя***). В его натурфилософии прослеживается влияние даосизма (трактовка миропорядка — «небесного дао» в категориях спонтанной «естественности» — цзы жань и «недеяния» — ***у вэй***) и ***иньян цзя*** (универсальный дуализм сил инь ян в духе воззрений, представленных в ***«Чжоу и»***). Этико-социальные взгляды Ван Чуна сложились под воздействием доктрин конфуцианства (идеология строго иерархизированного общества и государства, регулирующего «индивидуальную природу» — ***син*** и чувства людей с помощью этико-ритуальной «благопристойности»— ***ли*** и «музыки» — юэ) и ***легизма*** (признание законов — ***фа*** в качестве необходимого дополнения к «благопристойности» и отказ от принципа абсолютного приоритета «древности» перед, современностью). Непосредственными предшественниками Ван Чуна, на идеи которых он опирался, были Ян Сюн (1 в. до н. э,— 1 в. н.э.) и Хуань Тань (1 в.,н.э.), а главными объектами критики —школа ***Дун Чжуншу*** и оракуло-апокрифические сочинения (чэнь вэй). В полемике с их телеологической концепцией волевой деятельности Неба (тянь) и возможности обратного воздействия человека на ход природных процессов Ван Чун утверждал идею спонтанности естественного порядка вещей, что привело его к признанию полной детер-

минированности человеческого существования чисто природными факторами. Судьбу он трактовал как врожденно «предопределенную» неизбежность, отделяя от нее понятие этического воздаяния (счастьем за добро и несчастьем за зло). Небо в онтологическом плане Ван Чун определял как бестелесное скопление газообразной «пневмы» (***ци***), а в космологическом плане — как «тело (ти), не являющееся пневмой» (в духовном смысле), что соответствовало астрономическим представлениям о «крышкообразном небе» (гай тянь) — твердой полусфере. Единство мира, по Ван Чуну, обусловлено универсальной динамичной субстанцией — «изначальной пневмой», которая представляет собой «эссенциальную утонченность Неба и Земли» и лежит в основе самозарождения всех материальных и духовных явлений, различающихся степенью ее чистоты и густоты. Жизнь и психика присущи эссенциальному состоянию самой «пневмы». Эта концепция в наиболее развитой форме выражает представления и конфуцианцев («Мэн-цзы»), и даосов (***«Чжуан-цзы»***) об универсальном характере «пневмы». Для опровержения религиозных представлений о духах и достижении бессмертия Ван Чун использовал аналогию между сгущением и рассеянием пневмообразований (вещей и людей) и превращением в лед и таянием воды, ставшую популярной в китайской философии. В человеке «пневма» воплощается как несущая в себе неизменное предопределение «индивидуальная природа». Ван Чун синтезировал взгляды предшествующих конфуцианцев (***Мэн-цзы***, ***Сюнь-цзы*** и Ян Сюна) на «природу» человека, считая ее «доброй» (шань) у людей «выше среднего» уровня интеллектуальных и моральных качеств, «злой» у людей «ниже среднего», доброй и злой у «средних» людей, но отрицал, что «врожденное знание» является фактором, определяющим различие типов людей. Психические способности человека коренятся в его кровеносной системе и определяются материальными условиями среды. Следуя концепции всеобщих трансформаций «Чжоу и», Ван Чун трактовал историю человеческого общества как циклическую смену господства «культуры» (вэнь) и смуты, не зависящую от качеств правителя. Малопопулярный в традиционной науке, Ван Чун был высоко оценен в Китае 20 в. как последовательный материалист и критик традиционных ценностей.

Соч.: Лунь хэн (комментарий Лю Паньсуя). Пекин, 1957; в рус. пер.— [О небе, земле и естественности. О человеке и судьбе. О знании]. — В кн.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969; Лунь хэн (главы из кн. 1, 2, 3, 11, 17, 18, 20, 26). — В кн.: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; Lun Heng. Tr. by A. Forke, v. 1-2. N.Y., 1962.

Лит.: *Петров А. А.* Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1961; *Кривцов В. А.* Эстетические взгляды Ван Чуна. — В кн.: Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М.. 1961; *Рокога Т.* The Necessity of a More Thorough. Study of Philosopher Wang Ch'ungand His Predecessors.- «Archiv Orientalni», 1962. v. 30.

А. И. Кобзев

ВАН ЯНМИН (Ван Шоужэнь, Ван Боань) (31 октября 1472, уезд Юйяо области Шаосин провинции Чжэцзян — 9 января 1529, Наньань провинции Цзянси) — китайский философ-неоконфуцианец, создатель оригинальной философской доктрины в русле т. н. учения о сердце (***синь сюэ***), литератор. Происходил из старинного рода. Изучал конфуцианскую, даосскую и буддийскую классику, военное искусство. В 1499 сдал экзамены на высшую ученую степень цзиньши. Служил по ведомствам общественных работ и юстиции, руководил провинциальными экзаменами в Шаньдуне. В 1505 выступил в защиту репрессированных чиновников, протестовавших против засилья клики евнухов, был заключен в тюрьму, подвергнут телесному наказанию и сослан смотрителем почтовой станции в захолустную провинцию Гуйчжоу. После 1509 начал успешную карьеру, дослужился до поста военного министра в южной столице — Нанкине, в конце жизни был губернатором провинций Гуандун и Гуанси. Прославился подавлением мятежей и восстаний за счет военных и гл. о. социально-политических мер. После кончины был оклеветан, на его учение наложен запрет. Реабилитирован в 1567.

Главные философские сочинения — «Чуань си лу» («Записи преподанного и воспринятого»), «Да сюэ вэнь» («Вопросы к «Великому учению»»), «У цзин и шо» («Собственное мнение о «Пяти канонах»»), «Чжу-цзы вань нянь дин лунь» («Положения, установленные Чжу Си в конце жизни») и др. Построения Ван Янмина отличает преемственная связь с учением ***Лу Цзююаня***, основоположника «учения о сердце» (синь сюэ). В частности, Ван Янмин тоже видел в конфуцианских канонах не более чем образцовые материальные свидетельства абсолютных истин и ценностей, заключенных в душе каждого человека. Однако сам Ван Янмин был склонен подчеркивать свою идейную связь с общепризнанным учением оппонента Лу Цзююаня — ***Чжу Си***. Для этого он пытался доказать, что перед смертью Чжу Си радикально изменил свои взгляды, напр., стал отдавать предпочтение внутреннему совершенствованию перед накоплением «внешних» знаний. В ранний период творчества Ван Янмин, следуя чжусианской доктрине, стремился к практическому осуществлению тезиса о «выверении вещей». Впоследствии он дал теоретическое обоснование направленности этого стремления на субъективную реальность: «выверять вещи» следует в собственном «сердце» (синь). Этот теоретический тезис был обогащен выводом, полученным Ван Янмином в результате «внезапного просветления» — озарения в одну из ночей 1508 года: «сердце и есть принцип», т.е. ***ли***-принцип — структурообразующее начало всего сущего — исходно присутствует в психике. «Принципы», которые должны быть раскрыты посредством «выверения вещей», следует искать в самом субъекте, а не во внешнем мире, не зависящем от него. Понятие «ли»-принцип встало у Ван Янмина в один ряд с этическими идеалами «долга/справедливости» (***и***), «благопристойности» (***ли***), «благонадежности» (***синь***) и т. п. Это положение он подкреплял авторитетом конфуцианских канонов, соответствующим образом их интерпретируя («У цзин и шо»). Специфический элемент системы взглядов Ван Янмина — доктрина «совпадающего единства знания и действия» (чжи син хэ и, см. ***Чжи — син***). Она предполагает понимание познавательных функций как действий, или движений, и истолкование поведения как прямой функции знания: знание есть действие, но не наоборот. Эта доктрина в свою очередь определяет суть главной категории учения Ван Янмина — «благосмыслие» (***лян чжи***). Его тезис о «доведении благосмыслия до конца» (чжи лян чжи) — синтез понятий «доведение знания до конца» (чжи чжи) из ***«Да сюэ»*** и «благосмыслие» (варианты перевода —«врожденное знание», «естественное знание», «интуитивное знание», «доопытное нравственное знание» и т. д.) из конфуцианского канона «Мэн-цзы» (3 в. до

н. э.). «Благосмыслие» («то, что [человек] знает без рассуждений») в «Мэн-цзы» параллельно понятию «благомочие» (лян нэн — «то, на что [человек] способен без научения»). У Ван Янмина «благосмыслие» тождественно «сердцу» и имеет пространный смысловой диапазон: «душа», «дух», «познание», «знание», «чувства», «воля», «сознание» и даже «подсознание». Оно самородно и беспредпосылочно, надындивидуально, присуще каждому и в то же время интимно, не может быть передано другим; отождествляется с неисчерпаемой и безгранично вместимой «Великой пустотой» (тай сюй), обусловливает всякое знание и познание; является средоточием «небесных принципов», основой врожденного нравственного чувства и нравственного долга. Т. о., конфуцианский тезис о «доведении знания до конца», который в чжусианской традиции осмыслялся как призыв к максимальному расширению познания (до «истощения принципов» — цюн ли), Ван Янмин толковал с привлечением категории «благосмыслие» и положения о «совпадающем единстве знания и действия» как максимально полное воплощение в жизнь высших нравственных идеалов.

Гносеологические воззрения Ван Янмина нашли концентрированное выражение в «четырех постулатах» (сы цзюй цзун чжи), сформулированных им в беседе с учениками на мосту Небесного источника в 1527: «Отсутствие и добра, и зла — такова сущность сердца. Наличие добра и зла — таково движение помыслов. Знание добра и зла — таково благосмыслие. Совершение добра и устранение зла — таково выверение вещей». До Ван Янмина неоконфуцианцы предлагали решения вопросов о «сердце» и его деятельности, акцентируя внимание гл. обр. на покоящейся, непроявленной «сущности сердца». Это укрепляло позиции школ, проповедовавших медитацию, уход в себя. В противоположность такой тенденции Ван Янмин, обосновывая единство «субстанции и функции» (***ти — юн***), «движения и покоя» (***дун — цзин***), «непроявленности (духовного состояния) и проявленности» (вэй фа — и фа) и т. п., делал вывод о необходимости активной практической деятельности и пагубности ухода от жизни.

В отношении к даосизму и буддизму Ван Янмин следовал распространенному в те времена подходу, рассматривая их как нечто единое — «учение двух родоначальников» (эр ши чжи сюэ), Лао-цзы и Будды, противостоящее конфуцианству —«учению совершенномудрых» (шэн жэнь чжи сюэ). С точки зрения Ван Янмина, даосизм и буддизм объединяет индивидуалистический пафос: они, может быть, хороши для личного самосовершенствования, но не пригодны для устроения социальной жизни. Вместе с тем они предпочтительнее профанированной «вульгарными конфуцианцами» версии «учения совершенномудрых». Ван Янмин разграничивал также подлинные даосизм и буддизм, которые по своей «утонченности» (мяо) близки подлинному конфуцианству, и их «отбросы» — вульгаризованные элементы учений и практики, в т. ч. даосскую технику и идеологию «пестования жизни» (ян шэн). Он отвергал концепцию сознания буддийской ***Чань школы***, считая, в частности, что требование освобождения от «привязанности» к феноменальному миру и возвращения к неразличению добра и зла ведет к отрешенности от социально-этических обязанностей и привязанности к эгоистическому «я». Восходящая к Шэньхуэю (кон. 7—8 в.) концепция «отсутствия мысли» как возвращения духа к первоначальному состоянию «спокойствия» несостоятельна, поскольку «благосмыслие» не может не «сознавать» даже во сне. Учение родоначальника южной ветви чань-буддизма Хуэйнэна (7—8 вв.) о «мгновенном просветлении» —спонтанном постижении собственной «природы будды», по Ван Янмину, основывается на «вакуумной пустоте» (куй сюй) и не сопряжено с реальным духовным прогрессом — «доведением знания до конца», «деланием помыслов искренними» и «исправлением сердца». Вместе с тем учение Ван Янмина и чань-буддизм имеют немало точек соприкосновения, в т. ч. общую установку на целенаправленное изменение психологии адептов, резонансное взаимодействие сознаний учителя и ученика. Развитие Ван Янмином ряда идей Лу Цзююаня дало основание для терминологического соединения их учений: Лу [Цзююаня] — Ван [Янмина] школа (Лу-Ван сюэ пай). Ее представителей принято подразделять на семь региональных группировок. Виднейшими его учениками были Цянь Дэхун, Ван Цзи, Ван Гэнь и др. Учение Ван Янмина идейно доминировало в Китае до сер. 17 в. Оно оказало сильное влияние на развитие философской мысли в Японии и Корее. В новейшее время воздействие идей Ван Янмина испытали ***Кан Ювэй***, ***Тань Сытун***, ***Сунь Ятсен***, ***Сюн Шили***, ***Лян Шумин***, ***Фэн Юлань***, Хэ Линь и др. китайские мыслители.

Соч.: *Се Тинцзе* (изд.), Ван Вэньчэн-гун цюань шу (Поли. собр. соч. Вана, князя Культурного совершенства). — В сер.: Сы бу цун кань. [Б. м], 1972; *Chan Wing-tsit.* Instructions for Practical Living and other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming. N.Y., 1963; *Ching T.* The Philosophical Letters of Wang Yang-ming. Canberra, 1972.

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *Tu Wei-ming.* Neo-Confucian Thought in Action. Wang Yang-ming's Youth (1472-1509). Berk.-Los. Ang.-L., 1976; *Cua A. S.* The Unity of Knowledge and Action. A Study in Wang Yang-ming's Moral Psychology. Honolulu, 1982.

А. И. Кобзев

ВАРЛААМ (Βαρλαάμ) Калабрийский (ок. 1290, Семинаре, Калабрия, Юж. Италия — июнь 1348, Авиньон) — византийский богослов и гуманист. Родился в православной семье, юношей стал монахом в Галато. Ок. 1330 прибыл в Фессалонику, затем в Константинополь, где до 1341 был игуменом монастыря Акалепта, преподавал. По поручению императора Андроника III Палеолога вел переговоры с Римско-католической церковью в 1334—35 и 1339 в Константинополе, Неаполе и Париже по поводу церковной унии. В сер. 30-х гг. начал полемику против ***исихазма***. Гонимый исихастами, после осуждения поместным Собором, в 1341 покидает Константинополь и следует в Неаполь, а затем в Авиньон, где обращается в католичество и становится епископом (1342). В новом качестве в 1346 отправляется в Константинополь для переговоров об унии церквей уже по поручению папы Климента VI. Однако униатские демарши Варлаама остались безуспешными. В 1351 он подвергся анафеме со стороны греческого православного духовенства. Богословская и философская деятельность Варлаама проходила в непримиримой борьбе как с представителем византийского гуманизма ***Никифором Григорой***, с одной стороны, так и с ***Григорием Паламой*** — лидером исихастов — с другой. В полемике с исихастами Варлаам утверждал, что Фаворский свет Преображения был тварным и потому не является предвечным. Он критиковал и молитвенную практику афонских монахов-исихастов, которых называл «омфалопсихами», т.е. сосредоточившими «душу на пупке». В философских

трудах Варлаам предстает выдающимся знатоком Аристотеля. В полемике с латинянами по вопросу об исхождении Св. Духа (filioque) и о примате папы (сохранился 21 трактат на латинском языке) он отрицал силлогистический метод как непригодный для богословия; полемизировал с Фомой Аквинским. В Авиньоне Варлаам встречался с Петраркой, которого позже побудил к занятиям греческим языком. Сам он свободно владел латынью, писал полемические сочинения. Большая часть его наследия, за исключением писем и не изданных пока полемических сочинений против Григория Акиндина, утрачена, и о его взглядах мы можем судить лишь по «опровержениям» его оппонентов. Сохранилась «Этика согласно учению стоиков». Автор трактата о затмении солнца.

Соч.: MPG. t. 151.

Лит.: *Лосев Л. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М,, 1993, с. 865—904; *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности (IX—XIV вв.). СПб., 1892; *Schiro G.* Ὁ βαρλαάμ καὶ ἡ φιλοσοφία εἰς τὴν θεσσαλονίκην κατά τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα. Thessalonike, 1959; *Polemis D.* Ἡ πρὸς τὸν Βαρλαὰμ διένεξις τοῦ Γρηγορά. Ἡ «Ἀντιλογία». — «Hellenika», 1964, n. 18, p. 44—72.

М. В. Бибиков

ВАРНА-АШРАМА-ДХАРМА – см. ***Дхарма***.

ВАРРОН, Марк Теренций Варрон Реатинский (Marcus Terentius Varro Reatinus) (116 до н.э., Рим — 27 до н.э., Реате) — римский государственный деятель, писатель, ученый-энциклопедист. Принадлежал к сословию всадников. Получил строгое староримское образование, среди своих учителей часто упоминает грамматика стоической школы Люция Элия Стилона. Ок. 84—82 в Афинах слушал лекции ***Антиоха Аскалонского***. Варрон — образец универсального ученого-филолога эллинистического типа, не ограниченного рамками отдельной дисциплины, знатока-эрудита; автор множества сочинений (из которых сохранились полностью только «О сельском хозяйстве» и 6-я книга «О латинском языке», остальные дошли во фрагментах или известны по названиям). В гражданской войне 49 выступал против Цезаря; однако в 47 Цезарь, ценя ученость Варрона, поручает ему организацию государственной библиотеки в Риме. Варрон писал по истории римского народа («Старинные установления человеческие и божественные» в 41 кн. — древнейший период становления Рима, законы, религия и культы римлян, сводка в 9 кн. была популярна от Вергилия до Макробия; «О жизни римского народа», «О происхождении римлян» и др.), по истории литературы («О поэтах», «О сценических представлениях», «О комедиях Плавта» и др.), по языкознанию («О латинском языке», «О происхождении латинского языка», «О сходстве слов» и др.). Для истории педагогики огромное значение имели написанные ок. 33/34 сочинения «Науки» (Disciplinae), в которых Варрон соединил достижения греческой (Платон, Исократ) и римской (Катон) педагогической мысли и определил круг дисциплин, необходимых для воспитания свободного гражданина: грамматика — риторика —диалектика; музыка — арифметика — геометрия — астрономия; медицина — архитектура. Первые три и следующие четыре составили впоследствии как «тривиум», так и «квадривиум» — систему «семи свободных искусств» (в которую не были включены медицина и архитектура).

Философская проблематика представлена в сочинениях «О форме философии», «О началах чисел» (сочинение, отразившее повышенный интерес к пифагореизму в Риме, посвященное пифагорейской символике чисел и повлиявшее на Авла Геллия, Макробия, Фавония Эвлогия, Марциана Капеллу, Цензорина), а также в написанной под влиянием Антиоха Аскалонского книге «О философии». Варрон дает здесь обоснование этики и учение о благе (рефераты у Августина, De civ. Dei XIX 1—3). Он признает 288 теоретически возможных этических позиции, четыре основных естественных состояния (наслаждение-voluptas, отсутствие боли — quies, совмещение того и другого, первичное природное состояние в целом — universaliter prima naturae), стремление к которым может или соотноситься, или соотноситься и не соотноситься, или не соотноситься с добродетелью (3×4 = 12); число позиций увеличивается вдвое (24) в силу того, что их можно проводить ради себя самого и ради других (differentia ex vita sociali); еще вдвое (48) в силу того, что цель может быть достоверной и вероятной (differentia ex Academicis novis); еще вдвое (96) при киническом и некиническом подходе (differentia ex Cynicis); и втрое (288) при соотнесении либо с созерцательной (vita otiosa), либо с деятельной жизнью (vita negotiosa), либо с той и другой вместе. Однако, поскольку отличительные особенности этических позиций не имеют прямого отношения к высшему благу (finis bonorum), их число реально ограничивается 12. Варрон известен также как автор «Менипповых сатир», одна из которых посвящена различным философским направлениям (περὶαιρέσεων): ее фрагмент показывает, что классификации Варрона им самим могли восприниматься как игра ума. Вкус Варрона к числовым спекуляциям отразился на структуре ряда нефилософских сочинений, ср. 9×9 раздела трактата «О сельском хозяйстве» или 2×7×7×7+14=700 разделов книги «Образы» (Imagines), посвященной выдающимся грекам и римлянам.

Варрону принадлежал цикл диалогов по отдельным вопросам философии и педагогики (т. н. «Логисторики»): «Курион о почитании богов», «Марий о судьбе», «Кат о воспитании детей», «Аттик о числах» и др. Варрон чужд академическому скепсису и считает необходимым принимать certa dogmata; в духе Антиоха Аскалонского развивает преимущественно практическую философию, цель которой — высшее благо, достижимое путем объединения естественных удовольствий и добродетелей, что приводит от vita beata через vita beatior к vita beatissima — блаженнейшей жизни, которая является не только созерцательной (otiosa), но и деятельной.

Ряд сообщений о воззрениях Варрона можно найти у Цицерона и Авла Геллия. Августин (De civ. Dei IV 27, VI 5, VI 12) сообщает о трехчастном делении теологии у Варрона на «мифическую», «природную» и «гражданскую» (ср. аналогичное деление у Панэтия). Стоическое влияние (Панэтия, через того же Антиоха) можно усмотреть в воззрении Варрона на бога как на душу, которая своим движением и мыслью правит миром, и в учении о душе как пневме. О влиянии и значении Варрона можно судить по тем эпитетам, которыми его награждали современники и потомки: «муж выдающегося дарования и всевозможной учености» (Цицерон); «ученейший из римлян» (Сенека); «образованнейший» (Симмах); третий (наряду с Вергилием и Цицероном) «великий светоч римлян» (Петрарка).

Соч.: *Langenberg G.* (Hg.). M. Terentii Varronis Liber de philosophia, Ausgabe und Erklärung der Fragmente (Diss.). Köln, 1959.

Лит.: *Delta Corte F.* Varrone. Genova, 1954; *Boyancé P.* Sur la théologie de Varron. — «Revue des Etudes Anciennes», 1955, 57, p. 57—84; переиздание: Etudes sur la religion romaine. Rom, 1972, p. 253—282; *Idem.* Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine. — «Atti del Congresso internazionale di Studi Varroniani», V. 1, Rieti. 1976, p. 80—103; Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardt), t. IX (Varron). Vandoeuvre—Gen., 1963 (библиогр.); *Skydsgaard J. E.* Varron the Scholar. Cph., 1968; *Dahlmann H.* Varroniana.-ANRW 1 3 (1973).

Ю. А. Шичалин

ВАРТЕНБУРГ (Wartenburg) Поль, граф Йорк (1 марта 1835, Берлин—12 сентября 1897, Кляйн-Ольс) — представитель немецкой традиции исторического мышления, друг и идейный союзник ***Дильтея***. С 1855 изучал юридические наухи и философию. При жизни не было издано ни одно из его собственно философских сочинений; широкий резонанс вызвало появление его переписки с Дильтеем (1923).

«Тип сознания и история» (Bewusstseinsstellung und Geschichte. Tüb., 1956, 2 Aufl., 1991) — собрание рукописей 1890-х гг., наиболее полно представляющее философские воззрения Вартенбурга. Считая, что современная ему эпоха характеризуется утратой «исторического чувства», одну из главных задач Вартенбург видел в создании «новой теории познания». Типичными для господствующего «типа сознания» он считал «механистичность» и «конструктивизм», предполагающие атомарное видение реальности и приводящие к нарушению живого отношения человека к собственной жизни и государству. Вартенбург различает три основных типа сознания: 1) созерцательно-представляющее, «окулярное» (древнегреческая и древнеиндийская культуры); 2) «волевое» (древнеримская культура); 3) христианство, обретающее свою наиболее зрелую форму в лютеранстве.

«Жизнь», понимаемая в первую очередь как «психическая жизненность», является «органоном для постижения исторической жизненности»: жизнь индивидуальная и историческая едины (история выявляет себя как живое движение «души» человека во времени). История как наука может быть только психологией истории. В самоосмыслении (Selbstbesinnung) человек познает себя в качестве исторически обусловленного. Историческое познание должно быть «регрессивным»: от собственной жизненности идти к тому, что представляется прошедшим, но на самом деле присутствует в современности. Соприкосновение с «исторической жизнью», участие в традиции осуществляется в религиозном культе. Там, где внутреннее отношение к истории отсутствует, она превращается в «антикварный интерес». Поскольку установление мотивов, живых импульсов мысли возможно только как оживление прежде пережитого, история философии и есть сама философия. В основе психологической концепции Вартенбурга, развивавшейся им в процессе обмена мнениями с Дильтеем, лежит представление о том, что «целостная психофизическая данность не дана, но живет»: самоосмысление познает себя в «совместной игре его конститутивных факторов, т.е. как живое».

Соч.: Die Katharsis des Aristoteles. B., 1866; Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg. 1877—1897. Halle/Saale, 1923; Italienisches Tagebuch. Darmstadt, 1927, 3 Aufl. Lpz., 1941.

Лит.: *Роди Ф.* Интенсивность жизни. К вопросу о месте графа Йорка между Дильтеем и Хайдеггером. — «Логос», 1999, № 10; *Kaufmann F.* Die Philosophie des Grafen York von Wartenburg. Halle/Saale, 1928; *Gründer K.* Zur Philosophie des Grafen York von Wartenburg. Gött., 1970.

И. А. Михайлов

ВАРШАГАНЬЯ (санскр. Vārṣagaṇya, букв. «Свита Дождя») — философ предклассической ***санкхьи***, живший в 3—4 вв., глава одной или нескольких школ, с которым связаны попытки унификации многих существенно важных доктрин учения. Фрагменты работ Варшаганьи сохранились преимущественно в ***«Юктидипике»***, а также в других сочинениях санкхьи, йоги и у буддистов. Различал два уровня бытия трех ***гун***: феноменальный и ноуменальный, считая, что «высшая форма гун не входит в сферу видимого». Разрабатывал учение о предсуществовании следствия в причине (см. ***Саткарья-вада***). Полемизировал с атомизмом вайшешиков. Создал аккумулятивную концепцию ***танматр***: в танматре звука содержится только «чистый звук», но в танматре формы — уже «чистый звук» плюс «чистая форма», в танматре осязаемости — «чистый звук» плюс «чистая форма» плюс «чистая осязаемость» и т. д. Варшаганье приписывается и схема «пятичленного незнания», включающая, кроме заблуждения, «яй-ность», «желание», «отвращение» и привязанность к жизни, т.е. ***клеши*** классической йоги.

В. К. Шохин

ВАСИЛИД (Βασιλείδης, Βασιλίδης) — гностический учитель 2 в. Согласно христианскому ересеологу 4 в. Епифанию Кипрскому, учился в Антиохии у гностика Менандра вместе с другим известным гностиком Саторнилом. В 120—140-е гг. проповедовал свое учение в Александрии. Наиболее известным последователем Василида был его сын Исидор. Секта его последователей существовала еще в 4 в. Василид написал собственное Евангелие и комментарий на этот труд в 24 книгах (Exegetica — сохранились незначительные фрагменты). Писал также стихотворные произведения (оды, псалмы), до нас не дошедшие. Реконструкция его учения затрудняется крайней противоречивостью источников. Согласно ***Иринею Лионскому***, система Василида начинается с серии эманации: от нерожденного Отца происходит Ум (Νους), от Ума — Логос и далее по порядку — Мысль (Φρόνησις), Мудрость (София), Сила (Δύναμις). Затем —365 ангелов, каждый из которых творит небо (365 небес соответствуют 365 дням года), а ангелы нижнего неба творят материальный мир. Христос в этой системе был Умом, посетившим наш мир, но его распятие не было реальным. Спасение заключается в знании (гносис) Ума. ***Ипполит Римский***, однако, пересказывает более сложное и оригинальное учение, одной из основных особенностей которого является отсутствие представления об эманации: в основе всего сущего — Ничто, Несущее (οὐκ ὄντα), содержащее в себе «панспермию» — все формы бытия. Не-сущее (или не-сущий Бог) порождает единосущное (ὁμοούσιος) себе трехчастное сыновство (υἱότης τριμερής) и ряд архонтов. Иисус в этом варианте учения выступает как тот, кто противостоит Великому Незнанию (τὴν μεγάλην ἄγνοιαν) и разделяет смешанное.

Различие двух доктрин может объясняться тем, что Ириней изложил раннее учение Василида, а Ипполит — позднее.

Лит.: *Сидоров А. И.* Гностицизм и философия: учение Василида по Ипполиту. — В кн.: Религии мира: история и современность. Ежегодник. 1982. М., 1982; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития, кн. 1. М., 1992, с. 269 — 274.

Н. В. Шабуров

ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ (Βασίλειος ὁ Μέγας) (ок.329, Кесария Каппадокская — 1 января 379, там же) — греческий церковный деятель, писатель и богослов, глава каппадокийского кружка, один из трех (наряду с Григорием Богословом и Иоанном Златоустом) святителей православной церкви. Родился в благочестивой христианской семье. Учился сначала в Кесарии, в Константинополе, затем изучал философию в Афинах. По возвращении (ок. 356) после краткого периода занятий риторикой был крещен и решил посвятить себя подвижничеству. С несколькими друзьями основал монашескую общину недалеко от Неокесарии на Понте. Для изучения монашеской жизни предпринял поездку по Сирии, Палестине, Египту и Месопотамии. По возвращении вместе с Григорием Богословом составил «Филокалию» — антологию сочинений Оригена — и монашеские «Правила». В 364 принял священнический сан, а в 370 стал епископом Кесарии Каппадокийской, что одновременно давало ему сан митрополита Каппадокии и экзарха Понта. Отличался широтой своей пастырской и благотворительной деятельности, но особенно важной была его борьба против ***арианства***, поддерживаемого императором Валентом и официальными кругами Константинополя. Его церковная и богословская стратегия — это стремление объединить против арианства, с одной стороны, полуариан, с другой — сторонников староникейской партии с помощью примиряющего определения Божественного триединства: «три ипостаси в одной сущности». Первым разграничил термины «сущность» и «ипостась», прежде употреблявшиеся синонимически для обозначения единства Бога: термин «ипостась» он использовал для обозначения троичности лиц, а термин «сущность» — для обозначения Божественного единства. Тем самым он избежал двух крайностей: савеллианского слияния лиц и арианского разделения их.

Богословская и литературная деятельность Василия Великого определялась во многом его практическими интересами как пастыря и церковного руководителя. В его космологии прослеживается влияние платонической традиции (комментария Посидония на платоновский «Тимей»), в тринитарном богословии он использует средства аристотелевской логики, наконец, его описание действий Святого Духа тесно связано с представлениями Плотина о мировой душе.

Полемический трактат «Против Евномия» направлен против крайних ариан (аномеев) и защищает божественность и единосущность Сына Отцу. Если Евномий считал, что сущность Бога можно познать через понятие его нерожденности (в отличие от сотворенного им мира и рожденного Сына, Бог не имеет начала и источника своего существования), то Василий подчеркивает, что Бога мы можем познавать только по его проявлениям, сущность же его остается трансцендентной. Рожденность Сына означает не возникновение его из небытия, а его вечное рождение Отцом.

Наряду с Афанасием Александрийским Василий Великий положил начало богословию Святого Духа — до этого богословская традиция ограничивалась лишь упоминаниями о нем. В обширном догматическом послании «О Святом Духе» он утверждает божественность Святого Духа, не употребляя, однако, слов «единосущный Отцу» и «Бог», чтобы избежать жесткой реакции со стороны ариан.

Монашеские «Правила», дошедшие до нас в двух редакциях — краткой и пространной, и другие аскетические сочинения Василия Великого аккумулируют опыт, приобретенный им во время жизни в общине, в поездках по центрам восточного монашества и во время наблюдения за монастырями Каппадокии. Он предпочитает общежительную форму монашества, поскольку только в киновии может быть осуществлена заповедь братской любви. «Правила» оказали решающее влияние на развитие и организацию восточного монашества, а на Западе были восприняты через Бенедикта Нурсийского, использовавшего их в своем «Уставе». Сохранившиеся гомилии и речи Василия посвящены, гл. о., этическим и социальным вопросам. Выдающееся среди них место занимают девять великопостных гомилий на Шестоднев (рассказ о шести днях творения по книге Бытия), в которых строго креационистское понимание космогонии сочетается с популярными космологическими и естественно-научными представлениями античности.

Особняком в его наследии стоит послание «К юношам» о пользе чтения языческой литературы: хотя греческая классическая литература и уступает Писанию, однако она полезна в воспитании, и следует отбирать из нее все то, что этому способствует; представление это значительно повлияло на позицию Церкви по отношению к античному культурному наследию.

Соч.: MPG, t. 29-32. P., 1857-66; Traité du Saint-Esprit. P., 1947; Homélies sur l'Héxameron. P., 1949; Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques. P., 1952; Lettres, 3 vol. P.. 1957—66; Contre Eunome, 2 vol. P., 1982 — 83; в рус. пер.: Творения.., т. 1—3. СПб., 1911.

Лит.: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. 1. Сергиев Посад, 1906; *Филарет (Гумилевский).* Историческое учение об отцах Церкви, т. 2. СПб., 1882; *Amand D.* L'ascèse monastuque de saint Basile. Maredsous, 1948; *Backus J. D.* Lectures humanistes de Basile de Césarée. P., 1990; *Giet S.* Les Idées et l'action sociale de saint Basile. P., 1941; *Gribomont J.* Saint Basile. Évangile et Église, 2 vol, Abbaye de Bellefontaine, 1984; *Treuker B.* Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen. Münch., 1961; *Dehnard H.* Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. B., 1964; *Angeli A.* Basilio di Cesarea. Mil., 1968.

А. В. Иванченко

ВАСИЛЬЕВ Николай Александрович (29 июня 1880. Казань — 31 декабря 1940, Казань) — русский логик, представитель университетской философии, психолог, литературовед и поэт-символист. Сын А. В. Васильева, известного математика и общественного деятеля, внук В. П. Васильева, видного китаеведа, академика Петербургской АН, правнук И. М. Симонова, крупного астронома, члена-корреспондента Петербургской АН, ректора Казанского университета. Окончил медицинский (1904) и историко-филологический (1906) факультеты Казанского университета. Приват-доцент (1910), профессор (1918) того же университета.

Создал «воображаемую» логику (1910), предвосхитив в ней некоторые идеи и принципы ***неклассических логик***. Впервые

идея и способ построения новой логики были изложены Васильевым 18 мая 1910 в лекции «О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого», изданной в том же году. В своих исследованиях он пришел к заключению о неуниверсальности основных законов аристотелевской логики. Применяя, по словам Васильева, «метод Лобачевского», он построил семейство логик без законов исключенного третьего и (не)противоречия, имеющих место в пределах некоторых «воображаемых» миров. Васильев высказал мысль, что в аристотелевской логике слиты воедино различные уровни знания (эмпирический — «материальный», и теоретический — «формальный»), а законы исключенного третьего и (не)противоречия являются эмпирическими обобщениями, связанными с устройством «нашего» мира и природой чувственного восприятия человека. Реализуя своеобразный психологический подход к логике, Васильев ввел понятие металогики, к которой он относил минимум законов, необходимых для рассуждения в любом «воображаемом» мире (законы тождества и несамопротиворечня — закон абсолютного различия истины и лжи).

В воображаемой логике Васильев ввел новые классы суждений (и соответственно значения истинности, в том числе отражающие противоречивые ситуации), новые виды отрицания, специфические законы, необходимые для логики «*n*-измерений». Васильев был первым, кто высказал и реализовал путем построения полуформальных систем идею множественности логических систем. Васильева принято считать родоначальником паранепротиворечивой (Н. Да Коста, А. Арруда), многозначной (А. И. Мальцев, Дж. Клайн, Н. Решер), многомерной (В. А. Смирнов) логик, а также идейным союзником интуиционистской логики (Н. Н. Лузин).

Васильев оставил оригинальные труды по психологии, этике, философии истории, литературоведению. Он входил в группу поэтов-символистов, занимался переводами поэзии Э. Верхарна, О. Суинберна. В области литературоведения анализировал творчество этих поэтов, а также Н. В. Гоголя.

Соч.: Воображаемая логика. Избр. труды. М., 1989 (имеется подробный перечень работ Н. А. Васильева).

Лит.: *Смирнов В. А.* Логические взгляды Н. А. Васильева. — В кн.: Очерки по истории логики в России. М., 1962; *Бажанов В. А.* Николай Александрович Васильев (1880-1940). М., 1988; *Bazhanov V. A.* The fate of forgotten idea: N. A. Vasiliev and his imaginary logic. — «Studies in Soviet Thought», 1990, v. 39, N 4; *Idem.* Charles Peiree's influence logical ideas of N. A. Vasiliev. —«Modern Logic», 1992, v. 3, N 1; *Arruda A. I.* The survey of paraconsistent logic. —Mathematical logic in Latin America. Amst.—N.Y.—Oxf., 1980; *Smirnov V. A.* The logical ideas of N. A. Vasiliev and modern logic. — Logic, Methodology and Philosophy of Science (Studies un Logic and Foundations of Mathematics. Vol. 126). Amst., 1989, p. 625—640; *Da Costa N. C. A., Beziau J.-Y., Bueno O.* Paraconsistent logik in a historical perspectiv.— «Logique et Analyse», 1995, v. 150, 151, 152, p. 111—125.

В. Бажанов

ВАСКОНСЕЛОС Хосе (1881-1959) - мексиканский философ и общественный деятель, создатель учения «эстетического монизма», близкого экзистенциальной философии. Осознание человеком своего существования («я существую») Васконселос толкует не как акт мысли, а как эмоцию, позволяющую преодолеть возникший в классической философии разрыв между субъектом и объектом и воссоединить человека с миром, понимаемым как космос. Через «эстетическую эмоцию» человек связан с красотой мира. Именно эмоция «достигает глубин экзистенции» (Obras Completas. Mexico, 1959, p. 562), становясь «экзистенциальной эмоцией». Основой познания является «эмоциональная интуиция», родственная «иррациональной интуиции» ***Бергсона***, который, наряду с Шопенгауэром, оказал большое влияние на Васконселоса.

Рассматривая философию как знание о всеобщем, Васконселос считал, что понимание всеобщего определяется конкретным мировидением каждой нации. «Эстетический монизм» представлялся ему особым иберoамериканским видением мира: на Латиноамериканском континенте произошло слияние всех существующих рас, результатом чего явилось создание «пятой («космической») расы», лишенной расовых предрассудков, способной к пониманию других народов, представители которой наделены высокой эмоциональностью и чувством красоты. «Иберoамериканский национализм» противополагается наднациональному характеру европейской философии с ее техницистским позитивизмом (связанным, в частности, с англосаксонским экспансионизмом). Должна быть создана философия «космовидения» как синтез научного и эстетического видения мира.

Соч.: La raza cosmica. Mexico, 1925; Indologia. Mexico, 1927; Tratdo de metafisica. Mexico, 1929.

Лит.: *Петякшева Н. И.* Хосе Васконселос и философия «иберoамериканской расы».— В кн.: Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988.

А. Б. Зыкова

ВАССИАН КОСОЙ (в миру князь Василий Иванович Патрикеев) (ок. 1470 —после 1531, Иосифо-Волоколамский монастырь) — русский церковно-политический деятель, видный представитель ***нестяжательства***. Был насильно пострижен в монахи Иваном III. Во время пребывания в Кирилло-Белозерском монастыре знакомится с ***Нилом Сорским*** и становится его верным последователем. Автор нескольких полемических сочинений против ***иосифлян***, в которых обличает монашеское корыстолюбие, лицемерие, ханжество, пристрастие к внешней обрядности, проповедует подлинно христианский образ жизни, призывает к милосердию и прощению покаявшихся еретиков. На основе сербского списка Кормчей составил (вместе с Максимом Греком) новый свод церковных правил в духе нестяжателей, в котором делал ссылки на Платона и Аристотеля. В 1531 митрополитом Даниилом, поддерживавшим иосифлян, предан соборному суду, обвинен, в частности, в произвольном исправлении Кормчей книги и еретическом учении о нетленности плоти Христа. Осужден на заточение в Иосифо-Волоколамский монастырь.

Соч.: Полемические сочинения инока-князя Вассиана Патрикеева. — «Православный собеседник», 1863. ч. 3, с. 93—112, 180—210; *Казакова Н. А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960.

Лит.: *Казакова В. А.* Очерки по истории русской общественной мысли: Первая треть 16 в. Л., 1970.

Е. Н. Бутузкина

ВАСУБАНДХУ (санскр. Vasubandhu) (ок. 410-490 или ранее) — индийский мыслитель, теоретик ***буддизма*** хинаяны (сочинение ***«Абхидхармакоша»***) и махаяны (трактаты «Вадавидхи», «Наставление о диспуте»; «Вадамарга», «Путь диспута»; «Таркашастра», «Наука спора»; «Виджняптиматрашастра»,

«Наставление по истолкованию священных текстов»; «Вимшатика», «Двадцать стихов» и «Тримшика», «Тридцать стихов о толькосознавании». В его биографии, содержащейся в китайском каталоге ***Трипитаки*** и переведенной с санскрита на китайский ок. 557—569 Парамартхой, сказано, что он провел много лет в Шакале, Каушамби и Айодхье, где умер в возрасте 80 лет. Начал религиозно-философскую деятельность как приверженец хинаянистичеекой школы ***вайбхашика*** секты сарвастивада, затем под влиянием своего брата ***Асанги*** перешел в школу ***йогачара***, теоретические основы которой разрабатывал (шесте с Асангой. В главном сочинении «Абхидхармакоша» систематизировал буддийскую доктрину, ее онтологию, сотериологию, этику, социальную философию и эсхатологию. В «Вимшатике» и «Тримшике» разрабатывал базовую для школы йогачара концепцию всего сущего как сознавания (виджнаптиматра). В последнем ввел различение знания (джняна) и сознания (виджняна), в котором различаются два уровня: проявляющееся в обыденном познании pravṛtti-vijnāna и сознание-сокровищница (алаявиджняна). В сочинениях, посвященных теории аргументации и полемике, развивал логическую концепцию вывода, использовал две разновидности вывода: пятичленный и двучленный.

Соч.: Karmasiddhiprakaraṇa, tr. Mèlanges chinoise et bouddhiques. Brux., 4, 1935 — 36; Bhāṣya on Asaṅga's Madhyāntavibhāgasūtra. Pataliputra, 1967; Trimšika, l'Étude du Système Vijñaptimātratā, P., 1932. См. также лит. к ст. ***«Абхидхармакоша»***.

Н. А. Канаева

ВАС ФЕРРЕЙРА (Vaz Ferreira) Карлос (1872—1958) — уругвайский философ, один из основателей «новой» латиноамериканской философии. Профессор и декан гуманитарного факультета университета г. Монтевидео. Главная его философская работа — «Живая логика» (Logica vita, 1910).

Возможность обновления Уругвая Вас Феррейра видел на пути включения страны в процесс мирового культурного развития. Образцом философского мышления для Латинской Америки считал европейскую философию. Однако, признавая необходимость восприятия европейских философских учений, он пытался преодолеть ограниченность отдельных философских теорий через их синтез и создание «новой философии», задачу которой видел в познании окружающей действительности, в переходе от метафизического способа мышления к «живой логике», «живому мышлению».

Вас Феррейра считал, что в «новой философии» «позитивные науки» должны сочетаться с метафизикой (он утверждал о необходимости взаимопроникновения философии и науки), но без навязывания философии своих методов. Создавая «новую философию», он обращался к философии жизни А. Бергсона и особенно к прагматизму (У. Джеймса), видя достоинство этих учений в очищении мышления от схоластики, в тяготении к «реальным», «конкретным» проявлениям жизни. В то же время выступил с критикой прагматизма, утилитаризма, а также его постулата об истине как «принудительной вере», противопоставляя ему идею веры, признающей сомнение правомерным моментом познания.

Вас Феррейра ставил проблему соотношения языка и мышления, анализируя ее прежде всего на примере ложных умозаключений (паралогизмов), возникающих в результате утраты первоначальных значений слов.

Соч.: Obras de Carlos Vaz Ferreira. Montevideo, 1957 — 63.

Лит.: *Деменчонок Э. В.* Вас Феррейра: поиски «новой философии». — В кн.: Из истории философии Латинской Америки XX века. М., 1988; *Cenuti Crosa P.* Crítica de Vaz Ferreira. Montevideo, 1946.

А. Б. Зыкова

ВАТСИПУТРИЯ (санскр. vātsiputriya — (школа) сыновей Ватсы) — влиятельная ветвь ***стхавиравады***, консолидировавшаяся в нач. 3 в. до н. э. Согласно А. Баро, ее дальнейшие ответвления — дхармоттарии, бхадраянии, самматии и санагарики — обособились ок. 1 в. н. э., согласно некоторым буддологам, ватсипутрии, наоборот, отделились от самматиев. В любом случае речь идет о единой доктрине, по которой помимо скандх, составляющих «призрачного индивида», признается еще и некоторая трансмигрирующая квазиперсона (***пудгала***), призванная принять на себя функцию нити, удерживающей эти «динамические слои» и объяснить действие кармической ретрибуции. Все остальные буддийские школы выступили против этой инновации, увидя в ней, и не без основания, поиск компромисса с брахманистской концепцией ***Атмана***. Солидарно с ***тхеравадой*** ватсипутрия утверждала, что есть только одна необусловленная дхарма — ***нирвана***, тогда как другие школы признавали в этом качестве также акашу-пространство, путь к освобождению, а иногда еще и другие начала. В популярном у буддистов предмете дискуссий — о соотношении активных страстей (paryavasthāna) и соответствующих им латентных тенденций сознания (anuśaya) — ватсипутрия вместе с махасангхиками считала (в отличие от ряда школ), что только первые связаны с мыслью-намерением. В оппозиции основным буддийским школам ватсипутрии считали возможной деградацию «совершенного» — ***архата*** и даже потерю им нирваны (махасангхики так далеко не шли, допуская у него лишь некоторые несовершенства). Отлично от других школ ватсипутрия допускала помимо 5 основных возможностей воплощения (gati) — в телах богов, людей, животных и голодных духов (преты) — также и воплощения в облике демонов-асуров. Постижение ***четырех благородных истин*** (abhisamaya) происходит, по ватсипутрии, постепенно (согласно многим другим школам — мгновенно).

В. К. Шохин

ВАТТИМО (Vatimo) Джанни (род. 1936) — итальянский, философ, теоретик постмодернизма. Профессор теоретической философии филологического факультета в Турине. Первоначально исследован античную эстетику и философское значение поэтики авангарда 20 в. Изучение немецкой философии 19 и 20 вв. (Шлейермахер, Ницше, Хайдеггер) способствовало формированию идей постмодерна как завершающего периода модерна. Феномен конца эпохи модерна, согласно Ваттимо, имеет не только художественные аспекты, но и социально-экономические (наступление постиндустриальной эпохи) и религиозные (секуляризация как начало постхристианской культуры). Отрицание устойчивых структур бытия, с которыми должно соотноситься мышление, составляет, по Ваттимо, одну из характеристик философии 19 и 20 вв. В историцистских системах метафизики бытие лишь становится; Ницше и Хайдеггер мыслят его как событие, откуда онтология — это всего лишь интерпретация нашей ситуации. Ваттимо называет философию постмодерна философией с «ослабленной» онтоло-

гией. В итальянской литературе эта тенденция называется также антионтологической. Конец эпохи модерна Ваттимо рассматривает как постисторическое состояние, когда распространение средств массовой коммуникации порождает деисторизацию опыта. Всемирная история становится невозможной, так как глобальное видение человеческих судеб, присущее модерну, распадается на мозаику локальных культур. Вместо логики и этики, которые доминировали в Новое время, постмодерн как постметафизическая эпоха рассматривает истину в свете эстетики и риторики. Ваттимо признает в эстетическом опыте модель опыта истины, превосходящую простой здравый смысл. Философией постмодерна, согласно ему, становится герменевтика с широкими «прожилками» прагматизма. «Законченный нигилизм» человека постмодерна есть его шанс, который означает политически преодоления отчуждения, а в индивидуальном и коллективном способе жизни — растворение истории в конкретных индивидах.

Соч.: Il soggetto e la maschera, 1974; Estetica moderna. A cura di Q. Vattimo. Bologna, 1977; Il pensiero debole. A cura di Q. Vattimo e P. A. Rovatti. Milano, 1983; La fine della modernità. Milano, 1985; Filosofia '86. A cura di Q. Vatlimo e P.A. Rovatti. Bologna, 1987; Il senso della parole: il Postmoderno come la pane del Moderno. A cura di M. Ferraris. — «Informazione filosofia», 1994, febbr.

И. А. Овсянникова

ВАЧАСПАТИ МИШРА (санскр. Vācaspati Mišra) —индийский философ-энциклопедист, написавший 8 сочинений в традициях всех классических брахманистских систем, за исключением вайшешики. Брахман из Северной Индии (Митхила, совр. Бихар), учился у одного из четверых «столпов ньяи» — Трилочаны. Вачаспати Мишра указал точную датировку одного из своих сочинений («Индекс ньяи», содержавший список аутентичных ***«Ньяя-сутр»***), но неизвестно, по какой эре потому одни индологи относят его деятельность к 9 в., другие — к 10 в. Язык Вачаспати Мишры отличался классической точностью. В ньяее помимо индекса Вачаспати принадлежит также комментарий к субкомментарию Уддйотакары на «Ньяя-сутры» — «Ньяя-варттика-татпарьятика», где он отражает нападки Дхармакирти и его последователей на Уддйотакару и подвергает критике буддийские теории восприятия, радикальное различение «ощущения» и «понятия», номиналистическое учение ***апоха-вады.*** Вачаспати Мишра формулирует концепцию внешнего критерия истины, которая не самодостоверна, но основывается на умозаключении, подтверждаемом, в свою очередь, успешной практикой. В веданте Вачаспати Мишра в комментарии «Бхамати» истолковал основной труд Шанкары «Брахма-сутра-бхашья». Различал два мировых незнания (***авидья***): субъективное и всеобщее, «корневое» (мулявидья), но считал, в отличие от других течений адвайты, что его основой являются скорее индивидуальные души, чем Брахман. Вачаспати-мимансак написал комментарии к трактатам Мандана Мишры и собственный трактат «Таттва-бинду». В йоге ему принадлежал детальнейший комментарий к ***«Йога-сутра-бхашье»*** Вьясы — «Таттва-вайшаради». Вачаспати написал самый системный из комментариев к ***«Санкхья-карике»*** — «Таттва-каумуди», уделив специальное внимание обоснованию возможности контакта духовного начала-***Пуруши*** и менталитета-***буддхи*** и сформулировав эпистемологическую доктрину классической санкхьи.

Лит.: *Joshi R. R. L.* Vācaspati Miśra. A Study. Poona, 1958; *Rao V. N. S.* Vācaspati's Contribution to Advaita. Jayanagar, 1984.

В. К. Шохин

«ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ПРАВА. Об общественном идеале» — главное произведение ***П. И. Новгородцева.*** Работа публиковалась частями в журнале «Вопросы философии и психологии» с 1911 по 1917. Первое отдельное издание, задуманное как первый выпуск труда, вышло в 1917 в Москве. Небольшая часть запланированного второго выпуска, посвященная исследованию анархизма и общему заключению о крушении утопий («Кризис анархизма»), была опубликована осенью 1917 в журнале «Вопросы философии и психологии». Наиболее полное издание первого выпуска: «Об общественном идеале». Берлин, 1922; переиздание: М., 1991, в качестве приложения — «Кризис анархизма».

Первый выпуск, состоящий из двух глав («Общественный идеал в свете бесконечности» и «Крушение утопий земного рая»), введения и заключения, посвящен общетеоретическому анализу понятия общественного идеала и исследованию социализма как наиболее распространенной и влиятельной формы утопии земного рая. В более раннем труде «Кризис современного правосознания» Новгородцев исследовал процесс крушения утопической веры в совершенное правовое государство. Снимая печать абсолютности с каждого конкретного общественного идеала, этот процесс привел к убеждению в необходимости бесконечно совершенствовать правовые формы, не ожидая от них окончательного разрешения всех проблем. В настоящем труде Новгородцев доказывает, что такая же участь уготована и еще не воплотившимся в жизнь социалистическим идеалам и что самым действенным средством развенчания марксистской утопии земного рая станет как раз ее временная победа. Никакие теоретические аргументы не способны вытравить из сознания людей эту утопию, ибо вера в близкую и неизбежную ее победу мобилизует такие мощные низменные страсти, которые сметают с дороги все ей противостоящее. Чтобы возбудить страсти, марксизм должен был обратиться к анализу реальных кричащих противоречий общества, и в этом анализе заключается сильная сторона марксизма. Но чтобы канализировать возбуждаемые страсти в одном направлении, необходимо было соединить их с крайним рационализмом. Именно вера в возможность окончательной рационализации общественных отношений составляет душу всякой утопии. В первой главе данного труда Новгородцев всесторонне обосновывает положение о том, что, хотя политические средства незаменимы и плодотворны в узкой и специальной сфере, они не являются всемогущими и не могут решать проблем личности, где рациональные средства бессильны. Гармония между личностью и обществом в принципе недостижима, и это должно накладывать печать относительности на все политические средства. Разжечь огонь чрезмерных ожиданий марксизму удается только средством подавления высших устремлений личности. И недаром жизненный нерв марксизма составляет яростная борьба с религией и апелляция к тому изуродованному нечеловеческими условиями жизни рабочему, которого сам Маркс характеризует как «нечеловека» и «получеловека». Чтобы лишить утопии почвы, правовое государство обязано, по мысли Новгородцева, защищать не абстрактные «права человека», а «право человека на достойное существование».

Лит.: *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 2, ч. 2. Л., 1991; *Левицкий Д. П.* И. Новгородцев. — В сб.: Русская религиозно-философская мысль. Питсбург, 1975; *Соболев А. В.* На путях к правовому государству. П. И. Новгородцев. — «Новый мир», 1991, № 2.

А. В. Соболев

«ВВЕДЕНИЕ К КРИТИКЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ» — одна из наиболее известных работ ***К. Маркса***, написана в сентябре 1857 (рус. пер. 1922; см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12, с. 709—38), представляет собой начало экономических рукописей («Основные черты критики политической экономии»). Она приобрела самостоятельное теоретико-методологическое значение, поскольку в ней содержится ставшая классической формулировка исходных принципов марксовского понимания истории, которое получило название материалистического понимания истории и стало основой его исследований общества. Существо этого понимания связано с открытием того, что в трудовой деятельности людей между ними складываются производственные отношения, зависящие не от их воли и сознания, а от степени развития производительных сил, характеризующих отношение людей к природе, материализованное в используемых ими средствах труда (см. ***Производительные силы и производственные отношения***). Совокупность объективных материальных отношений людей к природе и друг к другу составляет общественное бытие. Отделение общественного бытия от природного положило начало материалистическому подходу к истории, согласно которому именно общественное бытие определяет сознание и специфические внутренние, присущие только обществу законы развития. Единство производительных сил и производственных отношений образует способ производства материальной жизни, который обусловливает процессы социальной, политической и духовной жизни конкретного общества. Характеризуя структуру общества, Маркс выстраивал вертикаль объективных зависимостей различных ее подразделений от экономического базиса, функцию которого выполняют производственные отношения. Над базисом возвышается политико-юридическая надстройка — государство и право, базису соответствуют различные формы сознания (см. ***Базис и надстройка***).

Источник социального развития, по Марксу, находится в противоречиях способа производства. Производительные силы, развиваясь, перерастают существующие производственные отношения, становящиеся их оковами. Возникает конфликт, ведущий к социальной революции, к смене старых производственных отношений новыми, соответствующими развившимся производительным силам (см. ***Конфликт социальный, Революция***). Вслед за этим происходят изменения во всей громадной надстройке. Таков общий закон. Он означает, что социальные перевороты происходят, когда для них созревают объективные условия. Чтобы определить их реальное содержание, следует опираться на анализ этих условий и законов, а не тех идеологических форм, в которых они осознаются. Историческое развитие человеческого общества связано со сменой общественных формаций, в числе которых Маркс называл азиатский, античный, феодальный и капиталистический способы производства. В дальнейшем в марксистской литературе их состав и количество уточнялись, изменялись, однако единого мнения по этому поводу нет. В этом произведении Маркс сформулировал свое фундаментальное положение политического характера о том, что капитализм — последняя развивающаяся в формах социального ***антагонизма*** общественная формация. Разрешение его противоречий, подготавливаемое развитием производительных сил, означает завершение предыстории человечества.

В. Ж. Келле

ВВЕДЕНСКИЙ Александр Иванович [19(31) марта 1856, Тамбов — 7 марта 1925, Ленинград] — русский философ, психолог, логик. Окончил в 1881 историко-филологический факультет Петербургского университета. В 1888 защитил магистерскую диссертацию «Опыт построения материи на принципах критической философии». В Петербургском университете и др. учебных заведениях читал курсы логики, психологии, истории философии, был одним из инициаторов создания Философского общества. 31 января 1898 на первом заседании в качестве председателя сделал доклад «Судьбы философии в России».

Основывая собственное учение («логицизм») на принципах кантовского априоризма, трактовал априорность в смысле необходимости исходных, недоказуемых в системе знания, но «заведомо годных для знания» суждений. Хотя ни одна из школ европейского неокантианства и не оказала на Введенского непосредственного и решающего влияния, его понимание методологических задач «критической» философии в ряде существенных моментов было близко принципам теории познания Г. Когена и В. Виндельбанда. Достоверность познавательной деятельности, по Введенскому, ограничена пределами сознания, основополагающим законом которого является «объективирование»: «неотделимость я от не-я, я без не-я пусто», поэтому свойства нашего сознания (напр., ощущения) неизбежно выступают в виде объекта. В «логицизме» философа априорному (аксиоматическому) знанию противопоставляются не обладающие научной достоверностью знания апостериорные (опытные) и метафизические (основанные на вере). Ведущая роль в познавательном процессе отводится логике, которая является (в отличие от психологии, выполняющей лишь описательные функции) основным инструментом проверки научной состоятельности теории. Отрицая логико-рациональный статус метафизики (даже «чужое одушевление» недоказуемо и остается всего лишь метафизической гипотезой из-за «отсутствия объективных признаков одушевления»), Введенский в то же время видел в метафизике как вере, основанной на нравственных взглядах, необходимый элемент мировоззрения. В 20-е гг. выступал против пропаганды массового атеизма и полагал, что он не может иметь корней в России, т. к. верующие интуитивно и верующие в силу развитости нравственного и эстетического чувства делают религиозность населения чертой постоянной.

Соч.: Опыт построения теории материи на принципах критической философии. СПб., 1888; Логика как часть теории познания. 4-е изд. Пг., 1922; Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом. — «Мысль», журнал Петербургского философского общества, 1922; Философские очерки. Прага, 1924; Статьи по философии. СПб., 1996.

Лит.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1909, т. 2, с. 218—228; Кант и философия в России. М., 1994.

В. В. Сербиненко

ВВЕДЕНСКИЙ Алексей Иванович [14(26) мая 1861, Серпухов — 23 февраля (8 марта) 1913, Москва] — русский

религиозный философ, историк религии, публицист. Представитель московской школы теистической философии, последователь ***Ф. А. Голубинского*** и ***В. Д. Кудрявцева-Платонова***. В 1886 окончил МДА, с 1887 преподаватель кафедры истории философии. Дважды направлялся для изучения философии и истории религии в Германию (1891—92) и Францию (1896—97). Творческим отчетом поездок стали магистерская диссертация «Вера в Бога, ее происхождение и основание. Положительное решение вопроса в связи с историко-критическим изучением» (1891) и докторская диссертация «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. Т. 1. Основные вопросы философской истории естественных религий. Религии Индии» (1902); опубликованный в журнале «Богословский вестник» цикл писем об идейной, религиозной и социально-бытовой жизни современного Запада в сравнении с «русскими идеалами», впервые познакомивших русское общество со *многими новыми западными идеями и течениями (отд. изд.* «Западная действительность и русские идеалы», 1894), а также книга «Современное состояние философии в Германии и Франции» (1898). В 1892 Введенский занял вакантную после смерти Кудрявцева-Платонова кафедру логики и метафизики. С 1897 — постоянный сотрудник «Московских ведомостей», где под псевдонимом «А. Басаргин» он поместил множество статей историко-философского и литературно-критического содержания. Введенский был сторонником национального своеобразия в философии (О задачах современной философии в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской. — «Вопросы философии и психологии», 1893, кн. 20). В работе «Умозрительные элементы теистического миропонимания» (1901) развивал идеи «системы трансцендентального монизма» Кудрявцева-Платонова. К концу жизни подготовил, но не успел издать «Введение в философию».

Соч.: Основатель системы трансцендентального монизма. — «Вопросы философии и психологии», 1892, кн. 14, 15; Ко дню столетней годовщины рождения Голубинского. М., 1898; На современные темы. Сб. популярно-философских статей. М., 1900; Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков, 1901.

А. И. Абрамов, В. В. Ванчугов

ВЕБЕР (Weber) Альфред (30 июля 1868, Эрфурт — 2 мая 1958, Гейдельберг) — немецкий философ, социолог, экономист. Преподавал в Берлинском и Пражском университетах (1899—1907). С 1907 до конца жизни — профессор кафедры экономики и социологии Гейдельбергского университета. В период пребывания у власти нацистов его преподавательская деятельность была прервана; продолжил работу в университете лишь после окончания 2-й мировой войны.

Вебер строит социально-философскую концепцию на противопоставлении ***цивилизации*** и ***культуры***, заимствованном у ***О. Шпенглера***. Однако Вебер видит в цивилизации, культуре и обществе не сменяющие друг друга фазы в истории, а различные процессы. Процесс цивилизации как сфера рационального целеполагания в первую очередь представлен в развивающейся совокупности технических средств, с помощью которых общество и каждый индивид обеспечивают свое выживание и достигают господства над природой (наука, техника, социальные институты — государство, право, созданные для рациональной организации общества и способствующие его сохранению и безопасности его членов).

Движение культуры принципиально отличается от процесса цивилизации. Культуру он рассматривает как целостность, которой присуши расцвет и старение, параллелизм в судьбе, повторяющийся ритм в культурном творчестве и в смене художественных стилей. Культура замкнута в том историческом теле, в котором возникает. Она представляет собой душевную обусловленность ряда символов. Культурное творчество объективируется в художественном произведении и в идеях. Творчество культуры трагично по своей сути, поскольку объективное бытие культуры обладает своими законами и разрушительно относительно человека. Цели развития цивилизации и культуры противоположны. Процесс цивилизации связан с рационализацией всех сфер жизни и сознания. Культура не прогрессирует, а отображает абсолютное начало в душе, являясь смыслообразующей функцией *исторических тел. Движение культуры создает множество* различных миров, которые возникают и погибают вместе с историческими телами, неповторимы и уникальны в отличие от цивилизации. Вебер говорит о корреляции между культурой, цивилизацией и социальным движением. Поэтому он отвергает противопоставление методов естественных и социальных наук, характерное для неокантианства.

В работе «Третий или четвертый человек» (Der Dritte oder der Vierte Mensch: Vom Shin des geschichlichen Daseins, 1953) Вебер анализирует надвитальные (трансцендентальные) царства смыслов, которые оказывают воздействие на существование человека. Трансцендентность мыслится им как сфера действия невидимых духовных сил, пронизывающих все живое и становящихся имманентными в жизнедеятельности человека. К духовно-душевной трансцендентности он относит ценности, индивидуальное душевно-духовное ядро личности, свободу человека. Обратив внимание на формирование нового антропологического типа («четвертого человека»), в отличие от «третьего человека» — функционера западной цивилизации, Вебер дает анализ кризиса европейской культуры, ее антропологических оснований.

Соч.: Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999; Ueber den Standort der Industries Bd. I Reine Theorie des Standorts. Tüb., 1909; Religion und Kultur. Münch., 1912; De Krise des modernen Staalsgedanken in Europa. Hdeb., 1925; Kulturgeschichte als Kultursoziologie, Leiden, 1935; Prinzipien der Geschichis- und Kultursoziologie. Hdlb., 1951.

Лит.: *Eckert R.* Kultur, Zivilisation und Gesellschaft: Die Geschichtstheorie A. Webers. Tüb., 1990; *Kruse V.* Soziologie und «Gegenwartskrise». Wiesbaden, 1990.

Г. Б. Гутнер, А. П. Огурцов

ВЕБЕР (Weber) Макс (21 апреля 1864, Эрфурт — 14 июня 1920, Мюнхен) — немецкий социолог, историк, экономист. В 1882—86 изучал право в университете Гейдельберга. В 1889 защитил диссертацию по средневековому хозяйственному праву. С 1893 профессор в Берлине, с 1894 во Фрейбурге с 1897 в Гейдельберге, с 1918 в Вене и в Мюнхене. С 1904 вместе с В. Зомбартом основал журнал «Архив социальной науки и социальной политики». Наряду с академическими исследованиями его привлекала и политическая деятельность. Вебер был советником германской делегации на переговорах в Версале, а также членом комиссии, готовившей Веймарскую конституцию.

Первые работы Вебера посвящены связи экономических отношений с государством и правом Рима и средневековья («К истории торговых обществ в средние века», 18S9; «Римская аграрная история и ее значение для государственного и частного права», 1891, рус. пер. 1923). В начале 20 в. Вебер начинает заниматься социологией религии и выпускает в свет известную работу «Протестантская этика и дух капитализма» (1905). В эти же годы он занимается проблемами методологии исторического знания («Объективность социально-научного и социально-политического познания», 1904; «Критические исследования в области логики наук о культуре», 1906). С 1916 по 1919 он выпускает «Хозяйственную этику мировых религий», а также «Политику как профессию» (1919) и «Науку как профессию» (1920). Посмертно была издана его книга «Хозяйство и общество» (1921).

Для социологии Вебера характерно использование строго определенных категорий. Основными из них следует считать поведение, действие и социальное действие. Поведение — наиболее общая категория. Поведение становится действием тогда, когда оно наделено смыслом. Если наделение действия смыслом соотнесено с поведением других людей, то такое действие называется социальным. Социальное действие —основной предмет социологии, а поскольку его объяснение требует анализа вложенного в него смысла, то всякое социологическое описание требует понимания как основания научной методологии. Здесь Вебер следует за ***Дильтеем*** и ***Риккертом***, различая понимание и причинное объяснение как две методологические процедуры. Выяснение причин характерно для естественных наук, но ничего не дает в науках, изучающих культуру (Вебер считает социологию именно таковой). Их задачей должно стать извлечение смыслов, вложенных индивидами в свои действия. Вебер, в отличие от Дильтея и Риккерта, не противопоставляет объяснение пониманию, а предпосылает понимание объяснению, которое считается целью всякого знания. Кроме того, понимание им дистанцируется от психологии, поскольку смысл действия надындивидуален. Вебер исследует рациональное поведение субъектов социального действия, их именно осознанные мотивы. Проводя различие между оценкой и отнесением к ценности, Вебер выделяет четыре типа социальных действий: 1) целерациональное, 2) ценностно-рациональное, 3) традиционное, 4) аффективное. Аффективное и традиционное социальные действия не являются социальными действиями в собственном смысле. Целерациональное действие — действие, ориентированное на цель, рационально взвешивающее цели, средства и результаты, различающее возможные цели друг от друга. Предположение о рациональной организации и мотивации социального действия представляет собой сильную идеализацию. Она сзязана с понятием идеального типа, который совпадает с идеальной моделью, логической конструкцией социального поведения, базирующимися на фиксированных целях и ценностях и возможных их последствиях. Идеальные типы положены Вебером в основу анализа экономических отношений и отношений власти. Он рассматривает историческую динамику этих отношений и делает вывод о тенденции к постепенному вытеснению традиционного типа хозяйства рациональным. В экономике эта тенденция выражается в распространении капитализма, в котором преобладают расчет и стремление к оптимальным структурам хозяйствования. Это, конечно, не значит, что все ценности, характерные для капитализма, ограничиваются достижением хозяйственного успеха, получением максимальной прибыли и т. п. Капитализм есть результат целерационального социального действия, которое реализует определенные моральные императивы, этос труда. Они, согласно Веберу, сформулированы в рамках протестантизма, который выделяется особым вниманием к мирскому призванию каждого верующего. Дело, к которому христианин призван Богом, должно быть сделано наилучшим образом. Поэтому протестантская этика обязывает своих адептов самостоятельно определять, в чем состоит их призвание и как оно должно быть реализовано.

Различение между традицией и разными типами рациональности (формальной и материальной) существенно и при анализе власти. Формальная рациональность — важнейшая характеристика западной цивилизации с ее приоритетом расчета, рациональности самой по себе. В социологии власти Вебер вычленяет три типа господства, в соответствии с типами социального действия: 1) легальный, основанный на целерациональном действии и формальной рациональности, 2) традиционный, представленный в патриархальном и сословном господстве, и 3) харизматическое господство, где властитель получает легитимность благодаря или святости, или личным свойствам. Рациональное построение властных отношений в конечном счете приводит к формированию демократических институтов. Они создают возможность для принятия решений в ходе осмысленного дискурса, а не сообразно иррациональной воле вождя или незыблемой традиции. Рациональные властные отношения сводят к минимуму господство человека над человеком.

Социология Вебера оказала значительное влияние на дальнейшее развитие этой науки, прежде всего благодаря разработанному в ней категориальному аппарату. Во 2-й пол. 20 в. многие социологи (***Ю. Хабермас*** и др.) обратились к его понятиям рациональности и социального действия при создании теории социальной коммуникации.

Соч.: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tüb., 1924; Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1—2. Tüb., 1951; Gesammelte Aufsatze zur Wissenschatlslehre. Tüb., 1951; Wirtschaft und Gesellschart. Köln —B., 1964. На рус. яз.: Аграрная история античного мира. М., 1923; История хозяйства. Пг., 1923; Город. Пг., 1924; Исследования по методологии науки. М., 1980; Избранное. М., 1994.

Лит.: *Неусыхин А. И.* «Эмпирическая социология» М. Вебера и логика исторической науки. — «Под знаменем марксизма», 1927, № 9 и № 12; *Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н.* История и рациональность. Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991; Max Weber und die Soziologie heute, Hrsg. O. Stammer. Tüb., 1965.

Г. Б. Гутнер

ВЕДАНТА (санскр. vedānta, букв. — скопец Вед», т.е. их итог и завершение; по другой трактовке — учение, опирающееся на заключительные части ***Вед*** — Упанишады) — наиболее влиятельное направление индийской религиозно-философской мысли, одна из шести ортодоксальных систем (даршан). Сложилась примерно к 7—8 вв. Обычно объединяется в одну группу с ***мимансой***, отсюда ее другое название — уттара-миманса, или поздняя миманса; в отличие от пурва-мимансы (первой мимансы), также провозгласившей свою непосредственную связь со священными

текстами, веданта учит не осмыслению ритуальных правил, но определенной целостной интерпретации откровения (шрути). Три канонических источника, или основания (прастхана-трайя), веданты — Упанишады (шрути-прастхана, т.е. основание откровения), ***«Бхагавадгита»*** (смрити-прастхана —основание предания, или вторичного текста, опирающегося на Веды) и ***«Брахма-сутры»*** Бадараяны (т. н. основание рассуждения, или ньяя-прастхана). Окончательно оформившаяся позднее других даршан веданта включила в себя некоторые идеи других ортодоксальных систем (особенно мимансы и ***санкхьи***), а также ряд положений и диалектических приемов ***буддизма*** (в основном через ***Бхартрихари***, Бхартрипрапанчи и Гаудападу). Вместе с тем именно еретическое учение буддистов (прежде всего мадхьямиков) выступало для самой веданты в качестве главной идейной оппозиции, свободомыслие еретиков, усомнившихся в авторитетности священных текстов, поставило ведантистов —защитников ортодоксальной философской традиции — перед необходимостью строить последовательные и систематизированные учения, которые объясняли бы расхождения в речениях шрути.

Особое отношение веданты к главной части канона — Упанишадам — выразилось в выработанных ею способах усвоения этих текстов. Первый способ — шравана (слушание), толкование всех речений Упанишад как нацеленных на ***Брахман***; шравана достижима посредством процедуры шести «испытаний», которые способствуют уточнению смысла текстов. Второй способ — манана (размышление), т.е. применение логической аргументации для устранения кажущихся противоречий между высказываниями. Наконец, третий способ — нидидхьясана (глубокая медитация), позволяющая сосредоточить сознание адепта на Брахмане. Основным ориентиром при достижении такой «гармонизации» (саманвая) текстов шрути служили т. н. «великие речения» («Маха-вакья»), или наиболее почитаемые афоризмы Упанишад (знаменитые «ты еси То», «этот Атман есть Брахман» и др.). Опираясь прежде всего на определение Брахмана как ***«сат-чит-ананда»***, т.е. «реальность — сознание — блаженство», а также на провозглашенный в Упанишадах тезис о единстве Атмана и Брахмана, ведантисты ставили вопрос об источнике и онтологическом статусе мира, природе высшего Брахмана и персонифицированного Бога-творца ***Ишвары***, сущности человеческой души (***джива***), источниках достоверного познания и принципиальной познаваемости Бога и мира, а также способах достижения освобождения. Они стремились непротиворечиво представить соотношение между единым Брахманом и множественностью феноменального мира; эта задача более непосредственно выступала как необходимость объяснить переход от речений шрути о тождестве (абхеда) к речениям о различии (бхеда).

Философские направления в рамках веданты варьируют от монизма адвайты — через систему ***вишишта-адванты***, в которой мир и души считаются частями или атрибутами вечного Брахмана, а также через различные варианты ***бхеда-абхеды***. до теистического дуализма двайты, где Брахман противопоставлен природе и живым существам. В адвайте ***Шанкары***, напр., абсолютная реальность признается лишь за Брахманом, а многообразие природного мира и множественность душ объясняются иллюзорным наложением на него определений. Согласно вишишта-адвайте ***Рамануджи***, Бог связан с реальным миром и душами неразрывным отношением, составляя вместе с ними реальность более высокого порядка, чем реальность эмпирической вселенной. Наконец, в двайте Мадхвы Ишвара, души и неодушевленный мир одинаково реальны, однако последние две сущности всецело зависят от Бога и определяются им. В целом историческое развитие веданты шло от акцента на тождество Брахмана и мира к признанию все большей реальности различия. Веданта, преимущественно в своих теистических вариантах, составила теоретическую основу ***индуизма***. Если адвайта скорее тяготела к шиваизму (что объясняется не столько основными теоретическими положениями школы, сколько личными пристрастиями ее основателя Шанкары), то все остальные ведантистские учения оказались включенными в вишнуитское направление. В этической и сотериологической области веданта эволюционировала от утверждения абсолютной ценности «пути знания» (джняна-марга) к признанию все большего значения «пути действия» (карма-марга), понимаемого как ритуальное почитание Бога и соблюдение обрядов, и «пути любви» (бхакти, букв. — сопричастности [Богу]), когда любовь непосредственно обращена к персонифицированному Ишваре — обычно Вишну или Кришне. Одновременно с последовательным появлением все новых школ в рамках веданты каждая из прежних продолжала развиваться независимо, основываясь на собственной учительской традиции и занимаясь разработкой и оттачиванием частных вопросов своего учения. В 19 в. была сделана попытка возродить веданту как единое учение (неоведантизм, интегральная веданта), которое смогло бы послужить опорой для подъема национального самосознания в Индии.

Лит.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Deussen P.* Das System des Vedânta, nach den Brahma-Sûtras des; Bâdarâyaṇa und dem Commentare des Çankara über dieselben ais ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Cankara aus dargestellt. Lpz., 1883; *Max von Walleser.* Die ältere Vedânta. Hdlb., 1910; *Ghate V. S.* Le Vedanta: étude sur les Brahmasûtras et leurs cinq commentaires. P., 1918; *Lacombe O.* L'Absolu selon le Vedânta. P., 1937; *Devanandan P. D.* The Concept of Māyā. L., 1950; *Hacker P.* Untersuchungen über Texte des frühen Advaita-vāda, Bd 1. Die Schüler Śankaras. — «Akademie der Wissenschaften und der Literatur» (Wiesbaden), 1950, N 26, S. 1907-2072; *Halbfass W.* Kumārila und Śaṇkara. Reinbek, 1983.

Н. В. Исаева

«ВЕДАНТА-СУТРА» — см. ***Брахма-сутры***.

ВЕДЫ (санскр. veda — знание) — обозначение сакральной и начальной текстовой традиции индийской культуры, включающей: 1) собрание священных гимнов, жреческих и магических формул (мантры); 2) экзегетические тексты Брахман («истолкование brahman'a» — значения обрядовых действий, а также сопровождающих их мантр); Араньяк («лесные книги», предназначенные для дополнительного и «тайного» истолкования ритуала); Упанишад — эзотерическая интерпретация реалий предыдущих текстов в контексте посвящения адепта в мистерию «сокровенного знания»; 3) руководства для работы жреческих школ со священным языком и обрядом в виде дисциплин, именуемых веданги («части Вед»), — фонетика, грамматика, этимология, просодия, ритуаловедение и астрономия. Преимущественно Веды понимаются в значении (2): указанные руководства и связанные с ними шраута-, грихья-

и дхармасутры относятся к разряду текстов smṛti (букв. память или предание), тогда как Самхиты, Брахманы, Араньяки и Упанишады —к наиболее авторитетной и священной группе śruti (услышанное).

Тексты Вед складывались длительно и постепенно, их изустная трансляция в различных местностях разными кланами поэтов-жрецов, а затем жреческими «школами» (śākha) и «подшколами» (сагаṇа) заняла не одну историческую эпоху. Основной вектор трансляции ведийских текстов — поэтапная кодификация названными «школами» и «подшколами» текстов священных гимнов и формул, на завершающей стадии которой к ним подключались указанные классы экзегетических памятников. Самыми древними собраниями гимнов и священных формул были Ригведа — «Веда гимнов» (дошла до нас в одной редакции) и Атхарваведа — «Веда заговоров» (в двух редакциях). Позднее сформировались собрания Самаведы — «Веда напевов» (преимущественно приспособленные к особой рецитации гимны Ригведы) и Яджурведа — «Веда формул жертвоприношения» в двух основных версиях: Черная Яджурведа (четыре основные редакции) содержит, наряду с названными формулами, также и истолкования; Белая Яджурведа (две редакции) —только формулы. С Ригведой соотносятся тексты Брахман, Араньяк и Упанишад под названием «Айтарея» и «Каушитаки»; с Самаведой — «Панчавинша-» и «Джайминия-брахмана», «Араньяка-самхита» и «Джайминия-упанишад-брахмана-араньяка», «Чхандогья-» и «Кена-упанишада»; с Черной Яджурведой — Брахманы, Араньяки и Упанишады «Катха» и «Тайттирия», также «Шветашватара-», «Майтри-» и «Маханараяна-упанишада»; с Белой Яджурведой — Брахмана и Араньяка «Шатапатха» и «Брихадараньяка-» и «Иша-упанишада»; с Атхарваведой (которая получила статус Веды позднее, чем предыдущие) — «Гопатха-брахмана», а также «Мундака-», «Прашна-», «Мандукья-упанишада» и множество поздних произведений жанра Упанишад. В ряде случаев Упанишады действительно входят в состав Араньяк соответствующей Веды, как те — в состав соответствующих Брахман, в других — связь между этими текстами в рамках каждой Веды обоснована единством предания соответствующих жреческих школ, а иногда (как в случае с Упанишадами Атхарва-веды) является изобретением позднейших кодификаторов. Датировка памятников, входящих в корпус Вед, за отсутствием внешних источников, крайне осложнена. Признанным считается, что: 1) собрание гимнов Ригведы было кодифицировано приблизительно к началу 1-го тыс. до н. э.; 2) Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа, а также Брахманы (за исключением «Гопатхи») и Араньяки были более или менее поэтапно кодифицированы в течение 1-й пол. 1-го тыс. до н. э.; 3) Упанишады «Брихадараньяка», «Чхандогья», «Айтарея», «Каушитаки», «Тайттирия», а также, возможно, «Иша» и «Кена» были оформлены до 5 в. до н. э. — периода деятельности шраманских учителей и проповеди Будды.

Мыслительный материал Вед, еще не обнаруживающий собственно теоретической рефлексии над мировоззренческими проблемами и понятиями, которые составляют признаки философии (подробнее см. ***Индийская философия***), тем не менее содержит «среду» генерации самих этих проблем и понятий, которые стали в будущем предметом работы индийских философов. В космогонических гимнах Ригведы (преимущественно более поздних I и X книг-мандал) ставятся вопросы о происхождении мира из «сущего» и «не-сущего» (***сат*** — асат), об исходном «материале» космоса и о демиурге, ответственном за его формирование, о Речи как созидательном начале мироздания, о соотношении Единого и множественности его манифестаций (1.164; X.71-72, 81-82, 90, 121, 129, 190 и др.). В Атхарваведе рассматриваются помимо названного структура микрокосма, идея космической опоры (скамбха), дыхание как микро- и макрокосмическая сила (***прана***), желание как космическое начало и «семя мысли» (***кама***), время как движущее начало сущего (кала) и Священное Слово (***Брахман***) (IX.2, X.2, 7-8; XI.4, 8; XIX.52-54 и др.). В Брахманах, экзегеза которых построена на очень замысловатых корреляциях элементов жертвоприношения, человека и мироздания, выявляются помимо названного соотносительные приоритеты слова и мысли, первоначало мира — в виде как натуральных феноменов, так и мысли, выясняется, что лежит у истоков мироздания — сущее или не-сущее; здесь же начало знаменитой идентификации ядра микрокосма с мировым первоначалом —***Атмана***=Брахмана (Шатапатха-брахмана 1.4.5.8-11; VI.1.1.1; X.5.3.1-2, 6.3.1-2; XI. 1.6.1 и др.). В Араньяках четко прочерчиваются корреляции органов человека, соответствующих способностей и феноменов природного мира, представление об Атмане как достигающем все большей «чистоты» сообразно с иерархией живых существ (Айтарея-араньяка II.3.1 —2; II.4.1 и др.). Наконец, в «добуддийских» Упанишадах— древнейшей редакции индийского гносиса — в многообразных контекстах рассматриваются Атман, Брахман и ***Пуруша*** как жизнеобразующие начала мира и индивида, пять жизненных дыханий-пран, состояния сознания в бодрствовании, сне и глубоком сне, способности чувств и действий (***индрии***), ум-***манас*** и распознавание-***внджняна*** (Брихадараньяка 1.3.1; III.7.16—23 и др.) и делаются наблюдения в связи с механизмом познавательного процесса (Брихадараньяка II.4.7—9; IV.5.8—9). Знаменитые «великие речения» Упанишад «Я есмь Брахман» (Брихадараньяка 1.4.10); «Тот Атман есть, поистине, Брахман» (Брихадараньяка IV.4.5); «То еси ты» (Чхандогья VI.8—16) предназначались, по всей вероятности, для медитативной интериоризации адептом эзотерических жреческих школ переданной ему тайной истины, тогда как формула «Кто, поистине, знает того высшего Брахмана, [сам] становится Брахманом» (ср. Мундака III.2.9) означала «программу» инициации в мистерию тайнознания. Атман=Брахман — непостижимое единство, поскольку «нельзя познать познающего», которое определяется поэтому через отрицания: «не то, не то...» (Брихадараньяка 11.3.6). В Упанишадах впервые формулируется т. н. закон ***кармы***, устанавливающий причинные отношения между поведением и знанием человека в настоящем и его реинкарнацией в будущем (там же, VI.2.16; III.2.14; IV.4.5 и др.), а также учение о ***сансаре*** — круге перевоплощений индивида в результате действия «закона кармы» (Чхандогья V.10,7; Каушитаки 1.2 и др.) и об освобождении знающего в результате искоренения аффектированного сознания из круга сансары (***мокша***) (ср. Тайттирия 11.9 и др.). «Послебуддийские» Упанишады отражают мировоззрение санкхьи, йоги и буддизма, поздние «ведантийские» — веданты.

Лит.: Ригведа. Избр. гимны, пер., комм, и вступит, ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972; Ригведа. Мандалы I—IV, изд. подготовила Т. Я. Елизаренкова. М,, 1989; Ригведа. Мандалы V—VIII, изд. под-

готовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1995; Атхарваведа. Избранное, пер,, комм., вступит, ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1976; Брихаларанъяка-упанишада, пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М., 1964; Чхандогья-упанишада, пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М., 1965; Упанишады, пер., предисл. и комм. А. Я. Сыркина. М., 1967; *Сыркин А. Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971; *Эрман В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980; *Семенцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.

В. К. Шохин

ВЕЙГЕЛЬ (Weigel) Валентин (1533, Наундорф, близ Гроссенхайма, Саксония — 10 июня 1588, Цшоппау, Рудные горы) — немецкий мистик, лютеранский пастор (с 1567). Пытался соединить богословие ***Лютера***, ***Экхарта*** и ***Таулера*** с пантеизмом ***Парацельса***, согласно которому природа есть живое целое, проникнутое единой мировой душой. Вселенную Вейгель представлял как единство, состоящее из материи и силы; мир и наполняющие его существа обладают материальным и астральным телами. Бог является высшим Единым Совершенным Бытием, источником всего сущего, хотя до сотворения мира он — ничто. Человек — орудие самопознания Бога, условие этого — внутреннее спокойствие; надо дать Богу возможность проявить себя в человеке. В человеке Бог становится познанием, мыслью и волей. Вейгель говорит о трех модусах человеческого познания: чувственном, рациональном и разумном. Модусам «естественного познания» противостоит модус высшего разумного познания (Verstandeserkenntnis), оно-то и есть сверхъестественное, т.е. божественное. Эти представления связаны с учением Парацельса о соответствии между макромиром и микромиром: познать — значит быть познаваемым объектом (подобное познается подобным). Почти все произведения Вейгеля начали издаваться лишь с 1609, т.е. после его смерти, поскольку он стремился избежать открытых столкновений с церковью. Наиболее полное собрание его сочинений хранится в немецких библиотеках (Галле, Берлин), главные работы (в т. ч, труд «Познай самого себя, что человек есть микрокосм», изданный в 1615) — в Британском музее. Вейгель оказал заметное влияние на немецкую мистику, его последователи (E. Stiefel, E. Neth и др.) даже образовали религиозную секту «вейгелеанцев», проповедуя пассивное сопротивление господствующей церкви; труды Вейгеля активно изучал ***Я. Бёме***.

Соч.: Gesamtausgabe, hrsg. von W. E. Peuckert, 1957.

Лит.: *Койре А.* Валентин Вейгель. — В сб.: Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный, 1994; *Israel A. M.* Valentin Weigels Leben und Schriften. Zschopau, 1888; *Stockum Th. C. van.* Valentin Weigel, doper en paracelsist. Amst., 1948; *Zeller W.* Die Schrftien Valentin Weigels. B., 1940.

З. Г. Матюшенко, О. В. Суворов

ВЕЙДЛЕ Владимир Васильевич [1.(13) марта 1895, Санкт-Петербург — 5 августа 1979, Париж] — русский литературный критик, искусствовед, публицист, культуролог. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета (1916), в 1921—24 преподавал в Институте теории искусств в Петрограде. Эмигрировал в 1924. С 1925 по 1952 преподавал (с 1932 — профессор христианского искусства) в Богословском институте в Париже. Близкий друг В. Ходасевича, автор первого значительного исследования о нем (Поэзия Ходасевича, 1928). В 1930-е гг. интересовался экуменизмом. Пришел к Церкви под влиянием С. Н. Бу.пгакова.

Вейдле — критик-эрудит, печатался на четырех европейских языках, лично был знаком с П. Валери, П. Клоделем, Т. С. Элиотом и другими видными деятелями западной культуры. Для него русское начало связано с всемирно-историческим смыслом петербургской России, в которой общий «важный» корень Европы получил оригинальное развитие. Чем больше Россия знакомилась с Западом, тем меньше она европеизировалась, тем больше актуализовался заложенный еще в ее византийско-киевско-московский фундамент смысл. Октябрьская революция, прервав греко-христианскую преемственность, заставила Россию обратиться к Западу «своею азиатской рожей», отмечает Вейдле в книгах «Задача России» (1956) и «Безымянная страна» (1968). Историческая цель русского государства — заново осознать себя и Россией, и Европой, что станет «возвращением на Родину». Общая концепция литературы русской эмиграции изложена им в книге «Традиционное и новое в русской литературе 20 века» (1972). Одна из главных тем Вейдле — судьбы христианского искусства. Критика модернизма с духовной точки зрения дана в его работе «Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного творчества» (П., 1937; СПб., 1996).

Соч.: Вечерний день. Отклики и очерки на западные темы. Нью-Йорк, 1952; О поэтах и поэзии. Париж, 1975; Эмбриология поэзии. Париж, 1980; Россия. Революция. Религия. — «Русская литература», 1996,№ 1.

Лит.: *Иваск Ю.* В. В. Вейдле. — «Новый журнал» (Нью-Йорк), 1979, № 13; *Толмачев В. М.* В. В. Вейдле. — В кн.; Литературная энциклопедия русского зарубежья (1918—1940). М., 1997, т. 1; *Дороченков И. А.* Поздний ропот Владимира Вейдле. — «Русская литература», 1996, № 1.

В. М. Толмачев

ВЕЙЛЬ (Weyl) Герман (9 ноября 1885, Эльмсхорн, Шлезвиг-Гольштейн — 8 декабря 1955, Цюрих) — немецкий математик и физик. Окончил Геттингенский университет (1908). Профессор Цюрихского политехникума (1913—30), Геттингенского университета (1930—33). В 1933 эмигрировал в США, до 1951 работал в Принстонском институте перспективных исследований. В 1951 вернулся в Цюрих. Наиболее значительны работы Вейля по теории непрерывных групп и их представлений с применениями к проблемам геометрии и физики. Вейль сыграл также большую роль в осознании важности идей симметрии как для математики, так и для физики. Как ученый он сформировался под сильным влиянием Ф. Клейна, Д. Гильберта, Г. Минковского и воспринял такие их геттингенские традиции математической физики, — особый интерес к математическим структурам фундаментальной физики, проблемам аксиоматики физических теорий, к построению единой теории поля. В 1918 в соч. «Пространство, время, материя» (Raum. Zeit. Mäterie) Вейль разработал, вслед за Д. Гильбертом и Г. Ми, свой вариант «единой теории поля» — фактически первую подлинно геометризованную концепцию, основанную на расширении Римановой геометрии и истолковании электромагнитного поля как геометрического феномена (премия Н. И. Лобачевского, 1927). Эта концепция стала моделью для последующих исследований А. Эддингтона, Т. Калуцы, А. Эйнштейна и др.

В том же году вышла другая основополагающая работа Вейля — «Континуум» (Das Kontinuum), посвященная воп-

росам перестройки математического анализа на арифметической основе и на принципах близких к ***интуиционизму***. Эта работа Вейля оказала влияние и на развитие ***конструктивного направления*** в России.

Эволюцию своих философских взглядов Вейль описал в «Познании и осмыслении» (1954). Начальный интерес к проблемам познания сформировался после знакомства Вейля с философией И. Канта, прежде всего кантовскнм учением об идеальности пространства и времени, основанном на философском осмыслении геометрии Евклида. Знакомство Вейля с идеями современной аксиоматики, особенно с «Основаниями геометрии» Д. Гильберта, а также с работами А. Пуанкаре и Э. Маха, привело его к отходу от кантианских представлений. В 1910-е гг. Вейль испытал сильное влияние со стороны феноменологической философии Э. Гуссерля и интуиционизма Л. Брауэра, что нашло отражение в его работах по философии математики. В 1920-е гг. он увлекся метафизическим идеализмом Г. Фихте. Импульс религиозно-метафизическим размышлениям Вейля был дан также учением Майстера Экхарта. Философские взгляды Вейль изложил в книге «Философия математики и естествознания» (1926).

Соч.: О философии математики. ОНТИ, 1934; Симметрия. М., 1968; Математическое мышление. М., 1989; Пространство, время, материя. М., 1996 (библ.).

Лит.: *Яглом И. М.* Герман Вейль. М., 1967.

В. П. Визгин, К. А. Томилин

ВЕЛЛАНСКИЙ (Кавунник) Данило Михайлович (11(22) декабря 1774, г. Борзна Черниговской губернии—15(27) марта 1847, Санкт-Петербург] —русский философ, медик, педагог, пропагандист учения Шеллинга в России, в особенности его натурфилософии. С 15 лет, овладев латынью, обучался в Киевской духовной академии, с 1796 — в Петербургской медико-хирургической академии. В 1802 отправляется в Германию, где знакомится с Шеллингом, становится его учеником и последователем. По возвращении в Россию получает степень доктора медицины и хирургии, совмещая работу в медицине (с 1819 руководит кафедрой физиологии и общей патологии) с философскими изысканиями. С 1837 в отставке вследствие слепоты. Натурфилософская концепция Велланского включает мысль о важной роли в биологических науках интеллектуальной интуиции и принципа подобия, он находил аналогии между физико-химическими и органическими процессами. Мир (природа и человек) трактуется им как произведение абсолютного (идеального) начала и развивается в «динамическом процессе» от простых материальных форм к более сложным. Философия находит основания всеобщего единства природы путем постижения параллелей и подобий, выявляя связи «всего со всем» в форме триады и борьбы полярностей. Велланский стремился обосновать фундаментальное значение философии для различных наук, особенно для естествознания. Он оставил значительное творческое наследие натурфилософского и естественно-научного характера, оказал влияние на так называемых любомудров и на общее развитие философии в России. Натурфилософия Велланского критиковалась Э. Ленцем, В. Раевским, М. Максимовичем.

Соч.: Пролюзия к медицине как основательной науке. СПб., 1805; Биологическое исследование Природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии. СПб., 1812; Обозрение главных содержаний философического естествознания, начертанное из сочинений Окена. СПб., 1815; Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб., 1831; Основное начертание общей и частной физиологии, или физики органического мира. СПб., 1836.

Лит.: *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма, т. I, ч. 1. М., 1913; *Каменский З. А.* Русская философия начала 19 века и Шеллинг. М., 1980; Философия Шеллинга в России. СПб., 1998, с. 221-241.

Н. А. Куценко

ВЕЛТЕ (Welte) Бернхардт (1906, Мескирх — 1983, Фрейбург в Бр.) — католический философ. Своими учителями считал Фому Аквинского, Гегеля и Хайдеггера. Велте был одним из вдохновителей диалога между католическими теологами и философами. Самые крупные его сочинения: «Философская вера Карла Ясперса и возможность ее интерпретации с позиций томистской философии», «По следам вечного. Философские работы по вопросам религии и философии» и «Понимание блага. Философское исследование некоторых предпосылок понимания христианства». Главная тема работ — легитимность, значение и границы философии для понимания веры,— тема, которую Велте разрабатывал в форме диалога с крупнейшими философами и теологами современности.

Велте определяет философию как понимание бытия, стимулируемое верой и существующее в качестве ее самостоятельной экспликации. Философия обслуживает теологию, находясь в ее пределах, ее функция — рационализация теологии. Но это служение является не навязанным извне, а внутренне свободным. Философия предстает в качестве религиозной философии тогда, когда она осознает, наконец, свою истинную природу и задачи, т.е. когда она приходит к пониманию религии как своего Другого. В таком случае философия приходит к признанию Откровения религии как своей предпосылки и одновременно — предмета «критического вопрошания». Вера не может быть выведена из философии, но философия открывает возможность человеческого понимания «истины веры» с помощью герменевтики.

Осн. соч.: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, 1965; Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, 1966; Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt, 1975; Religionsphilosophie, 1978.

Лит.: *Casper B.* (hrsg.). Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen, 1982.

В. И. Гараджа

ВЕНЕВИТИНОВ Дмитрий Владимирович [14(26) сентября 1805, Москва—15 (27) марта 1827, Петербург, похоронен в Москве] — русский поэт, философ, критик. Потомственный дворянин. Получил разностороннее домашнее образование, с 14 лет читал и переводил античных авторов, увлекался Платоном. Занимался живописью и, музыкой. В 1822—23 вольнослушатель Московского университета, где занимался историей, теорией словесности, математикой, естествознанием, анатомией. Особый интерес вызвала у него философия Шеллинга в изложении профессора М. Г. Павлова. В 1823—25 возглавлял Общество любомудров. В 1826—27 участвовал в издании «Московского вестника». В ноябре 1826 переехал в Петербург для службы в Иностранной коллегии. Умер от воспаления легких 22 лет.

Интерес Веневитинова сосредоточен на предмете философии, ее месте в системе других наук, что отражено в основном философском сочинении — письмах к княжне А. И. Трубецкой (1826). Решающее влияние на его взгляды оказали идеи «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга. Трактовал философию как «науку познания», или как «познание самого познания». Задачу философии видел в объяснении закономерностей реального процесса познания, где «знание есть согласие природы с умом», а природа — это «совокупность всех предметов». В философских построениях Веневитинова отсутствует понятие Бога — результат его религиозного скептицизма. Процесс познания и самопознания рассматривал в связи с историческим развитием общества, которое проходит (достижение синтеза через отрицание) три «степени»: дофилософское первобытное состояние, «Золотой век», время единения человека и природы, когда «все чувства были мысли». На второй ступени «человек раззнакомился с природою», в результате этого появились науки и «тогда родилась философия». На третьем этапе развитие философии приходит к своей вершине и растворяется во «всеведении», между человеком и природой устанавливается утраченная гармония, которая, по закону диалектики, вновь станет началом всего (Письмо к А. И. Кошелеву). Движущей силой и целью развития человека и человечества называл самопознание как приложение «нравственных усилий» каждого отдельного народа. Залог достижения утерянных самобытности и нравственной свободы России, прервавшей свой естественный ход, связывал с развитием философии вообще и культуры познания в частности (эти положения позже будут развиты Чаадаевым). В философии истории, этике и социальной утопии Веневитинова особое место занимало понятие народа, решающее в вопросе национальной идентификации общества, связующее в его схеме взаимоотношений между человеком и конкретным обществом. Стремление к пользе и благу народа, по мнению Веневитинова, должно быть целью и обязанностью каждого гражданина. Социально-политические взгляды Веневитинова сопоставимы с декабристскими. Для его социальной утопии, тяготевшей к предромантической этике декабристов, характерны идеи «общего блага», гражданской позиции, критика индивидуализма.

Соч.: Полн. собр. соч. М.—Л., 1934.

Лит.: *Котляревский Н. А.* Старинные портреты. СПб., 1907; *Каменский З. А.* Московский кружок любомудров. М., 1980.

Архивы: ОР РГБ, ф. 48, 231; ИРЛИ, ф. 415; РГАЛИ, ф. 1043.

И. Ф. Худушина

ВЕННА ДИАГРАММЫ — см. ***Диаграммы Венна.***

ВЕНСКИЙ КРУЖОК — Группа, явившаяся идейным и организационным ядром движения ***логического позитивизма.*** Венский кружок возник на основе семинара, организованного в 1922 ***М. Шликом*** при кафедре философии индуктивных наук Венского университета. Венский кружок объединил ряд молодых ученых, гл. о. представителей точных наук, интересовавшихся вопросами философии науки и скептически относившихся к возможностям традиционной философии в исследовании этой проблематики. Выдвигавшаяся ими программа развития «научной философии» получила, однако, узкосциентистскую (см. ***Сциентизм***) и позитивистскую направленность. В Венский кружок входили: Р. Карнап (с 1926), Ф. Вайсман, Г. Фейгль, О. Нейрат, Г. Ган, В. Крафт, Ф. Кауфман, К. Гедель и др. С Венским кружком сотрудничали Ф. Франк (Чехословакия), Э. Кайла (Финляндия), А. Бламберг, Э. Нагель (США), Й. Йоргенсен (Дания), А. Айер (Великобритания) и др. На формирование идейных установок Венского кружка значительное воздействие оказал махизм, пользовавшийся большим влиянием в Венском университете, с его эмпиризмом и негативным отношением к традиционной «метафизике». Восприняв узкий эмпиризм и феноменализм махизма в интерпретации научного познания, участники Венского кружка в то же время восприняли и основные установки философии логического анализа, гл. о. через ряд идей «Логико-философского трактата» ***Л. Витгенштейна*** — прежде всего идею о значении логического анализа языка для философии науки на основе использования средств и понятий математической логики, воплотившуюся в концепции сведения философии науки к логическому анализу языка науки, учение об аналитическом характере логики и математики, которое, по их мнению, давало возможность применить им гносеологию «радикального эмпиризма», нашедшую свое выражение в концепции сводимости всего языка науки к выражению «непосредственно данного» в т. н. ***протокольных предложениях***, с признанием особого статуса аналитичности (см. ***Аналитические суждения***), логико-математических утверждений, критику традиционной философии не просто как неправильной или неэффективной, но как вообще лишенной познавательного значения «метафизики». Синтез позитивизма махистского толка с установками философии логического анализа привел участников Венского кружка к формированию исходных положений логического позитивизма, которые в наиболее последовательной и радикальной форме пропагандировались именно в период деятельности Венского кружка. В 1929 Карнап, Ган и Нейрат опубликовали манифест «Научное миропонимание. Венский кружок». В это же время происходит окончательное организационное оформление Венского кружка и устанавливаются международные связи с близкими по духу группами (помимо тех контактов, которые уже в 1920-х гг. Венский кружок имел с группой ***Х. Рейхенбаха*** в Берлине). С 1930 Венский кружок издает совместно с группой Рейхенбаха журнал «Erkenntnis» («Познание»), пропагандирующий идеи логического позитивизма. К концу 1930-х гг. в связи с гибелью Шлика, отъездом ряда деятелей Венского кружка из Вены и, наконец, захватом Австрии нацистской Германией Венский кружок прекратил свое существование. Непосредственным преемником Венского кружка стало движение ***логического эмпиризма*** в США, возглавлявшееся видными участниками Венского кружка.

Лит.: *Франк Ф.* Философия науки. М., 1960; *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966; *Kraft V.* Der Wiener Kreis. W., 1950; Philosophic Wissenschaft, Aufklärung: Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises. B.-N.Y., 1985.

В. С. Швырев

ВЕНЦЛЬ (Wenzl) Алоиз (25 января 1887, Мюнхен — 20 января 1967, там же) — немецкий философ, представитель «критического реализма». Профессор Мюнхенского университета (1933—46; с перерывом). Венцль развивал теорию бытия, структуру которого образуют разнокачественные слои (ступени): неорганическая природа, органическая жизнь, психическое и духовное.

Подобно ***Н. Гартману***, он считал, что каждому слою присущи свои специфические категории и законы. Многослойная действительность характеризуется упорядоченностью и целесообразностью. Целесообразность — основной принцип изменений сущего, активности духа и материи (тела — «носители сил»). В работе «Наука и мировоззрение» он писал: «Принцип мира есть осуществление духа. В сущности духа заложено стремление к осуществлению всех возможностей как стремление к осуществлению только имеющего ценность. Носителя этого стремления мы называем Богом...» (Wissenschaft und Weltanschauung. Hamb., 1949, S. 391). Специфика жизни, по Венцлю, заключается в «имматериальных силах». Задача философии по отношению к науке — определить ее границы, показав, что она должна оставить открытыми последние «метафизические вопросы». В соч. «Философия свободы» (Philosophie der Freiheit, Bd. 1—2. Münch. — Pasing, 1947—48) Венцль развивает идею свободы как свойственную каждому слою бытия. Ссылаясь на принцип неопределенностей В. Гейзенберга и теории виталистов, он считает, что в низших слоях бытия свобода проявляется как неопределенность и множество возможностей, а на высших ступенях — как нравственная свобода человека.

Соч.: Materic und Leben als Probleme der Naturphilosophie. Münch., 1949; Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft. Stuttg., 1954; Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion, 2 Aufl. Graz, 1956; Der Begriff der Materie und das Problem des Materialismus. Münch., 1958; Zur sowjetischen Kritik des kritischen Realismus. Münch., 1962.

А. Т. Мысливченко

ВЕРА — в некоторых религиозных системах центральная мировоззренческая позиция и одновременно психологическая установка, включающая, во-первых, принятие определенных утверждений (догматов), напр., о бытии и природе Божества, о том, что есть благо и зло для человека, и т. п., и решимость придерживаться этих догматов вопреки всем сомнениям (оцениваемым как «искушения»); во-вторых, личное доверие к Богу как устроителю жизни верующего, его руководителю, помощнику и спасителю во всех конкретных ситуациях, посылающему страдания и предъявляющему трудные требования для блага самого верующего; в-третьих, личную верность Богу, на «служение» которому верующий отдает себя (во всех языках, с которыми изначально связано становление теистической ***религии***, вера и «верность», а также «верующий» и «верный» обозначаются соответственно тем же словом). Столкновение веры с рационалистической критикой приводит к одной из трех позиций, выявляющихся в различных направлениях теологии: либо догматы веры предлагаются разуму как аксиомы, сами не подлежащие ни доказательству, ни критике, но дающие отправную точку для цепи логических умозаключений (максима ***Августина*** и ***Ансельма Кентерберийского*** «верую, чтобы понимать»), либо предпринимаются попытки умозрительно обосновать их, переводя на язык философских конструкций и нередко рационалистически переосмысляя (максима ***Абеляра*** «понимаю, чтобы веровать»), либо, наконец, с вызовом декларируется полная несовместимость веры с «немощным» человеческим разумом (максима «верую, ибо нелепо», ложно приписываемая ***Тертуллиану***, но находящая известные соответствия и у него, и у ***Петра Дамиани***, и отчасти у ***С. Кьеркегора***).

Вторая позиция приводит к поглощению богословия идеалистической философией, третья — к разрыву между богословием и философией, поэтому ортодоксальная теистическая теология обычно исходила из первой позиции. Проблематика веры распространена в тех же границах, что и явление богословия: религии типа греко-римского или синтоистского язычества не знают понятия веры как внутреннего состояния и требуют от человека соблюдения ритуальных и традиционно-моральных предписаний и запретов; в ***иудаизме***, ***христианстве*** и ***исламе*** понятие веры почти совпадает с понятием религии (выражения «христианская вера» и «христианская религия» употребляются как синонимы).

Переосмысление и изменение функционирования концепта веры можно найти в различных философских системах. Так, в философии Канта вера, оторванная от конфессиональной традиции, переосмысливается как позиция разума, принимающего то, что логически недоказуемо, но необходимо для обоснования морального императива (см. ***Категорический императив***). В 20 в. под влиянием ***экзистенциализма*** становится привлекательным понятие веры, не имеющей догматически сформулированного предмета или по крайней мере ориентированной в первую очередь не на него; оно артикулируется во внеконфессиональной философии (напр., у ***К. Ясперса***), но может использоваться в конфессиональной полемике, напр, в споре иудаизма против христианства (*Бубер М.* Два образа веры. М., 1995), в споре современных направлений протестантизма против традиционных парадигм теологии (программа «керигматического» подхода у ***Р. Бультмана***) и т. п.

Лит.: *Buber M.* Der Glaube der Propheten. Z., 1950; *Rowley H. H.* The Faith of Israel. L., 1956; *Congar Y.* La foi et la théologie. Tournai, 1952; *Jaspers K.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Münch., 1962; *Rahner K.* Grundkurs des Glaubens, 12 Aufl. Freiburg, 1982; *Biser E.* Die glaubensgeschichtliche Wende. Graz, 1986.

С. С. Аверинцев

ВЕРА (Vera) Аугусто (4 мая 1813, Амелия, Умбрия — 13 июля 1885, Неаполь) — итальянский философ-правогегельянец, теоретик религии, публицист. Изучал право и философию в Риме и Париже. С 1835 по 1859 жил во Франции и Англии. С 1860 профессор философии Неаполитанского университета. Перевел на французский язык «Энциклопедию философских наук», «Философию истории», «Философию религии» Гегеля. Писал по проблемам достоверности в научном познании, истории религии, философии науки, о месте Церкви в объединенной Италии, о проблеме смертной казни. Гегелевская система для Веры —единственная истинная философия, «сама жизнь мысли», восстанавливающей в неустанной работе ума идеальное единство мира. Как «абсолютная энергия» она соединяет в себе теорию и высшую практику. Стиль Веры определяется педагогической установкой на приобщение читателя к системному мышлению. «Всякое учение, не основанное на идее, причем идее систематической, предполагает в качестве своего первопринципа хаос»; к таким учениям он относит «сенсуалистический эмпиризм» И. Канта, дарвинизм (трансформизм), позитивизм экспериментальной науки. Вспышкам хаоса в новейшей европейской истории — «уходу богов», дурной бесконечности прогресса, отрицательной свободе, распаду государства и семьи Вера хочет противопоставить иерархическую систему бытия и общества, в котором большинство

должно подчиниться «концентрированной организующей энергии» разумных деятелей. Средоточие гегелевской мысли для Веры — философия религии, интеллектуализация веры, ее очищение от внешних и ложных представлений. Он рационализирует религию, отождествляет философский абсолют с Богом, предлагает научное определение природы Христа, строит теорию Троицы. Протестантизм как более отрефлектированная форма абсолютной религии (христианства) для Веры выше католичества. В творчестве Гегеля осуществилось тождество истинной религии и истинной философии, о котором говорили ***Эриугена***, ***Климент Александрийский***. За неспособность понять это Вера отказывает левым гегельянцам (***младогегельянцам***) в праве называться последователями Гегеля. Вера был известен преимущественно во Франции. В Италии его учеником стал правый гегельянец Р. Мариано.

Соч.: Inquiry into Speculative and Experimental Science. L., 1856; *Hegel G. W. F.* Philosophic de la religion, par A. Vera. P., 1876, p. I—CLX (предисловие); II problema dell'assoluto, v. 1—4. Napoli, 1872—82.

Лит.: *Gentile G.* Le origini della filosofia contemporanea in Italia. Firenze, 1957; *Vacca G.* Nuove testimonianze dell'hegelismo napoletano. Napoli, 1965.

В. В. Бибихин

ВЕРА ФИЛОСОФСКАЯ — не обладающее всеобщей значимостью и не отличающееся смысловой строгостью понятие, призванное подчеркнуть специфику философского (в отличие от научного и теологического) мышления, осуществляющего и оправдывающего выбор исходных мировоззренческих установок. Философская вера связана гл. о. с интуитивным типом умственной деятельности и утверждает себя прежде всего там, где отсутствует возможность логического или эмпирического доступа к предмету (теме) интереса. От общеизвестных форм познавательной деятельности философскую веру отличает значительное влияние субъективного фактора. Попытка придать философской вере статус официального философского термина (Philosophishe Glaule) и поднять ее значение в системе философского мировоззрения была предпринята немецким философом К. Ясперсом.

К понятию «вера» (πιστις) в его широком значении прибегали уже древнегреческие философы (Гераклит, Платон, Аристотель и др.), но при этом они не воспринимали веру как необходимый элемент философского мышления и тем более — как символ мудрости. В лучшем случае она рассматривалась как субъективное мнение или начальная ступень знания. В позднеантичной и средневековой европейской философии, ориентированной христианством гл. о. на метафизическую и трансцендентальную тематику, вера стремится максимально укрепить свой идейный, гносеологический, этический, аксиологический и пр. статус и тем самым абсолютизировать свою мировоззренческую и практическую значимость. Эта тенденция оказала определенное влияние на последующие этапы развития философской мысли. Так, родоначальник методологии опытной науки Ф. Бэкон продолжал апеллировать к вере в ее христианской интерпретации. Отдавая вере должное в борьбе с невежеством и суеверием, он, однако, отрицал ее причастность к установлению научных истин.

Реальные предпосылки формирования идеи философской веры появляются лишь в 18 в. В немалой степени этому способствовало скептическое отношение к мысли о позитивной роли традиционно понимаемой веры в философии (П. Абеляр, Р. Декарт, Б. Спиноза, Т. Гоббс, П. Бейль, Дж. Локк и др.). Уже Д. Юм обратил внимание философов на различие предметных областей и функций, а следовательно, и уровня философичности сугубо религиозного (коему, как утверждал еще Гоббс, абсолютно противопоказаны определения и дефиниции) и светского (обыденного) пониманий веры, т.е. того, что, напр., в английском языке обозначается соответственно словами faith и belief. Последнее Юм расценивал как естественную форму «живого представления», предваряющего рождение идей.

Попытку раскрытия подлинно софийной природы и сущности веры, обоснования ее исключительности в системе мировоззрения и общественной практики предпринял И. Кант. Его вера, имеющая своим основанием исключительно моральные принципы, ни функционально, ни предметно не пересекается ни с откровением, ни со знанием. Вместе с тем, будучи независимой от «доктринальной веры» теологического мышления и основанной на конфессиональных уставах «веры церковной», «моральная вера», как вера истинно философская, есть в сущности вера религиозная, ибо сама философия, по Канту, немыслима без признания Творца. Формальное различие «моральной веры» и веры религиозной в значительной степени элиминируется объединяющим их нравственным началом. И та, и другая, представляя собой продукт чистого практического разума, демонстрируют абсолютное «доверие к обетованию морального закона». Последний становится по существу критерием высшей истинности. Мораль и культивируемая на его основе вера вовсе не дискредитируют знание (в т. ч. и научное). Они, как стремится показать Кант, лишь устанавливают его границы и сферу компетенции. В отличие от ориентированного на мир явлений знания, вера, как инструмент априорного восприятия, представляет собой своего рода «путеводную нить», где бессильно теоретическое (спекулятивное) мышление. Отказ веры от претензий на объективную достоверность вполне компенсируется преимуществом личной убежденности субъекта и чувством исполненного им нравственного долга.

Согласившись с мыслью о недопустимости отождествления религиозной, т.е. философской (коль скоро сама философия есть форма религиозного мировоззрения), веры и веры церковной, Гегель вместе с тем решительно смещает акцент с нравственного на эпистемный статус веры. Вера — не просто «своеобразная форма» знания; она есть знание «достоверное». В достоверности — «самый нерв веры». Все ранее известные попытки отделить веру от рационального мышления и тем более противопоставить их свидетельствуют, по убеждению Гегеля, об опасной болезни человеческого духа и утрате философской культуры. Подлинная вера (Гегель противопоставляет ее вере, «абстрактной», вере «в якобы философском смысле», представляющей собой форму элементарного здравомыслия) есть, т. о., вера разумная, а еще точнее —«вера в разум». Только она, но не «суетный рассудок» просвещенчества, делает человека человеком, а философию — средством приобщения к тайнам рефлектирующего духа.

Постклассическая философская мысль отнюдь не утратила интереса к феномену веры, но мало что смогла предложить нового в обоснование специфики особой философской ее формы. Разброс мнений по этому поводу остается весьма

значительным. если, напр., Б. Рассел, закрепивший за философией «ничейную область», простирающуюся между наукой и теологией, апеллировал исключительно к belief — вере «платоновского» (по его определению) типа, то русская христианская философия в лице Н. Бердяева вообще принесла самое себя на алтарь веры церковной. Что касается многочисленных дискуссий вокруг веры между представителями неотомизма, ортодоксального и либерального протестантизма, диалектической теологии и др. направлений религиозно-философской мысли, то их философская значимость в существенной мере поглощается значимостью теологической. Современный религиозный философ, как правило, продолжает смотреть на философию как на «интеллектуально оформленную периферию веры» (М. Бубер).

Задачу по конституированию понятия философской веры, наполнению его реальным содержанием и смыслом попытался разрешить К. Ясперс. Свою концепцию философской веры он строит в основном в соответствии с немецкими философско-христианскими традициями, соглашаясь с тем, что любое философское содержание живет «посредством религиозной веры», но вместе с тем находится во вполне корректных отношениях с наукой. Поддержав мысль Канта и Гегеля о необходимости «отделения» философской веры от церкви, Ясперс настаивает и на ее отделении от государства. Для него характерна индивидуализация философской веры (философ, по Ясперсу, вообще «человек единичный»), что в конечном счете способствовало ее относительному обособлению не только от религиозной веры, тяготеющей к опредмечиванию трансценденции, но и от традиционной философии, к которой она относится с почтением, но не с послушанием. Глубоко личностная природа философской веры потребовала существенной коррекции ее отношений и со знанием. Соглашаясь с неизбежностью и необходимостью сосуществования философской веры и знания и не принимая никаких оправданий нигилизма, ведущего в «пустоту отрицания», Ясперс одновременно говорит о пользе «смирения в незнании» (отсюда его негативное отношение к просвещению). Не имея ни своего особого предмета, ни объективной опоры в мире конечных вещей, отказавшись от претензий на общезначимость, философская вера, будучи «осознанием экзистенции в соотношении с трансценденцией», ведет человеческую мысль к постижению истоков бытия и тем самым не только придает жизни смысл, но и содействует установлению «мирового порядка» в гуманистическом смысле этого понятия. Как смыслообразующий фактор философская вера не есть нечто иррациональное, на чем ранее настаивал С. Кьеркегор, но к числу ее специфических особенностей Ясперс относит и отказ от рациональной замкнутости, позволяющий осуществлять важную и характерную для нее коммуникативную функцию. В целом философская вера в ее ясперсовском понимании представляет собой не особый инструмент поиска истины и не «способ переживания», но единственно корректный способ самого философского мышления.

А. А. Новиков

ВЕРИФИКАЦИОНИЗМ — философско-методологическая установка на применение принципа ***верификации*** в качестве одного из основных критериев научной рациональности, позволяющего провести разграничительную линию между научным и вненаучным знанием (см. ***Демаркации проблема***). Верификационизм является формой «научного анализа понятия опыта», свойственной неопозитивистской программе эмпирического обоснования науки (см. ***Джастификационизм***). Концептуальной основой верификационизма является идея о структуре опыта как совокупности (комбинации) неделимых, абсолютно простых фактов или событий (см. ***Логический атомизм***), допускающих однозначное отображение в предложениях языка (***Л. Витгенштейн***, ***Б. Рассел***). Согласно принципу верификации, каждое научно осмысленное предложение может быть сопоставлено с фактами чувственного опыта. Предложения, не допускающие такого сопоставления, выводятся за рамки научной рациональности как не имеющие научного смысла (напр., предложения метафизики). Предложения, подтверждаемые (хотя бы потенциально) опытными данными, считаются истинными (см. ***Подтверждение***), опровергаемые —ложными (см. ***Фальсификация***). Верификационизм эволюционировал от первоначального «наивного» варианта, согласно которому всякий факт опыта мог быть выражен определенным «протокольным» высказыванием, к более гибким вариантам, которые позволяли зачислять в число научных высказывания, не имеющие непосредственного «чувственного» эквивалента (напр., высказывания о прошлых событиях, высказывания, проверка которых в настоящее время технически невозможна, законы теоретического естествознания и т. д.).

Верификационизм как концепция развития научного знания тесно связан с индуктивизмом и кумулятивизмом: наука развивается как накопление верифицированного знания. Соглашаясь с тем, что значимые научные суждения не могут быть полностью верифицированы конечным числом наблюдений, верификационизм требует от развивающегося знания повышения его вероятности. Для оценки вероятности научных гипотез (при логической интерпретации исчисления вероятностей) может быть применена формула Бейеса:

$$P(H) = \frac{P(H \,\&\, E)}{P(E)},$$

где $P(H)$ — степень вероятности (подтверждения) гипотезы H относительно имеющихся в распоряжении исследователя подтверждающих свидетельств E; однако логическая интерпретация вероятности сталкивается с рядом прагматических парадоксов (Гемпель, Гудмен, Винсент и др.), которые демонстрируют, что математически вычислимая вероятность гипотез не совпадает с вероятностью как показателем реального роста знания. Не свободна от трудностей и субъективная интерпретация вероятности (как степени уверенности исследователя в истинности выдвигаемых гипотез). Это ставит под сомнение верификационизм как теорию эволюции научного знания. Он был подвергнут критике ***К. Поппером***, утверждавшим, что при некоторых общих условиях все теории имеют нулевую вероятность, независимо от количества подтверждений, и, следовательно, верификационизм не может сформулировать всеобщий критерий научной рациональности. Кумулятивистские следствия верификационизма были раскритикованы сторонниками «исторического» направления в философии науки (***Т. Кун***, ***П. Фейерабенд***). Было показано, что эмпирическая проверка научных высказываний возможна только как установление логической согласованности между эмпирическим базисом, интерпретативной теорией и системой теоретических постулатов

(*Куайн*), что лишало верификационизм его первоначального содержания.

Эта критика показала несостоятельность претензий верификационизма на роль универсальной концепции развития науки и общей теории научной рациональности; однако методологические проблемы, сформулированные под влиянием верификационизма, сохраняют научную значимость и успешно разрабатываются в современной логике и методологии науки.

Лит.: *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблема эмпирического обоснования науки. М., 1966; *Кайберг Г.* Вероятность и индуктивная логика. М., 1978; *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; *Гемпель К.* Логика объяснения. М., 1998; *Carnap R.* The Logical Foundations of Probability. Chi., 1950; *Quine W.* From a Logical Point of View: Logical-Philosophical Essays. Cambr., 1953; *Goodman N.* Fact, Fiction and Forecast. Cambr., 1955.

В. Н. Порус

ВЕРИФИЦИРУЕМОСТЬ (от лат. verificare — доказать истину) — понятие методологии науки, характеризующее возможность установления истинности научных утверждений в результате их эмпирической проверки. Различается непосредственная верифицируемость, связанная с возможностью прямой проверки утверждений, формулирующих данные наблюдения и эксперимента, или утверждений, фиксирующих зависимости между этими данными и их обобщения (см. ***Эмпирический базис***), и косвенная верифицируемость, основанная на установлении логических отношений между косвенно верифицируемыми и прямо верифицируемыми утверждениями. Научные положения, содержащие развитые теоретические понятия, относятся к косвенно верифицируемым утверждениям (см. ***Эмпирическое и теоретическое***). Следует отличать верификацию как актуальный процесс эмпирического обоснования реальных утверждений и установления их истинности и верифицируемость как возможность верификации. Именно анализ идеализированных условий и схем верифицируемости как возможности верификации и может выступать в качестве предмета логико-методологического анализа.

Термин «верифицируемость» получил широкое распространение в связи с концепцией анализа языка науки ***логического позитивизма***, который сформулировал так называемый принцип верифицируемости, согласно которому всякое претендующее на научно-познавательное значение утверждение о мире посредством логического анализа составляющих его терминов к предложений в принципе должно быть сводимо к совокупности т. н. ***протокольных предложений***, фиксирующих данные «чистого опыта». Тем самым принцип верифицируемости выступил в концепции науки логического позитивизма как критерий познавательного значения утверждений о мире, в своей критической функции анализа языка науки, призванной очистить последнюю от т. н. метафизики. В своей позитивной же функции принцип верифицируемости должен был выступать как исходная установка всеохватывающей логической реконструкции языка науки, в основе которой должны были лежать протокольные предложения.

Т. о., гносеологическим основанием принципа верифицируемости в логическом позитивизме явилась феноменалистская, узкоэмпирическая доктрина о том, что познание, в том числе и научное, в принципе не может выйти за пределы чувственного опыта. Основой же логической схемы такой сводимости для логических позитивистов ***Венского кружка*** выступала выдвинутая ***Л. Витгенштейном*** в рамках его концепции ***логического атомизма*** идея возможности представления каждого осмысленного утверждения о мире в качестве функции истинности элементарных, т. н. атомарных, предложений, являвшаяся по существу абсолютизацией формализма исчисления высказываний математической логики. Однако впоследствии явная гносеологическая и методологическая несостоятельность принципа как формы радикального эмпиризма, настаивавшего на возможности исчерпывающей сводимости научных утверждений к совокупности предложений наблюдения, вынудила логических позитивистов принять ослабленный вариант принципа верифицируемости, заменяющий понятие строгой и исчерпывающей верифицируемости понятием частичной верифицируемости или подтверждаемости. В рамках этого подхода разрабатывались, в частности, попытки экспликации количественной оценки подтверждаемости на основе использования вероятностных методов (см. ***Вероятностная логика***). Разрабатываемые варианты вероятностной «логики подтверждения» (Карнап, Рейхенбах) носили, однако, весьма искусственный характер и не имели сколько-нибудь серьезного реального методологического значения.

Следствием вынужденного отказа от идеи исчерпывающей сводимости языка науки к совокупности предложений наблюдения явился и отказ по существу от идеи верифицируемости в ее сколько-нибудь последовательной и определенной форме, на смену которой пришло представление о косвенной и частичной эмпирической подтверждаемости научно-теоретических утверждений в рамках ***гипотетико-дедуктивной модели*** научного знания.

Современная методология науки, резко критически относящаяся к примитивному верификационизму, отвергая идею верифицируемости в ее «классическом» варианте, рассматривает частичную и косвенную подтверждаемость научных утверждений в структуре ***теории*** как момент сложного и многоступенчатого динамического процесса согласования концептуально-теоретического аппарата науки и ее эмпирического базиса. См. также ст. ***Верификационизм, Оправдание теории***.

В. С. Швырев

ВЕРНАДСКИЙ Владимир Иванович [28 февраля (12 марта) 1863, Санкт-Петербург — 6 января 1945, Москва] — русский естествоиспытатель-энциклопедист и мыслитель. В 1885 окончил физико-математический факультет Петербургского университета. В 1898—1911 профессор Московского университета. Академик Российской АН (1912); В 1918—19 член-основатель и первый президент Украинской АН. В 1922—39 —директор Государственного радиевого института. В 1928—45 организатор и руководитель Биогеохимической лаборатории АН СССР. Член ряда зарубежных академий.

Исследования Вернадского посвящены минералогии, кристаллографии, основанным им новым разделам науки — геохимии, биогеохимии, космохимии, радиогеологии разработке концепции биосферы и ее перехода в ноосферу, а также истории науки, социальным проблемам, философии. Мировоззренческой канвой его творчества был космизм: природные и социальные процессы на Земле он рассматривал в тесной связи с космическими процессами.

Неоднократно высказывал мысль, что «наука неотделима от философии и не может развиваться в ее отсутствии» (Научная мысль как планетное явление. М., 1991, с. 181). Отмечал влияние на науку различных философских течений. По его мнению, позитивную роль для современной науки сыграли концепции А. Бергсона, Я. Смэтса (холизм), А. Н. Уайтхеда, С. Александера. Напротив, философия Гегеля, считал он, уже в 20 в. не отвечала научному методу. В то же время Вернадский подчеркивал, что в конкретной научной работе «никакой философ не может указывать путь ученому, особенно в наше время» (там же, с. 249). Свою собственную позицию называл критическим реализмом, а иногда — философским скептицизмом, который «принимает реалистическое миропредставление, как оно научно выявляется, как единственную возможность, и не признает ни религиозных, ни философских представлений, как ему равноценных» (там же, с. 249). Научные понятия представляют собой «максимально точные» в данный момент образы реальности, уточняющиеся в ходе научного прогресса. Наука в социальной жизни «резко отличается от философии и религии тем, что она по существу едина и одинакова для всех времен, социальных сред и государственных образований» (там же, с. 76). Научную мысль считал новой, ранее отсутствовавшей геологической силой.

Термином «научное мировоззрение» Вернадский обозначал «представления о явлениях», доступных рациональному исследованию, а также «определенное отношение к окружающему нас миру явлений, при котором каждое явление входит в рамки научного изучения и находит объяснение, не противоречащее основным принципам научного искания» (Труды по всеобщей истории науки. М., 1988, с. 51). Важнейшим компонентом такого мировоззрения является научная картина мира. Он отмечал разрыв между физической картиной мира и натурализмом, в который входит изучение элементов живого. В истории научной мысли обе картины мира развивались достаточно независимо, но после создания теории относительности, отмечал Вернадский в начале 20-х гг., мы находимся на пороге нового великого синтеза знаний о природе. Он существенно обогатил концепцию пространства-времени, разрабатывая представления о неоднородности и анизотропии пространства (в кристаллографии, биологии), о разных типах времени (не только физического, но и биологического, геологического). Жизнь нашей планеты — явление космическое. Поэтому он защищал концепцию «вечности жизни», а не ее самозарождения на Земле (жизнь — «вечное проявление реальности»). Крупным вкладом мыслителя в научную картину мира явилась концепция биосферы, т.е. сферы существования живого на Земле. Динамическое равновесие, организованность биосферы поддерживается космическими факторами. Ее эволюция рассматривалась им в качестве целостного процесса взаимодействия живого и неживого («косного»), в котором видообразование и эволюция биосферы тесно взаимообусловлены. Неотделимая часть строения биосферы — человек как проявление природного процесса эволюции. В человеке Вернадский видит деятельное существо, активно преобразующее природные условия с помощью своего разума. Это не homo sapiens, а homo sapiens faber, т.е. существо, создающее орудия труда для дальнейшей деятельности. По своей мощности антропогенные воздействия на природу сравнимы с геологическими силами. Человек способен воздействовать и на «проявления космических соотношений». Эволюция человека не завершена. Он является лишь промежуточным звеном в длинной цепи существ, и наши потомки будут иметь более совершенный мыслительный аппарат, чем мы. Вернадский обосновывал мысль, что дальнейшее биологическое развитие человека приведет к реализации идеала автотрофности человечества, т.е. к достижению его независимости от других форм жизни путем искусственного синтеза пищи. Это будет иметь и огромные моральные последствия. Анализируя антропогенную деятельность, он пришел к выводу, что сейчас совершается процесс перехода биосферы в ноосферу (от греч. νοῦς — разум). Ноосфера — «царство разума человеческого». Она представляет собой «последнее из многих состояний эволюции биосферы в геологической истории — состояние наших дней» (Философские мысли натуралиста. М., 1988, с. 510). Ноосферогенез определяется прежде всего ростом науки и основанного на ней труда человечества. К его предпосылкам помимо охвата научной мыслью всей планеты и свободы научного творчества относится достижение единства всего человечества, открытие новых источников энергии, отказ от войн и все, что должно обеспечить, согласно концепции мыслителя, развитие личности. Дальнейшее расширение ноосферы будет связано с выходом человечества в космос.

Соч.: Избр. соч. в 5 т. М., 1954—1960; Очерки и речи, вып. 1—2. М., 1922; Очерки геохимии. М.—Л., 1927 (4-е изд. М., 1983); Проблемы биогеохимии, ч. 1. Л., 1934 (2-е изд. М. — Л., 1935); Живое вещество. М., 1987; Философские мысли натуралиста. М., 1988; Труды по всеобщей истории науки (2-е изд.). М., 1988; Труды по истории науки в России. М., 1988; Биосфера и. ноосфера. М., 1989; Научная мысль как планетное явление. М., 1991; Живое вещество и биосфера. М., 1994; Труды по геохимии. М., 1994; Публицистические статьи. М., 1995; О науке, т. 1: Научное знание; научное творчество; научная мысль. М., 1997.

Лит.: *Мочалов И. И.* Владимир Иванович Вернадский (1863—1945). М., 1982; «Прометеи». Историко-биографический альманах. М., 1938, т. 15; Научное и социальное значение деятельности В. И. Вернадского. Л., 1989; Владимир Вернадский. Жизнеописание. Избр. труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М., 1993; *Яншина Ф. Т.* Эволюция взглядов В. И. Вернадского на биосферу и развитие учения о ноосфере. М., 1996.

В. В. Казютинский

ВЕРОТЕРПИМОСТЬ — признание за каждым гражданином права исповедовать любую религию, терпимое отношение к религиозному инакомыслию. Веротерпимость является исторически ранним проявлением толерантности, умения признавать и уважать чужую точку зрения. Она может иметь избирательный характер и распространяться не на все, а только на некоторые религии, тогда как по отношению к другим, а также по отношению к ***атеизму*** или иным формам не-религиозного сознания будет сохранять нетерпимость. В языческих культурах, когда каждый народ поклонялся «своим» богам, сферой проявления веротерпимости было отношение к «чужим» богам. Примером такой веротерпимости в античном мире может служить Римская империя, в которой по политическим соображениям государство позволяло покоренным народам сохранять свои культы (и даже не препятствовало их распространению), хотя возникавшее ***христианство*** оставалось исключением из этого правила и, опять-таки по политическим мотивам, было религией запрещенной. Миланский эдикт 313 г. рас-

пространил принцип терпимости, которой пользовались старые культы, и на христианство. Однако стремление обеспечить единство распадающейся империи с помощью единой и для всех подданных обязательной христианской религии вскоре привело к запрещению языческих культов. Христианские схизматики и еретики также стали преследоваться законом. Абсолютистские притязания христианской церкви основывались на представлении, что истинной может быть только одна вера, что всякое отступление от того, чему учит церковь, ***ересь*** и безбожие, делают спасение души невозможным. Христианскому средневековью идея веротерпимости была чужда. Союз «алтаря и трона» означал, что ересь должна рассматриваться как государственное преступление. Преследования религиозного инакомыслия со стороны светских и церковных властей в свою очередь разжигали фанатизм среди гонимых за веру, сеяли религиозную рознь и нетерпимость.

К идее веротерпимости христианство вернулось в эпоху Реформации. Борьбу за церковные преобразования реформаторы вели под лозунгом религиозной свободы, права личности на религиозное самоопределение. М. Лютер отверг мысль о ереси как «убийстве души» и лишил оправдания принуждение в делах веры, насилие над совестью. Однако содержавшийся в христианстве исходный пункт идеи веротерпимости, а именно: возвещенная в Новом Завете заповедь любви к ближнему, даже к врагу, в историко-политическом пространстве не дала всходов. Со временем даже сами реформаторы вернулись к принуждению в делах веры. Не только Ж. Кальвин, но также Лютер и Ф. Меланхтон в последний период своей деятельности требовали от светской власти казни еретиков и вольнодумцев, которых обвиняли в богохульстве. Защита веротерпимости к исходу Реформации осталась делом гонимых за веру и имела на пороге Нового времени антиклерикальный характер. Особую актуальность она приобрела в Европе в связи с религиозными войнами 16—17 вв., с жестокостями католических и протестантских инквизиторов. В «Письмах о веротерпимости» (1689) Д. Локк обосновывал необходимость полного разделения государства и церкви: гражданские и политические права не должны зависеть от принадлежности человека к той или иной церкви (правда, Локк еще не распространял этот принцип на католиков и атеистов). Религия как частное дело человека была отнесена к той сфере его жизни, где он самостоятелен и наделен от рождения «естественными правами», на которые не вправе посягать власти.

Современное понятие веротерпимости коренится в представлениях Просвещения 18 в., провозгласившего идею толерантности (Ф. М. Вольтер, опубликовавший в 1763 свой трактат о толерантности, французские энциклопедисты, круг Д. Дидро и Д'Аламбера, Лессинг в Германии и др.): после веков духовной несвободы, подчинения разума вере человек осознает свою автономию в качестве мыслящего и действующего существа. Просвещение одержало победу над клерикализмом, что обозначило начало Нового времени, того цивилизационного процесса, завершением и результатом которого является наша современность. Веротерпимость означает теперь признание права каждого человека свободно выбирать и высказывать свои убеждения. Духовная свобода основывается на признании существования Другого, умении слышать и воспринимать чужое, отличное от собственного мнение; на освобождении от слепого следования авторитету, безусловного подчинения традиции. В этом смысле веротерпимость является одной из предпосылок духовного освобождения личности, а в политическом плане — плюралистического демократического общества. Фактически, как в истории, так и в современном обществе веротерпимость осуществляется лишь ограниченным образом. В 20 в. наблюдался весь спектр возможных отношений к религии со стороны государства или общества, а также отношений между религиями: от религиозной нетерпимости, обусловленной межрелигиозными, политическими, идеологическими конфликтами, до ограниченной и относительной веротерпимости в тех многоконфессиональных обществах, где существует де-юре или де-факто государственная религия, и до религиозной свободы в демократических обществах, в ситуации религиозного плюрализма, порождающей такой феномен, как «гражданская религия». Существо этого феномена заключается в том, что государство и общество (напр., в США) поддерживают, считая их полезными, основные религиозные принципы (веру в бога, в бессмертие души, провидение), не связывая их с какими-либо конкретными церквами и историческими формами религии и практикуя религиозную терпимость. Веротерпимость подвергается теологической (со стороны фундаменталистов) и философской критике (Ницше, Маркузе). Эта критика способствует пониманию того, что веротерпимость, и терпимость в более широком плане, не может быть самоцелью. Однако, она не может опровергнуть того, что толерантность является условием сосуществования и взаимопонимания в мире, разделенном многочисленными социальными, культурными, религиозными перегородками. По словам Гёте, толерантность должна быть, собственно, только предваряющей посылкой, ведущей к взаимопризнанию.

Лит.: *Вульфиус А. Г.* Очерки по истории идеи веротерпимости и религиозной свободы в XVIII веке. СПб., 1911; Schuliz U. (Hrsg.). Toleranz, Die Krise der demokratischen Tugend, Hamb., 1974.

В. И. Гараджа

ВЕРОЯТНОЕ И ДОСТОВЕРНОЕ — философские категории: достоверное — знание, истинность которого строго установлена; вероятное — знание, истинность которого лишь подтверждена. Вероятное знание называют также правдоподобным; в этом смысле говорят, напр., о правдоподобных рассуждениях в математике. В трехзначных логиках по этому критерию различают не два, а три вида знания: достоверное знание называют истинным, опроввергнутое — ложным, а знание, по отношению к которому не сделано ни того, ни другого, — неопределенным.

Истинным называют знание, соответствующее своему предмету, а достоверным — знание, истинность которого удостоверена. Удостоверить знание — значит испытать его всеми доступными на данном историческом этапе критериями истинности. Достоверность знания необходимо отличать не только от его истинности, но и от веры в истинность. Утверждение, что Солнце вращается вокруг Земли, для предшественников Коперника было очевидным, но это не сделало его достоверным. Именно со времен Коперника наука руководствуется принципом «Бойся очевидности!». Итак, истинность знания — основа его достоверности, а достоверность — основа веры в него.

Вероятное и достоверное часто выступают как два этапа в становлении одного и того же знания: сначала истина дока-

зывается приблизительно, а затем —строго. Однако было бы ошибкой утверждать, что достоверное и вероятное знания всегда тождественны по своему внутреннему содержанию и представляют собой лишь две стадии превращения «истины в себе» в «истину для нас». Понять проблему достоверного и вероятного — значит увидеть, что в большинстве случаев это разные виды знания, различающиеся не глубиной проникновения в предмет, а самим предметом. Есть знания, которые достоверны уже в момент своего рождения (напр., «целое больше части») и есть знания, которые так и останутся лишь вероятными, напр., некоторые исторические сведения. Задачу отличить знание, которое может стать достоверным, от знания, способного быть лишь вероятным, ставил еще Аристотель. Первое он называл знанием, второе — лишь мнением. Предмет знания, по Аристотелю, — то, что не может быть иным, напр., сумма внутренних углов треугольника. Такое знание может существовать и в форме гипотезы, и в форме вероятного знания, но рано или поздно становится достоверным. Предмет мнения — то, что может быть иным, скажем, форма данной вещи. Мнение, по Аристотелю, может быть истинным или ложным, но не может быть достоверным. Оно может быть лишь «заслуживающим доверия» («to endexon»). Объективной основой для различения вероятного и достоверного является наличие в любом знании трех составляющих: доказанной, опровергнутой и гипотетической. Достоверное знание в чистом виде — это идеализация. Но в науке имеют дело преимущественно с вероятным знанием. По этой причине предпочитают говорить не о доказательстве, а лишь о подтверждении. Вероятным является большинство наших знаний, и большинство наших практических действий базируется на них. Поэтому исследование законов, по которым формируется, подтверждается и оспаривается вероятное знание, — задача не менее серьезная, чем исследование законов, по которым формируется достоверное знание.

Г. Д. Левин

ВЕРОЯТНОСТНАЯ ЛОГИКА — раздел логики, изучающий логические системы, в которых множеством значений истинности высказываний служат ***вероятности*** (степени правдоподобия или подтверждения). Чаще всего вероятности добавляются к системе пропозициональной логики в качестве нового отношения, соединяющего множество высказываний и множество их значений из интервала $0<P(A)<1$, где $P(A)$ — вероятность истинности высказывания A. Т. о., система аксиом вероятностной логики состоит из трех частей: пропозициональной, задающей операции между высказываниями; арифметической, задающей операции между значениями вероятности; вероятностной, задающей функцию приписывания высказываниям их значений. Обычно арифметическая часть опускается и тогда система аксиом и правил вывода может иметь следующий вид:

A1. Пропозициональное исчисление,

AB1. $0 \leqslant P(A\backslash B) \leqslant 1$

AB2. $P(A\backslash A)=1$

AB3. $P(A\&B\backslash C)=P(A\backslash C)\ P(B\backslash A\ C)$

AB4. $\neg B \vdash P(A\backslash B)=1-P(A\backslash B)$

AB5. $(A=C)\&(B=D) \vdash P(A\backslash B)=P(C\backslash D)$,

где $P(A\backslash B)$ есть вероятность истинности A при условии истинности B.

Нередко вероятностную логику рассматривают как уточнение ***индуктивной логики***. Это связано с тем, что отношение между посылками индуктивного рассуждения можно оценивать с помощью вероятности. Значения этой вероятности можно определить либо численно, либо посредством сравнения понятий (больше, меньше, равно).

Еще одной разновидностью систем вероятностной логики являются системы прагматической вероятностной логики, в которых понятие вероятности используется для анализа прагматических аспектов исследования. К подобным логикам относятся вероятностные логики действия, вероятностные логики выбора, вероятностные логики изменения, вероятностные логики принятия решения, вероятностные логики предпочтения. При этом в ряде систем понятие вероятности в явном виде не фигурирует, но связь ее с основными понятиями в каждом случае можно легко установить.

Различение между знанием достоверным и правдоподобным (вероятностным) мы встречаем еще у элеатов (Парменид). Значительное место уделяет в своих работах по логике исследованию познания неопределенных ситуаций и Аристотель. Он противопоставляет аподиктическое, доказательное знание, знанию диалектическому и эвристическому, полученному с помощью умозаключений, основанных на проблематических посылках.

Идеи Аристотеля не получили развития. Лишь с возникновением в 17 в. математической теории вероятностей можно говорить об оживлении философского интереса к исследованию вероятностных методов. Лейбниц пишет в этой связи о необходимости нового раздела логики, основывающегося на тех новых способах рассуждений и понятиях, которые потребовались для разработки математической теории вероятности. С ним согласен и Я. Бернулли, который вслед за Лейбницем истолковывал вероятность как степень уверенности. Он рассматривает различные виды аргументов и проблему оценки их весомости для вычисления вероятностного заключения. И. Г. Ламберт идет еще дальше, и там, где Бернулли говорит о вероятности «вещей» и «дел», Ламберт прямо говорит о вероятности высказываний.

К 19 в. относится предложение представителей концептуалистского понимания логики (***Буль***, ***Джевонс***, Де Морган, ***Порецкий***) перевести классическую математическую теорию вероятности на язык логики высказываний. Среди других логиков 19 в., уделивших много внимания исследованию природы вероятности, был ***Ч. С. Пирс***. Однако он не подвергал систематическому рассмотрению формальные основания вероятностного вывода. Другой подход развивается в работах представителей «содержательной логики», в частности у Дж. Венна, чья концепция представляет собой первую систематическую попытку развить теорию вероятностей на частотной основе. Наиболее интересными и фундаментальными из всех исследований в этой области были исследования ***Б. Больцано***, к сожалению, незаслуженно забытые.

Первые аксиоматические системы, использующие вероятность как логическое отношение между высказываниями, были построены С. Н. Бернштейном в России (1917) и Дж. М. Кейнсом в Англии (1921). Но последний выходит за рамки обычного исчисления вероятности. (Он не ограничивает значения вероятности областью действительных чисел и, кроме того, у него существуют несравнимые по величине вероятности.)

Дальнейшее развитие идеи Кейнса получили в работах Г. Джеффри и Б. Купмана. В более поздней системе Р. Карнапа вместо функции $P(A\backslash B)$ из аксиом АВ1 — АВ5 используются функции уверенности. Помимо этого используются также функции правдоподобия и функции подтверждения.

Несколько иначе рассматриваются подобные проблемы в системах вероятностной логики, основанных на эпистемологической интерпретации вероятности (Н. Гудмен, Г. Кайберг). В них вводится вероятностное отношение на множестве предложений («системе знаний») и если утверждение об эквивалентности двух предложений считается разумным, то эти предложения должны иметь одинаковые вероятности. При статистической интерпретации вероятности (Я. Шинделяр) место системы знаний занимает система допущений. Каждая процедура статистического вывода характеризуется при этом конкретным отношением выводимости, числом n рассмотренных допущений и числом n (или отношением m/n) тех допущений, для которых имеет место данное отношение выводимости. С металингвистической интерпретацией имеет дело система Г. Рейхенбаха (1949), где вероятность высказываний вычисляется как относительная частота истинности высказываний этого типа в их бесконечной (или конечной) вероятностной последовательности.

В последнее десятилетие совершенно новым стимулом к возникновению систем вероятностной логики послужил прогресс в развитии приложений логики к ***искусственному интеллекту***. Характерным для новых систем является использование ***возможных миров семантики*** и связанной с ними логической техники (Н. Нильсон, Дж. Хальперн, Дж. Амати, М. Фаттороси-Барнаба и др.). Для вероятностных логик, в которых исследуются утверждения об индуктивной вероятности, строится семантика возможных миров с вероятностной мерой, определенной на множестве миров или на множестве правильно построенных формул языка. В случае частотной вероятности более естественным оказывается задание вероятностной меры на множестве индивидов, а не миров.

Лит.: *Бернштеин С. Н.* Теория вероятностей, 3-е изд. ГТТИ, 1935; *Кайберг Г.* Вероятность и индуктивная логика. М., 1978; *Алешина И. А.* Вероятностная логика в искусственном интеллекте. — В кн.: Логические исследования, вып. 2. М., 1993; *Keynes J.* Treatise on Probability. L.—N.Y., 1921; *Reichenbach H.* The Theory of Probability. B.—Los Ang., 1949; *Carnap R.* The Logical Foundations of Probability. Ch., 1962.

В. Л. Васюков

ВЕРОЯТНОСТЬ — одно из важнейших понятий науки, характеризующее особое системное видение мира, его строения, эволюции и познания. Специфика вероятностного взгляда на мир раскрывается через включение в число базовых понятий бытия понятий случайности, независимости и иерархии (идеи уровней в структуре и детерминации систем).

Представления о вероятности зародились еще в древности и относились к характеристике нашего знания, при этом признавалось наличие вероятностного знания, отличающегося от достоверного знания и от ложного. Воздействие идеи вероятности на научное мышление, на развитие познания прямо связано с разработкой теории вероятностей как математической дисциплины. Зарождение математического учения о вероятности относится к 17 в., когда было положено начало разработке ядра понятий, допускающих количественную (числовую) характеристику и выражающих вероятностную идею.

Интенсивные приложения вероятности к развитию познания приходятся на 2-ю пол. 19 — 1-ю пол. 20 в. Вероятность вошла в структуры таких фундаментальных наук о природе, как классическая статистическая физика, генетика, квантовая теория, кибернетика (теория информации). Соответственно вероятность олицетворяет тот этап в развитии науки, который ныне определяется как неклассическая наука. Чтобы раскрыть новизну, особенности вероятностного образа мышления, необходимо исходить из анализа предмета теории вероятностей и оснований ее многочисленных приложений. Теорию вероятностей обычно определяют как математическую дисциплину, изучающую закономерности массовых случайных явлений при определенных условиях. Случайность означает, что в рамках массовости бытие каждого элементарного явления не зависит и не определяется бытием других явлений. В то же время сама массовость явлений обладает устойчивой структурой, содержит определенные регулярности. Массовое явление вполне строго делится на подсистемы, и относительное число элементарных явлений в каждой из подсистем (относительная частота) весьма устойчиво. Эта устойчивость сопоставляется с вероятностью. Массовое явление в целом характеризуется распределением вероятностей, т.е. заданием подсистем и соответствующих им вероятностей. Язык теории вероятностей есть язык вероятностных распределений. Соответственно теорию вероятностей и определяют как абстрактную науку об оперировании распределениями.

Вероятность породила в науке представления о статистических закономерностях и статистических системах. Последние суть системы, образованные из независимых или квазинезавнеимых сущностей, их структура характеризуется распределениями вероятностей. Но как возможно образование систем из независимых сущностей? Обычно предполагается, что для образования систем, имеющих целостные характеристики, необходимо, чтобы между их элементами существовали достаточно устойчивые связи, которые цементируют системы. Устойчивость статистическим системам придает наличие внешних условий, внешнего окружения, внешних, а не внутренних сил. Само определение вероятности всегда опирается на задание условий образования исходного массового явления.

Еще одной важнейшей идеей, характеризующей вероятностную парадигму, является идея иерархии (субординации). Эта идея выражает взаимоотношения между характеристиками отдельных элементов и целостными характеристиками систем: последние как бы надстраиваются над первыми.

Значение вероятностных методов в познании заключается в том, что они позволяют исследовать и теоретически выражать закономерности строения и поведения объектов и систем, имеющих иерархическую, «двухуровневую» структуру.

Анализ природы вероятности опирается на частотную, статистическую ее трактовку. Вместе с тем весьма длительное время в науке господствовало такое понимание вероятности, которое получило название логической, или индуктивной, вероятности. Логическую вероятность интересуют

вопросы обоснованности отдельного, индивидуального суждения в определенных условиях. Можно ли оценить степень подтверждения (достоверности, истинности) индуктивного заключения (гипотетического вывода) в количественной форме? В ходе становления теории вероятностей такие вопросы неоднократно обсуждались, и стали говорить о степенях подтверждения гипотетических заключений. Эта мера вероятности определяется имеющейся в распоряжении данного человека информацией, его опытом, воззрениями на мир и психологическим складом ума. Во всех подобных случаях величина вероятности не поддается строгим измерениям и практически лежит вне компетенции теории вероятностей как последовательной математической дисциплины.

Объективная, частотная трактовка вероятности утверждалась в науке со значительными трудностями. Первоначально на понимание природы вероятности оказали сильное воздействие те философско-методологические взгляды, которые были характерны для классической науки. Исторически становление вероятностных методов в физике происходило под определяющим воздействием идей механики: статистические системы трактовались просто как механические. Поскольку соответствующие задачи не решались строгими методами механики, то возникли утверждения, что обращение к вероятностным методам и статистическим закономерностям есть результат неполноты наших знаний. В истории развития классической статистической физики предпринимались многочисленные попытки обосновать ее на основе классической механики, однако все они потерпели неудачу. Основания вероятности состоят в том, что она выражает собою особенности структуры определенного класса систем, иного, чем системы механики: состояние элементов этих систем характеризуется неустойчивостью и особым (не сводящимся к механике) характером взаимодействий.

Вхождение вероятности в познание ведет к отрицанию концепции жесткого детерминизма, к отрицанию базовой модели бытия и познания, выработанных в процессе становления классической науки. Базовые модели, представленные статистическими теориями, носят иной, более общий характер: они включают в себя идеи случайности и независимости. Идея вероятности связана с раскрытием внутренней динамики объектов и систем, которая не может быть всецело определена внешними условиями и обстоятельствами.

Концепция вероятностного видения мира, опирающаяся на абсолютизацию представлений о независимости (как и прежде парадигма жесткой детерминации), в настоящее время выявила свою ограниченность, что наиболее сильно сказывается при переходе современной науки к аналитическим методам исследования сложноорганизованных систем и физико-математических основ явлений самоорганизации.

Ю. Б. Сачков

ВЕРРИ (Verri) Пьетро, граф (12 декабря 1728, Милан — 28 июня 1797, там же) — ломбардский политэконом, публицист-просветитель. Вместе с братом, писателем Алессандро Верри, и ***Беккариа Чезаре*** основал в 1761 полусерьезную «Кулачную академию» радикальных миланских интеллектуалов, издавал нашумевший журнал «Кафе» (Il Сапе, выходил трижды в месяц с июня 1764 по май 1766).

В эссе, статьях, стихах на темы «новой философии» Просвещения, этики, политики, театра (защищал Гольдони от кьяристов) в пародийных астрологических альманахах, печатаясь нередко в обход цензуры, Верри давал волю сарказму. Косный старый уклад жизни не выдерживал критики разума, призванного восстановить подлинную природу человека, совпадавшую, по Верри, с культурой и цивилизацией. В трактатах «О счастье» (Discorso sulla felicità, 1763), «О природе удовольствия и страдания» (Discorso sull'indole del piacere e del dolore, 1773) Верри раньше ***Бентама*** строит математизированную этику, где постоянной величиной выступает страдание как свойство разумной жизни, счастье отождествляется с ослаблением страдания и измеряется темпом этого ослабления (ср. одобрительный отзыв ***Канта***, «Антропология в прагматическом аспекте». — Gesammelte Werke, Bd 7, 1907, S. 232), несчастье определяется по ***Руссо*** («Эмиль, или О воспитании», кн. 2) как перевес желаний над средствами их удовлетворения, соответственно первые подлежат рациональному регулированию, вторые — развитию через искусство и знание. Любовь к свободе выводится из страха подвергнуться безнаказанному оскорблению. Законодательство, построенное на теоремах такой науки, гарантирует «наибольшее возможное счастье при наибольшем возможном равенстве» всех. Принцип политэкономической теории и практики Верри, занимавшего посты в миланской администрации, — разумный максимум свободы действия, замена ограничительных законов поощрительными. Верри приветствовал французскую революцию, предсказывал ее мировое значение, объединение Италии. Практика революционной власти после захвата французами Милана в 1796 разочаровала его. В «Письме философа NN к монарху NN» (июнь 1797) он призвал «все монархии и власти» к самоотречению в пользу конституционной демократии, где единственной властью был бы закон.

Соч.: Opere varie. Firenze, 1949.

Лит.: *Valeri N.* Pietro Verri. Firenze, 1969.

В. В. Бибихин

ВЕСТЕРНИЗАЦИЯ (от англ. west — запад) — термин, означающий перенос структур, технологий и образа жизни западных (европейских) обществ в незападные.

Инициаторами вестернизации других стран были страны Западной Европы, она проходила преимущественно в форме колонизации. Западные ценности и структуры часто навязывались силой, т. к. у местного населения не было стимулов приобщаться к западному образу жизни. Череду завоеваний Западом остального мира начал Генрих-мореплаватель в Португалии. После освобождения от мавров на этот путь вступила Испания. С сер. 17 в. инициативу перехватила Англия и до последних десятилетий 19 в. она делила с Францией лидерство в этом отношении. Западные страны знакомили незападные народы с достижениями своей цивилизации, но одновременно, и в большей мере, использовали ресурсы колонизируемых стран, отрицая ценность их опыта.

Вестернизация как важнейшая и невиданная трансформация несла другим народам коренные изменения в политике, социальной сфере, экономике, культуре. Запад не считался с отсутствием готовности и склонности народов вестернизируемых стран к таким переменам. Капитализм

превратил историю во всемирную. Общность судеб человечества могла быть описана с началом вестернизации не в виде абстрактного сходства или общего закона развития, а как реальное проникновение обществ современного типа в традиционные. Походы за пряностями, богатствами, новыми землями убедили Запад в своем превосходстве и создали такие «эквиваленты общения» с другими, как западные ценности, менталитет, идеология, образ жизни и технология.

Наиболее распространенной реакцией на вестернизацию было сопротивление, а на более позднем этапе, по мере осознания преимуществ западного образа жизни сопротивление сменилось попытками идти по западному пути, но без насилия, своими темпами, в условиях изоляции, диктатуры или авторитарной власти. Россия и Оттоманская империя прошли этот путь от первоначального сопротивления до проведения контролируемой вестернизации. Результатами вестернизации можно считать: автократический индустриализм в Латинской Америке — поддержание цивилизационных начал в условиях отсутствия демократии; создание стабильных полудемократий и квазидемократий в Азии; появление патерналистской полудемократии, нестабильных и хрупких демократических структур с преобладанием традиционных укладов в Африке. Варианту прямой вестернизации под патронажем одной из западных стран некоторые страны предпочитали «догоняющую модель», когда западная цивилизация сознательно бралась за образец, которого они пытались достичь самостоятельно.

Во 2-й пол. 20 в. произошла замена носителя западных образцов, насаждаемых или перенимаемых другими странами мира в ходе их модернизации. Вместо Западной Европы им стали Соединенные Штаты Америки. Вестернизация по преимуществу означала уже американизацию. Последней не избежали и европейские страны. Понятие «вестернизация» связано с такими понятиями современных теорий социального развития и политического влияния, как ***диффузионизм, атлантизм, европоцентризм***.

Лит.: *Федотова В. Г.* Модернизация «другой» Европы. М., 1997; *Von Laue Th. H.* The World Revolution of Westernization. The Twenteeth Century in Global Perspective. N.Y.—Oxf., 1987; *Huntington S.* The Clash of Civilization and the Remarking of World Order. N.Y., 1996.

В. Г. Федотова

ВЕТТЕР (Wetter) Густав Андреас (4 мая 1911-1989, Рим) — философ-неотомист, советолог, член ордена иезуитов. С 1943 до сер. 1980-х гг. — профессор истории русской философии в Папском восточном институте в Риме; с 1967 — консультант Ватиканского секретариата по делам неверующих. Будучи основателем советологии (наряду с ***Ю. Бохеньским***), выступил с развернутой критикой диалектического и исторического материализма в книгах «Советский диалектический материализм» (1948), «Современная советская идеология» (1962), «Измена Гегелю» (1963), «Коммунизм и религия» (1964), «Ленин и советский марксизм» (1968). Веттер отождествлял диалектический материализм с механистическим и вульгарным материализмом, противопоставляя ему идеи молодого Маркса. По мнению Веттера, марксизм, особенно в его советском варианте, в силу присущего ему тоталитаристского характера, игнорирует отдельного человека, всегда ориентируясь на коллектив или класс. Марксистская философия исходит из ложного тезиса о вечной, усложняющейся и самодостаточной материи, представляя собой разновидность пантеизма. По убеждению Веттера, естественные науки (физика, химия, биология и др.) не располагают данными, подтверждающими вечность материи. Атеизм и враждебное отношение к религии марксизма-ленинизма обусловлены исключительно политическими соображениями: религия отвергается как прислужница эксплуататорских классов. Философию, по мнению Веттера, марксисты из науки превратили в идеологию. Марксистская теория личности, помещая человека только в мир природы и общества и отвергая веру в Бога, лишает личность чувства подлинной любви и надежды на спасение.

Соч.: Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion. Hamb., 1958; Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. Zur Theorie von A. I. Oparin. Münch.—Salzburg—Köln, 1958; Dialektischer und historischer Materialismus, Fr./M.,—Hamb., 1962; Sowjetideologie heute. Fr./M.—Hamb., 1962.

Ф. Г. Овсиенко

«ВЕХИ». Сборник статей о русской интеллигенции» — книга, посвященная оценке миросозерцания русской интеллигенции, ее отношению к религии, философии, политике, культуре, праву, этике. Вышла в марте 1909. Авторы — Н. А. Бердяев, С.Н.Булгаков, М. О. Гершензон, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский, П. Б. Струве, С. Л. Франк. Инициатором, составителем, автором предисловия был М. О. Гершензон. В течение года вышло 5 изданий, в печати с марта 1909 по февраль 1910 появилось 219 откликов. В России и за границей устраивались обсуждения сборника, а П. Н. Милюков предпринял лекционное турне против «Вех». Идеи книги вызвали всплеск откликов представителей всех слоев общества: консерваторов (В. В. Розанов, архиепископ Антоний), левых демократов (М. А. Антонович, Н. В. Валентинов), либералов (П. Н. Милюков, Иванов-Разумник), революционеров (В. И. Ленин, Г. В. Плеханов, В. М. Чернов). Откликнулись писатели и поэты (Л. Н. Толстой, А. Белый, Д. С. Мережковский, П. Д. Боборыкин), философы и социологи (М. М. Ковалевский, Е. Н. Трубецкой), журналисты и литературные критики. Реакции были многообразными: от острых выпадов (Мережковский) до сочувственных и доброжелательных оценок (Трубецкой). Отрицательные оценки преобладали. Идеи «Вех» приравнивали к черносотенству, с одной стороны, к «национальному отщепенству», с другой. «Вехи» были оценены гл. о. с политической, а не философской точки зрения. Ленин представлял их суть как контрреволюционность и «энциклопедию либерального ренегатства». Милюков также счел веховцев реакционерами. Погружение в мир религиозно-философских ценностей, пренебрежение политико-социальными проблемами воспринимались им как измена либеральному идеалу. Опасаясь крайностей «охлократии», непредвиденных разрушительных последствий социальной революции, авторы сборника высказались за такую политику, в основу которой «ляжет идея не внешнего устройства общественной жизни, а внутреннего совершенствования человека». Многие проблемы, поднятые в сборнике, имеют самостоятельное философское значение и должны рассматриваться в общем контексте русской философии 20 в. Философская линия «Вех» была продолжением пер-

вого коллективного манифеста русского идеализма — книги «Проблемы идеализма» (1902), в которой участвовали четыре «веховца» (Булгаков, Бердяев, Струве, Франк). Не случайна также попытка повторения «Вех» в новой форме в сборнике «Из глубины» (1918). Специфика «Вех» состояла в том, что они наметили отход от обозначенного в «Проблемах идеализма» синтеза индивидуальных и социально значимых ценностей, считая последние второстепенными, временными. В качестве вечных идеалов были приняты метафизически и религиозно понятые категории красоты, святости, истины и добра. Взамен социально-эстетической интерпретации этих понятий веховцы выдвинули их трактовку с позиции индивидуально-личностной, вместо концепции приверженности интеллигенции социальной демократии предложили концепцию автономии и самоценности ее высших интеллектуальных достижений. С этой точки зрения осуждались революционность и нигилизм, пустившие глубокие корни в России, за их «жажду преобразований» и якобы глубокое пренебрежение к национальной духовной культуре. Фундаментальным элементом культуры они считали христианскую религию. Их понимание христианства, однако, выходит за конфессиональные рамки, поскольку сфера его действия охватывает философию, искусство, мораль, право, политику. Осуждая атеистический социализм, они выступили провозвестниками религиозного возрождения 20 в., поставив во главу угла ориентацию интеллигенции на обновленное православие, в нем усматривалась основа будущего социального и культурного развития России. Критикуя материалистические и позитивистские учения 19 в. как не отвечающие духовным запросам 20 в., они обращали внимание на особую ценность идей славянофилов, Чаадаева, Тютчева, Соловьева, Достоевского, С. Н. Трубецкого — всего того, что Гершензон назвал «элементами национальной самобытности» в русской философии. Секретом шокирующего воздействия «Вех» на общество была, в частности, их интерпретация психологии «среднего интеллигента». Этот слой дал массу культурных деятелей, но он же породил людей амбициозных, беспочвенных и безнациональных, питающих свою же притеснительницу — бюрократию. Авторами «Вех» были подмечены оттенки интеллигентского образа мышления с его склонностью к крайностям (включая героизм), нетерпимостью, пристрастием к уравнительности, жаждой целостного радикального мировоззрения. Однако, призывая осудить «интеллигентщину», авторы книги сосредоточились гл. о. на критике, а не на позитивных разработках, и потому их призыв не нашел широкого отклика в обществе. Значение сборника видится прежде всего в том, что его авторы первыми из русских мыслителей сумели предвидеть трагические последствия тотальной идейной борьбы, которые неизбежно должны были наступить в случае разделения интеллигенции изнутри. Трудная историческая судьба «Вех» подтвердила как ошибочность, так и реальность ряда их предостережений.

Лит.: Вехи. Из глубины. М., 1991; *Келли А.* Полемика вокруг «Вех». — *Там же*, с. 548—553; Вокруг «Вех». Полемика 1909—1910 гг. —«Вопросы литературы», 1994, вып. 4—6; *Полторацкий И. П.* Лев Толстой и «Вехи». — В сб.: На темы русские и общие: Статьи и материалы в честь проф. Н. С. Тимашева. Нью-Йорк, 1965; *Кувакин В. А.* Религиозная философия в России. Начало XX Века. М., 1980; *Shapiro L.* The «Vekhi» Group and the Mystique of Revolution. — «Slavonic and East European Review», 1955, Vol. XXXIV, № 82, December; *Oberlander G.* Die Vechi-Diskussion. 1909—1912. Köln, 1965; *Levin A. M. O.* Gershenson and «Vekhi». — «Canadian Slavic Studies», 1970, Vol. V, № 1, Spring.

М. А. Маслин

ВЕЧНОСТЬ — 1) всецелая собранность, неизменность и полнота бытия и жизни; 2) нескончаемая длительность. В греческой философии и поэзии понятие вечности (αἰών) первоначально имеет значение «длительность жизни», «век» всякого, в т. ч. и смертного, существа, в частности, человека: вечность есть saeculum, vitae tempus, vitae aetas (изначально: attfv означает, возможно, жизненную силу, vis vitalis. В таком употреблении мы находим «вечность» в поэзии — у Гомера («Илиада» IV 478, IX 415 и др.), Гесиода («Теогония» 609), Эсхила, вплоть до Еврипида и, кроме того, у Эмпедокла (B 11, B 17, 110, B 129 DK)). Однако уже досократики — тот же Эмпедокл (B 16 DK), а также Анаксимен (A 6 DK), Анаксимандр (A 10 DK) и Филолай (B 21, B 23 DK) начинают понимать вечность как нескончаемый век, как бесконечное время, в т. ч. и циклически повторяющееся, приносящее возрождение и перерождение живого. Вместе с тем во многом под влиянием Парменида, который представляет бытие как всегда уже необходимо существующее, как наличное всегда «сейчас», — ибо бытие не может не быть, — как единое, целое, непрерывное и собранное воедино (ὁμοῦ πάν, B 2, B 8 DK), является и другое понимание вечности, а именно как вневременного настоящего, как всецелой собранности единого момента «теперь». Все дальнейшие представления о вечности можно понимать как разработку одного из этих двух представлений: 1) как нескончаемой длительности и 2) пребывания в состоянии всецелой бытийной собранности, вне становления, изменения, возникновения и рассеяния, в неизменности настоящего.

У Платона можно отыскать оба представления о вечности. В «Государстве» (608 c-d, ср. 498 d) вечность упоминается как нескончаемый век, в сравнении с которым длительность человеческой жизни ничтожна. Однако в «Тимее», повествуя о создании мира творцом-демиургом, Платон понимает вечность уже по-иному. Во-первых, она характеризует умопостигаемую природу как совокупность идеальных первообразов вещей-эйдосов, называемую Платоном вечным живым существом, на которую взирает или которую мыслит ум-демиург при творении мира; вечность т. о., характеризует неизменное, сущее и благое внемирное начало мира и постигается только мышлением, т.е. присуща бытию, сама же есть парадигма (образец) для времени. Во-вторых, вечность пребывает в ***Едином*** и есть нечто единое и неделимое, неисчерпаемое и не измеримое никаким конечным числом. В-третьих, вечность цельна, в-четвертых, относится всецело к настоящему и, наконец, в-пятых, пребывает вне становления, движения и изменения, всегда и неизменно лишь «есть» («Тимей» 37c —38c; ср. «Филеб» 66a; ср. также Прокл, Комментарий к «Тимею» 17, 20-21).

Аристотель дает исключительный по своей тонкости анализ понятия ***времени*** («Физика» IV 10—14, 217b 30 ел.), обходя, однако, молчанием вопрос о вечности. Он говорит о небесных неизменных вещах как обладающих счастливой и самодовлеющей жизнью и пребывающих в вечности, под каковой он разумеет нескончаемый век («О небе» 279a 18—28), на что, по его мнению, указывает сама этимология

термина (αἰών) — от «вечно-сущего» (ἀεὶ ὤν). Вечность, т. о., не противопоставляется времени, но, не имея ни начала, ни конца, объемлет все целокупное время («О небе» 283b 26—29). Вечно-сущее (ἀίδιον), а таковым является для Аристотеля вечный двигатель, мышление, мыслящее самое себя («Метафизика» 1072b 22 ел.), может существовать только в действительности и никогда в возможности; стало быть, оно не может возникнуть, а по тому и есть вечное. При этом вечное как всегда сущее необходимо существует. Без вечного невозможно и возникновение: первая причина возникающего сама должна быть невозникшей, иначе невозможно избежать бесконечного регресса (там же 999b 5—8, 1091a 12—13). Особое внимание при анализе времени Аристотель уделяет понятию «теперь» (νῦν), которое является непрерывной связью и подвижной границей времени; в строгом смысле «теперь» не является временем, поскольку, в отличие от времени, «теперь» дискретно. Понятие неделимого момента «теперь» играет затем важную роль в рассуждениях о времени и вечности у позднейших авторов.

Анализу понятия вечности посвятил один из своих трактатов Плотин («Эннеады» III, 7, 4S). Плотин следует парменидовскому описанию бытия как неизменного и равного самому себе (B 8 DK), хотя и критикует тезис пифагорейцев о том, что вечность есть не что иное, как сама мыслящая сущность, т.е. сам ум («Эннеады» III, 7, 2; ср. Аристотель, «Физика» 218b 1—2). Время являет жизнь души (ψυχή) в последовательности дискурсивного мышления и переходе от одного состояния к другому. Вечность же, напротив, характеризует жизнь ума (***нус***) в его всецелой собранности и неизменности мыслящего себя мышления как всеединой совокупности идеальных объектов, из которых каждый существует сам по себе, но также и в каждом другом без разделения и без слияния («.Эннеады» III, 7, 6; ср. Аристотель, «О небе» 279a 22—28). Поскольку для Плотина, как и для Пармекида и Платона, ум есть бытие, то в уме сущность (essentia) совпадает с существованием (existentia), т.е. ум есть вечно («Эннеады» III, 7, 5).

Вечность — это жизнь ума в неизменности бытия, собранная воедино и самодовлеющая, вне прошлого и будущего, составляющая прообраз времени, но принадлежащая в своей полноте неделимому настоящему (которое Плотин не отождествляет, однако, с неизменным «теперь», относя его ко времени—там же III, 7, 3; III, 7, 6). Вечность есть тихая и мирная (ἡσυχος), неизменная и потому бесконечная жизнь ума, бесконечная, однако, вне протяжения и возможного возникновения, пребывающая как единое целое, как завершенная (там же III, 7, 5; III, 7, 11). Бытие для Плотина не есть, впрочем, первая и высшая действительность, — таковой является Единое, порождающее бытие, но само бытие не являющееся и потому немыслимое. Пребывая выше бытия, Единое пребывает также и выше вечности, которая, т. о., оказывается всецело принадлежащей бытию и умопостигаемому.

Начиная с ***Ямвлиха***, центральную роль в истолковании вечности играет понятие «теперь». В отличие от Плотина, Ямвлих, интерпретируя Псевдо-Архита, связывает ум с особым «умным временем», порождающим время физическое. В «умном времени» уже от века в неизменном следовании бесконечного количества «теперь» фиксирован порядок событий, которые развертываются и воплощаются в мире, в физическом времени. Вечность же есть единое и неизменное настоящее, «теперь» умопостигаемого мира (ср. Симпликий, Комментарий к «Физике» 794, 28—795, 3). ***Прокл*** также принимает разделение на умное и физическое время, относя при этом монаду вечности к уму. Отношение прообраза-вечности и ее образа — «умного времени» — можно уподобить отношению точки — центра круга — к линии — окружности. Прокл делает различие между всегда-сущим и цельным, с одной стороны, и воедино собранным вечным — с другой (ср. Комментарий к «Тимею» III 18,21 — 19,6; «Первоосновы теологии» 49—55). Всегда-сущее — это, как полагает ***Дамаский***, сущее в непрекращающейся длительности времени. Вечность же есть причина пребывания в бытии, подобно тому, как время — причина становления (Симпликий, Комментарий к «Физике» 775, 23 сл.).

Т. о., в позднейших греческих теориях вечность как единая, монадически собранная, как неделимое настоящее (αἰών, aetemitas) отлична как от всегда-сущего, существующего во всякое время (ἀίδιον, ἀιδιότης, sempiternitas, perpetuitas, aevum, aevitemum), так и от момента «теперь», относящегося к настоящему во времени, но временем не являющегося (νυν, nunc) и, наконец, от времени как ограничиваемой длительности (χρόνος, tempus).

Средневековые мыслители рассматривают вечность в ее двух главных аспектах—космологическом и теологическом. В космологическом аспекте вопрос идет о вечности мира: согласно Аристотелю, мир вечен, т.е. безграничен в своей длительности, всегда был и всегда будет («Физика» 25 д/я 251Ib 14 сл.; «Никомахова этика» 1112a 22). Платон же в «Тимее» и вслед за ним неоплатоники учат о начале мира, которое, впрочем, лежит не во времени, поскольку время является вместе с миром. Обе эти точки зрения, находящие своих сторонников, пытается синтезировать ***Фома Аквинский***, согласно которому естественное познание мира ведет к заключению о его вечности, что однако противоречит Священному Писанию, говорящему о начале мира; обе точки зрения могут быть примирены принятием вечного, вневременного творения мира («Сумма теологии» I q.46 a.2). В теологическом аспекте вопрос идет о вечности Бога (ср. Быт. 21:33; Рим. 1:20; 1 Тим. 1:17; Апок. 4:49 и др.). Понимание вечности как вечно-сущего неизменного настоящего восходит к Платону и отливается у ***Боэция*** в формулу, позднее неоднократно комментировавшуюся: вечность есть совершенное и всецелое (tota simul, ср. ***Парменид*** B 8 DK) обладание нескончаемой жизнью («Об утешении философией» V 6; ср. Дунс Скот, Сумма теологии I q. 10 a.1 сл.). Истолкование вечности как единого вне- и довременного неподвижного «стоящего теперь», nunc stans, настоящего, неизменно присутствующего в Боге, для которого все века неподвижны (omnes simul stant) восходит к ***Августину*** (ср. «Исповедь» XI 13). Фома Аквинский стремится показать, что вечность в собственном смысле присуща лишь Богу, чье познание едино, совершенно, неизменно и бесконечно, без начала и конца, где всегда уже наличен любой момент времени («Сумма теологии» I q.10 a.1; «Сумма против язычников» I 15; I 66). Два отличительных признака характеризуют здесь вечность: во-первых, она нескончаема (interminabile), т.е. не имеет ни конца, ни начала, ни каких бы то ни было частей и, во-вторых, содержит в себе все сразу, вне какой-либо последовательности (tota simul existens). Впрочем, изначальной двойственности представления о вечности как нескончаемой длительности и как вневременного «теперь»

всецело избежать не удается: то же Фома утверждает, что вечность есть некая длительность, тогда как ***Альберт Великий***, ссылаясь на средневековую компиляцию из Прокла («Книга причин»), разводит вечность и длительность.

Философы Нового времени, интересуясь прежде всего возможностью точного и строгого познания меняющегося мира, основное внимание уделяют феномену времени, практически исключая из рассмотрения понятие вечности. Вечность относится к божественной жизни и мышлению, которые понимаются, однако, гл. о. как «всегда», как нескончаемая длительность (duratio infinita et interminablis, tempus interminatum, по выражению Лейбница). Генри Мор полагает, что вечность есть длительность без начала и конца; у Гассенди вечность выступает как «целое время», божественная длительность. Для Декарта вечность есть всегда-сущее, характеризующее божественную природу, которая всегда необходимо существовала и будет существовать («Метафизические размышления», кн. 5). При этом вечными являются прежде всего истины, которые существуют постольку, поскольку мыслятся в божественном уме (ср. Спиноза. «Этика» I, дефиниция 8). Также и Ньютон в «Общем поучении» «Математических начал натуральной философии» представляют вечность как беспредельную в обе стороны длительность божественной жизни, полагая, что Бог существует всегда, в беспредельном времени, однако не в неделимом мгновении, nunc stans, отвергая возможность вечного неизменного настоящего как самопротиворечивого. Согласно Локку, идея вечности связана с вечной будущей продолжительностью нашей души и с бесконечным существом, которое будет существовать всегда (см. Соч., т. 1. М., 1985, с. 247). Кондильяк связывает вечность с неопределенной длительностью, не имеющей ни начала, ни конца. Согласно Лейбницу, вечность относится к Богу, создающему ***монады*** («Монадология» 6, 47).

Современные философия и физика утрачивают представление о вечности, истолковываемой либо как только метафора, либо как нескончаемая длительность, каковой вечность предстает у Канта в антиномии конечности — бесконечности мира во времени. У Гегеля сущее представляется как развивающийся во времени дух, последовательно постигающий себя в различных формах и т. о. приходящий к познанию самого себя, вневременного, во времени. Вечность предстает тогда как подлинное настоящее, однако в этом случае не время понимается как образ вечности, но вечность оказывается проекцией временности настоящего. У ***Ницше*** понятие вечности выступает лишь как один из аспектов представления об истинном и благом сущем, которое он отвергает как извращенное проявление нереализованной ***воли к власти***. У ***Хайдеггера*** бытие неразрывно связано со структурой временности и понимается как время, что делает вопрос о вечности излишним и даже бессмысленным («Бытие и время», с. 326 сл.; ср. с. 227).

Лит.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII —XVIII вв.). М., 1987; *Никулин Д. В.* Время и вневременное начало времени,— «Философская и социологическая мысль», 1991, № 10, с. 85—98; *Bubnoff N. von.* Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. B., 1911; *Scheler M.* Vom Ewigen im Menschen. Lpz., 1921; *Festugère A. J.* Le sens philosophique du mot AIΩN. — «La parola del passato», 1949, № 10, p. 172-189; *Guitton J.* Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin. P., 1959; The concept of Time in Late Neoplatonism, translation, introd. and notes by S. Pines and S. Sambursky. Jerusalem, 1987.

Д. В. Никулин

ВЕЧНОСТЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ выражалась рядом терминов. Понятие «безначальность» ('азал) выражает отсутствие начала во времени, ничего не сообщая о конечности или бесконечности во времени. Ему соответствует понятие «нескончаемость» ('абад), выражающее отсутствие конца во времени для того, что могло иметь или не иметь начало во времени. От этих двух терминов образуются соответствующие абстрактные понятия 'азалиййа и 'абадиййа. Термин «қидам» понимается, как правило, в соотношении с «ҳудӯс» (возникновение) и лучше всего переводится как «ветхость». Он образует сравнительную степень прилагательного «ақдам» (более ветхий). Соответствующее «қадӣм» (ветхий) выражает свойство предшествовать всякому возникшему (ҳадис) во времени. Эти три термина употребляются уже в ***каламе*** и характерны в большей или меньшей степени для всех течений средневековой арабо-мусульманской философии. В ***арабоязычном перипатетизме*** вводится термин «сармад» (вечность), который определяется как «соотношение того, что вне времени, с тем, что вне времени, как находящегося вне времени» (вневременное Первоначало в соотношении с актом творения). Соответствующее качество именуется «тасар-муд» (вечностность). В отличие от этого, термин «дахр» (век) обозначает «соотношение со временем того, что со временем, но не во времени (эманация), как находящегося со временем» (***Ибн Сина***). Т. о., сармад и дахр различаются соотносительно, хотя соответствующие объекты совечны. Близко связанный с этими понятиями термин «давӑм» (постоянность) выражает идею «непрестанности» (истимрӑр) и используется, в частности, для характеристики движения небесных сфер. В поздних эклектических учениях практически все термины употребляются как синонимичные.

Основными проблемами, связанными с пониманием вечности, были вопрос о ее соотношении с «возникновением» и «возникающим» и вопрос о соотношении вечности и времени.

Мутакаллимы строго противопоставляют вечное (қадӣм) возникающему, поскольку вечное обладает «пребыванием» (бақӑ'), которое противоположно возникновению. Для них вечным является только Бог, первоначало мироздания, тогда как каждая часть мира и весь мир в целом возникшие. Как возникшее, мироздание не обладает пребыванием и потому не может быть нескончаемым ('абадиййа), а значит, имеет конец во времени. Другой аспект соотношения вечности и возникновения выражен в проблеме «безначальности» божественных атрибутов. Те атрибуты, которые предполагают соотнесенность с миром и, чтобы быть истинными, должны обладать соответствующим «смыслом» (см. ***Смысл***), не могут считаться безначальными, поскольку их «смысл», под которым понимаются вещи мира, имеет начало во времени. Поэтому многие мутакаллимы, строго проводившие эту точку зрения, считали подобные атрибуты (напр., «творящий») не безначальными. Очевидно, что такая постановка проблемы предполагает понимание вечности не как принципиально вне- и надвременной и сворачивающей в себе время, а как «параллельной» реально текущему времени, как его абсолютную развернутость.

Согласно арабоязычным перипатетикам, вечными являются не только первоначало мироздания и Разумы и соответствующие им небесные сферы, но также и материя мира. Бесконечная череда возникновений порождает в ограниченной материи бесконечное число существ, каждое

из которых является конечным. Обретение «пребывания» возможно только благодаря освобождению от материи и уподоблению вечным началам мироздания. Схожую позицию занимает ***ас-Сухраварди***. Что касается соотношения первоначала с непосредственно происходящим от него сущим, то Ибн Сина описывает его как «творение» (ибда'), которое означает получение существования без посредства орудия или времени. Ас-Сухраварди, использующий в этой связи понятие эманации, считает ее столь же вечной, как ее источник. У ***ал-Кирмани*** вечность в полном смысле не приписывается ни Богу, поскольку он лишен всех атрибутов, ни Первому Разуму, который сотворен Богом. Несмотря на сходство в трактовке «творения» между Ибн Силой и ал-Кирмани, последний приписывает Первому Разуму «вечность-без-конца», но не «вечность-без-начала».

В ***суфизме*** вечность и время понимаются как взаимно обусловленные: вечность возможна только потому, что ежемгновенно воплощается как атомарное время, а время может быть мыслимо только как череда мгновенных воплощений. Это понимание соотношения вечности и времени выражено в концепции «нового творения». Оно отражено также в понимании совершенства, которое состоит не в освобождении от временного и приобщении исключительно к вечному, как то трактует арабоязычный перипатетизм, исмаилизм и ишракизм, а в соединении двух сторон, «возникшего» и «вечного». В этом, согласно ***Ибн 'Араби***, состоит совершенство, в частности, бытия и знания. Поэтому «Макрочеловек» (ал-'инсан ал-кабир) описывается как соединение «возникновения» и «вечности», в котором две стороны гармонизированы и отражают целокупность мироздания.

А. В. Смирнов

ВЕЩЬ — предмет, опосредованный человеческим трудом; в более общем смысле — любое нечто, самостоятельно существующее в пространстве-времени. Аристотель назвал так понимаемую вещь первой сущностью. Вещь, обозначаемая латинским термином «res», фигурировала в спорах средневековых номиналистов и платонистов. Философы, признающие реальность мира в целом, могут отрицать другие виды сущего (общие предметы, признаки, классы, бесконечности), но первую сущность не отрицает никто. Наряду с многозначным термином «вещь» используют и другие понятия: «предмет», «индивид», «конкрет», «партикуляр». Определить вещь-конкрет — значит прежде всего отличить ее от признака (абстракта, качества, характеристики). Аристотель предложил для решения этой задачи два критерия, остающиеся основными и сегодня: 1) вещь существует в пространстве-времени самостоятельно, признак — лишь в составе вещи; наделение признака самостоятельным существованием называется ***гипостазированием*** и считается ошибкой всеми за исключением крайних платонистов; 2) признак характеризует вещь, придает ей определенность, обратное же невозможно — вещь не может быть признаком признака. Только после различения вещи и признака становится понятным спор между номиналистами, признающими реальность лишь индивидов, и платонистами, настаивающими на существовании и их признаков.

Вещь в самом общем смысле — любое нечто, все, что может быть названо, все, что может быть объектом мысли. Как самое общее философское понятие оно охватывает любые объекты мысли — и реальные, и воображаемые. Синонимом так понимаемой «вещи» считают «объект». Объектом обычно называют вещь, включенную в человеческую деятельность, актуально осваиваемую субъектом предметно — практически и познавательно. Термином «объект» чаще обозначают не реальный, а потенциальный референт познавательной и практической деятельности, т.е. по существу любое нечто.

Все эти значения вещи связаны между собой и, взятые вместе, создают целостную онтологическую структуру. Вещи-объекты делятся на вещи-конкреты и вещи-абстракты, а конкреты, в свою очередь, — на природные вещи (предметы) и вещи — продукты труда.

Г. Д. Левин

ВЕЩЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ выражалась термином «шай'» и служила в средневековой арабо-мусульманской философской и теоретической мысли наиболее общим выражением чего-либо, о чем может идти речь. Такое понимание вещи было высказано еще в ***каламе***, где вещь определялась как «иное» (гайр), т.е. нечто, отличаемое от другого. Наиболее общей и универсально признаваемой характеристикой вещи служила «утвержденность» (субут). В зависимости оттого, отождествлялась ли утвержденность с существованием (вуджуд) или нет (см. ***Утвержденность***, ***Существование***), понимание вещи в разных направлениях могло сужаться до «существующего» или расширяться до «утвержденного». От шай' было образовано абстрактное шай'ийа (вещность). В большинстве философских направлений (за исключением ***исмаилизма*** и некоторых мутакаллимов) и в исламском вероучении Бог, или Первоначало, именуется вещью. Термин «вещь» употребим в отношении сенсибельного, интеллигибельного, духовного. Отрицанием вещи является ла-шай' (ничто), а также (в исмаилизме) лайс. Мутакаллимы называли Бога вещью, за исключением ***Ибн Сафвана***, отождествлявшего вещь с «сотворенным» (махлук), отличительная черта которого — обладание «подобием» (масал). В каламе было высказано мнение, что Бог — вещь, отличная от всех прочих вещей, что трактовалось как отличие божественных атрибутов от атрибутов иных вещей при их номинальном совпадении. Что касается вещей мира, то большинство мутакаллимов различали «сотворение» вещи и саму вещь. Понятие «сотворенное» иногда трактовалось как «вещь и творение (халк)». ('Аббад бен Сулайман). Некоторые мыслители (***ан-Наззам***, ал-Джубба'й) отождествляли вещь и творение, являющееся прямым «созданием» (таквин) вещи, а также волю Бога, являющуюся «произведением» (йджад) вещи, и саму производимую вещь, отличая их от воли, выраженной в приказании о какой-то вещи, когда такое приказание обращено к людям в форме Закона и создает вещь опосредованно, в зависимости от действий людей (см. ***Воля***). было высказано мнение, что творение вещи — ее атрибут, который не является ни самой вещью, ни иным, нежели она (Хишам бен ал-Хакам). В каламе наметилось отождествление понятия вещи с понятием «лик» (ваджх) и «он» (хува), что в дальнейшем получило развитие как сближение вещи и «ности» (хувийа; см. ***Сущность***). Те мутакаллимы, которые отождествляли вещь и «существующее», считали, что вещь может познаваться как вещь до своего существования, хотя в таком случае она получает только те характеристики, которые зависят от нее самой или уже существующих внешних причин (ал-Джубба'й).

В ***арабоязычном перипатетизме*** сохраняется понимание отличия начала вещей от самих вещей. Согласно ***Ибн Сине***, Первое не имеет ничего общего с вещью, поскольку не подпадает ни под какой род, не имеет видового отличия, но отличается от всех вещей благодаря своей самости (зāт). В исмаилизме происходит разделение понятий «утвержденности» (отличаемой от «существования») и «оности», с одной стороны, и вещи — с другой: Бог, обладающий утвержденностью, не является вещью, божественная «оность» благодаря самой себе отлична от всех вещей, первой вещью (шай') оказывается Первый Разум. Наряду с термином «шай'» ***ал-Кирмāни*** использует близкое «'айс» (нечто). В ишракизме вещь восстанавливает статус универсального имени, и первым и наиболее общим делением вещей является деление на свет и не-свет. Ас-Сухравардӣ считает «вещность» (наряду с существованием, единством и т. п.) не отличимой от самости. Положение об однозначном отличии Бога от вещей мира снимается в суфизме, где каждая вещь подобна любой другой, будучи способной воплотиться как любая другая благодаря своей неинаковости в отношении Бога.

А. В. Смирнов

ВЕЩЬ В СЕБЕ (нем. Ding an sich selbst) — философское понятие, содержание которого составляет вся совокупность предметов внешнего мира, независимого от сознания и воли людей. Понятие вещи в себе органически связано с развитием материализма. По утверждению Дж. Локка, философия природы есть «познание начал, свойств и действий вещей, каковы они сами по себе» («Мысли о воспитании». — Соч., т. 3. М., 1982, с. 586). Этому материалистическому основоположению Дж. Беркли противопоставил отрицание «объектов в себе (objects in themselves) или вне ума» (Трактат о принципах человеческого знания. — Соч. М., 1978, с. 182). В отличие от Беркли Д. Юм полагал, что существует «какое-то неизвестное, необходимое нечто в качестве причины наших восприятий» (Исследование о человеческом познании. — Соч., т. 2. М., 1965, с. 158—159).

И. Кант, философия которого складывалась не без влияния юмовского скептицизма, сочетает признание объективной реальности вещи в себе (одна из основ его учения) с категорическим отрицанием их познаваемости: «Нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т.е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства» (Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. — Соч. в 6 т., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 105). Вещи в себе, в кантовском их понимании, вовсе не вещи, поскольку они истолковываются как внепространственное (значит, и непротяженное), вневременное, трансцендентное нечто, существование которого, утверждает Кант, не подлежит сомнению, так как явления предполагают то, что является; этим только и могут быть вещи в себе. Остается, однако, необъясненным, почему вещи в себе, раз они являются, остаются абсолютно непознаваемыми: разрыв между принципиально непознаваемой объективной реальностью вещей в себе и вполне познаваемой субъективной реальностью мира явлений — основная черта теории познания Канта.

Однако понятие вещи в себе относится Кантом не только к трансцендентному нечто, вызывающему чувственные восприятия. Ведь если человек как познающий субъект создает (правда, при посредстве независимых от него вещей в себе) мир явлений, то он сам не может быть только явлением, т.е. одним лишь представлением. Поэтому человек, по Канту, есть не только явление, но и вещь в себе. Это, в частности, относится к человеческой воле, которая не свободна как эмпирическая воля, но свободна как вещь в себе. Кант также разграничивает не свободный от чувственных побуждений эмпирически обусловленный разум и чистый разум, который «не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности», т.е. также есть вещь в себе (Критика чистого разума. — Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964, с. 491). Фихте, Шеллинг и Гегель отвергли понятие вещи в себе как недопустимую уступку материализму. Так же поступили и неокантианцы, для которых вещь в себе не более чем субъективное понятие границы познания. Между тем, кантовская концепция «вещи в себе» имеет рациональный смысл: принципиальное отрицание того, что выходит за границы возможного опыта и, значит, отрицание трансцендентного как предмета познания.

Т. И. Ойзерман

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ — философская категория, отражающая процессы взаимодействия различных объектов друг с другом, их взаимную обусловленность, изменение состояния, взаимопереход, а также порождение одним объектом другого. Взаимодействие представляет собой вид непосредственного или опосредованного, внешнего или внутреннего отношения, связи. Свойства объекта могут проявляться и быть познанными только во взаимодействии с другими объектами. Взаимодействие выступает как интегрирующий фактор, посредством которого происходит объединение частей в определенный тип целостности, организация структуры. Каждая форма движения материи имеет в своей основе определенные типы взаимодействия структурных элементов.

Взаимодействие определяет отношение ***причины и следствия***. Каждая из взаимодействующих сторон выступает как причина другой и как следствие одновременного обратного влияния противоположной стороны. Взаимодействие противоположностей, противоречие являются самыми глубокими источниками, основой и конечной причиной возникновения, самодвижения и развития объектов.

Современное естествознание показало, что всякое взаимодействие связано с материальными полями и сопровождается переносом материи, движения и информации. Познание вещей означает познание их взаимодействия и само является результатом взаимодействия субъекта и объекта.

А. Г. Спиркин

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЕ – тип отношений между субъектами политики, при котором они оказывают взаимное влияние друг на друга, происходит определение и переопределение символических значений его участниками. Политическое взаимодействие, выраженное в таких терминах, как «актер», «маска», «сценарий», является условием реализации функций политической системы, характера ее развития и прогресса. Акт политического взаимодействия выражает соотнесенность интересов и целей политических субъектов, включен в многоуровневую систему социально-политических отношений и распределения политических сил, а управление политическим

взаимодействием — в управление политической системой в целом. Микропроцессы политического взаимодействия позволяют осмыслить расстановку политических сил, их позиции, мотивы, цели, идеологию, программы и сценарии политического поведения. В совокупности акты политического взаимодействия, формируя мир значимых символических объектов, позволяют понять механизмы функционирования и развития складывающегося политического сообщества. Политическое взаимодействие представлено как в симметричных отношениях (консенсус, соглашение, союз, блок, сотрудничество), так и в несимметричных отношениях между их участниками (гегемония, нейтрализация, конфликт, конфронтация, борьба, господство, управление). Основная цель актов политического взаимодействия в демократическом обществе — достижение оптимального соотношения между интересами различных политических сил, консенсуса и сотрудничества между ними, адекватное выражение потребностей всего общества, сохранение и повышение социальной стабильности. Акты социально-политического взаимодействия, его выражение в языке как медиуме взаимодействия анализируются в т. н. символическом интеракционизме (Дж. Г. Мид, Г. Шибутани, И. Гоффман), который подчеркивает символическое содержание социальных взаимодействий.

Лит.: *Дойч К.* Нервы управления. Модель политической коммуникации. М., 1963; *Cotteret.* Gouvernats et Gouvemere. La communication politique. P., 1973; *Шварценберг Р. Ж.* Политическая социология в 3 ч., ч. 3. Политические организации. М., 1992; *Бурдье П.* Социология политики. М., 1993; *Семигин Г. Ю.* Политическая стабильность общества. М., 1997.

Г. Ю. Семигин

ВЗАИМОСВЯЗЬ – см. ***Связь***.

ВИБХАДЖЬЯВАДА (санскр. vibhājyavāda — учение о различении) — одно из двух основных, а именно южное, разветвлений стхавиравады (наряду с ***сарвастивадой***). По схеме А. Баро, вибхаджьявада идентифицировалась ок. 2 в. до н. э.; ее основные ответвления — ***дхармагуптака***, ***махишасака***, ***кашьяпия***, и именно вибхаджьяваде были наиболее близки позиции «ортодоксов» ***тхеравады***. Основные источники для изучения воззрений вибхаджьявады — тексты сарвастивадинов, прежде всего «Махавибхаша» (1—2 вв.). В противоположность сарвастиваде вибхаджьявада отрицает возможность деградации для «совершенного» — архата. В отличие от сарвастивадинов, считавших, что бодхисаттва постепенно постигает ***четыре благородные истины***, вибхаджьявада настаивает на том, что он «реализует» их мгновенно. Вибхаджьявада расходится с ними и в трактовке реинкарнации: она отрицает признаваемое ими и ватсипутриями наличие промежуточного состояния между смертью и следующим рождением (antarābhava). Вибхаджьяваде принадлежали новые трактовки теории ***дхарм***. Закон обусловленного происхождения состоянии бытия индивида (***пратитья-самутпада***) сам обладает необусловленной природой (asaṃskṛta), равно как и высшие состояния «совершенства», а также три дхармы «угасания» дхармической активности (в классическом буддизме — «прекращение», «просветление» и «нирвана»), но в конечном счете необусловлены (вопреки взглядам дарштантики) и некоторые обусловленные проявления всех дхарм. «Силу» (будь то физическую, как у слонов, или духовную, как у Будды и бодхисаттв) следует считать отдельным дхармическим началом. И неаффектированное сознание (akliṣṭa) может обусловливать продолжение функционирования факторов обычного существования: бодхисаттва может, спустя определенный промежуток времени, родиться вновь. Даже в бесформенном мире (arūpaloka) существует какая-то субтильная материя, а гласные звуки каким-то образом являются результатами действия закона кармы.

В. К. Шохин

ВИВАРТА-ВАДА (санскр. vivarta-vāda — учение о видимости) — концепция причинности, выдвинутая в ***адвайта-веданте Шанкары***. Считается одним из вариантов ***саткирьявады*** (букв. — учение о реальности следствия), т.е. учения о том, что следствие уже имплицитно заложено в причине, целиком ею определяется и не вносит своим появлением ничего нового. С т. зр. адвайты причина и источник мира — это высший ***Брахман***, о котором из священного писания известно, что он всегда остается постоянным, неизменным и не подвержен каким бы то ни было трансформациям (паринама). Поскольку адвайта не признает иной реальной сущности помимо Брахмана, а эмпирический мир отличается многообразием и изменчивостью, само творение должно рассматриваться как «иллюзия» (***майя***), «видимость» (виварта). Иначе говоря, следствие, т.е. вся вселенная, лишь иллюзорно «накладывается» на вечную природу Брахмана; в этом смысле вселенная может считаться тождественной Брахману, коль скоро с тем никогда ничего и не происходило. Концепция виварта-вады в адвайте предполагает различение уровней реальности и знания (сама идея разведения «высшего» — «пара-мартхика» и всего лишь «практически удобного», «суетного» знания «самврити» заимствована Шанкарой у буддиста ***Нагарджуны***). На уровне «высшей истины» (парамартхика-сатья) существует лишь вечный Брахман, тождественный чистому ***Атману***, тогда как на уровне «практически удобной», «профанической истины» (вьявахарика-сатья) располагаются все явления феноменально явившейся вселенной — Бог-творец Ишвара, множество отличных друг от друга душ, неодушевленные предметы; их существование обусловлено «видимостью» (виварта), «неведением» (авидья), игрой «космической иллюзии» (майя), однако не может считаться полностью нереальным, поскольку в конечном счете опирается на реальность самого Брахмана.

Н. В. Исаева

ВИВЕКАНАНДА (Vivekananda) Свами (наст, имя Нарендранатх Датта) (12 января 1863, Калькутта — 4 июля 1902, Белур) — индийский религиозный философ и общественный деятель, реформатор индуизма. Ученик к последователь Рамакришны. В 1893 участвовал в работе Всемирного конгресса религий (Чикаго), инициатор создания ряда ведантистских центров в США, основатель «Миссии Рамакришны» (1897). Философское учение Вивекананды (т. н. неоведанта) во многом исходит из основных идей ***адвайта-веданты:*** основа вселенной есть ***Брахман*** как неопределенное и «всеисключающее» духовное начало; мир вещей есть нечто «неподлинное»; мировая и индивидуальная душа по своей сути полностью совпадают. Вместе с тем выступил против применения адвайты для оправдания социального неравенства, монополии брахманов на «священное знание», непогрешимость ***Вед***, проповедовал

необходимость общественно полезной деятельности. Стремился сблизить три основные школы ***веданты***, представляя их как «ступени» в постижении истины, соотносил с ними различные мировые религии и строил на этой основе учение об «универсальной религии». Вивекананда выдвигал идею «коллективного освобождения» и «общества освобожденных при жизни» как цели исторического процесса, в котором выделял четыре последовательные стадии («царства» сословий брахманов, кшатриев, вайшьев, шудр). Грядущее «царство шудр» понимал как воплощение идеалов социализма, трактуемого в утопическом духе. Философское учение Вивекананды оказало значительное влияние на развитие индийской мысли в 20 в. (Б. Г. Тилак, ***Гхош***, ***Тагор***, ***Ганди***, ***Радхакришнан***).

Соч.: Практическая веданта. М., 1993.

Лит.: *Роман Р.* Жизнь Вивекананды. — Собр. соч., т. 19. Л., 1936; *Костюченко В. С.* Вивекананда. М., 1977.

В. С. Костюченко

ВИВЕС Хуан Луис (Vives) (6 марта 1492, Валенсия — 6 мая 1540, Брухос) — испанский философ, просветитель, гуманист. Учился в Валенсии, продолжил образование в Париже и Лувене. С 1520 —профессор литературы университета в Лувене. Получил степень доктора прав в Оксфорде, где преподавал право и другие гуманитарные дисциплины. Автор более 60 работ на латинском языке. Поддерживал тесные связи с Эразмом Роттердамским и Томасом Мором, с которым его связывала и личная дружба.

Определяя философию как знание о божественных и человеческих делах, Вивес считал теологию лишь частью философии. В сочинениях «Против псевдодиалектиков» (Adversus pseudodialecticos, 1519), «О науках» (De disciplinis, 1531), «О спорах» (De disputatione, 1531) критиковал схоластику, во многом предварил опытный метод Ф. Бэкона. Отвергая теорию врожденных идей, основой знания считал ощущения, сущность же вещей познается разумом. В работе «О душе и жизни» (De anima et vita, 1538) считал главным вопрос не о том, что есть душа, но каковы ее проявления и действия, постигаемые посредством опытного наблюдения. Сформулировал принцип ассоциации идей, разрабатывал теорию аффектов. Учение Вивеса о форме и материи, о Боге как первопричине и основе мира изложено в его работе «Первая философия...» (De prima philosophia.., 1531). Автор работ по логике («Средства вероятного», De insrtumento probabilitatis), по проблемам морали. Оказал влияние на Я. А. Каменского, на педагогическую теорию И. Лойолы.

Соч.: Obras completes. Comentarios, notas, y ensayo biobibliográfico por Lorenzo Riber. Madrid, 1947—48.

Лит.: *Montegu B.* Filosofia del humanismo de Juan Luis Vives. Madrid, 1961; *Pinera H.* Luis Vives. El pensamiento español de los siglos XVI—XVII. N.-Y., 1970; *Calero Fr.* Europa en el pensamiento de Luis Vives. Valencia, 1987; *Abellan J.* La gran figura del Renacimiento filosófico. — Historia crítica del pensamiento español. Madrid, 1992, t. 2.

М. А. Бургете

ВИДЖНЯНА (санскр. vijñāna — различающее познание) — в индийской философии высшая познавательная способность, связанная с различением истинного и неистинного, а также с определением места, роли и функции каждого элемента в системе мироздания. В буддизме отождествляется с сознанием, обозначая, в широком смысле, всю интеллектуальную активность, в узком — шесть видов чувственных сознаний: зрительное, слуховое, обонятельное, осязательное и ментальное (мано-виджняна). Тесно связана с концепцией перерождения (***сансара***), являясь именно той конфигурацией элементов (***дхарм***), переходящей из существования к существованию, которая продолжает постоянно изменяться под воздействием динамики действий прошлой жизни (***карма***). Центральное место понятие «виджняна» занимает в школе ***йогачара***.

В. Г. Лысенко

ВИДЖНЯНА БХИКШУ (санскр. Vijñāna Bhikṣu) — индийский философ-аскет 16 в., предпринявший попытку создания системы ведантизированной ***йоги*** в виде своеобразного синтеза йоги, неадвайтистской ***веданты*** и ***санкхьи*** с привлечением понятийного арсенала и других школ. Работа в рамках различных философских систем обнаруживает его стремление превзойти знаменитого энциклопедиста ***Вачаспати Мишру***, а комментирование «Веданта-сутры», Упанишад и «шиваитской Гиты» — подражание деятельности ***Рамануджи*** и ***Мадхвы***, также старавшихся создать антишанкаровскую экспозицию трех основоположений веданты (прастхана-трая).

Ему принадлежит не менее 16 сочинений, среди которых — «Йога-варттика» (Разъяснение йоги) — детальный комментарий «Йога-бхашьи» Вьясы. Йога, по Виджняна Бхикшу, — высшее учение, содержащее в себе все остальные системы, и высший путь достижения «освобождения». Духовное начало (***Пуруша***) реализует эту цель, возвращаясь к своему исконному состоянию чистого сознания. То, что ведантисты считают высшим результатом медитации, есть на деле лишь предварительная ступень конечного сосредоточения йогинов — с целью демонстрации этого тезиса очерчивается целая иерархия медитаций. Он предлагает и новые трактовки таких промежуточных ступеней «восьмеричного пути» йоги, как положения тела (асаны) и контроль над дыханием (пранаяма). Три ***гуны***, составляющие первоматерию ***Пракрити***, выводятся в начале каждого очередного периода миросозидания из равновесия не спонтанно (как полагала классическая санкхья), но «провоцируются» ***Ишварой***. Атеизм санкхьи имеет, по мнению Виджняна Бхикшу, педагогическое назначение: она призывает к достижению бесстрастия (вайрагья), осуществимого и без помощи свыше. То же относится и ко всем ступеням йогического тренинга за исключением высшего, внерефлективного сосредоточения. Медитация на Ишвару делает адепта бхактом Божества, которое в свою очередь оказывает ему решающую помощь, не заменяющую, однако, работу йогина по самоусовершенствованию. Адвайта-веданта ***Шанкары*** подвергается самой резкой критике.

«Санкхья-правачана-бхашья» (Комментарий к изложению санкхьи) — истолкование «Санкхья-сутр», наиболее детальный текст во всей истории санкхьи. Виджняна Бхикшу высоко оценивает свою миссию, заявляя во введении: «Лунный свет знания санкхьи испит солнцем времени — от него осталась лишь шестнадцатая часть, его я и восполню словами бессмертия». Здесь снова подчеркивается «фигуральность» атеизма санкхьи: отрицание Ишвары предназначено для того, чтобы отвлечь адепта от стремления к сверхсилам, присущим Божеству. Он пытается также гармонизировать доктрины санкхьи и веданты (попытка, от-

части предпринимавшаяся уже самим составителем сутр): учение о единстве Атмана, укорененное в Упанишадах, означает лишь отрицание между ними пространственных «промежутков».

В итоговом эссе «Йогасара-санграха» (Резюме сути йоги) популяризируется интеграция йоги и веданты. Другие сочинения: «Санкхья-сара» (Суть санкхьи), «Упадешаратна-мала» (Гирлянда драгоценностей наставления), «Брахма-дарша» (Зеркало Брахмана), а также комментарии к «Катха-», «Кайвалья-», «Майтри-», «Мандукья-», «Мундака-», «Прашна», «Тайттирия-» и «Шветашватара-упанишаде» и к «Ишвара-гите» (Песнь Ишвары) из «Курма-пураны».

Лит.: *Sinha J.* The Philosophy of Vijñābhikṣu. Calcutta, 1976.

В.К. Шохин

ВИДЖНЯНА-ВАДА (санскр. vijñāna-vāda — учение о сознании) — онтологическая концепция, разрабатывавшаяся в буддийской школе ***йогачара***. Йогачаров за приверженность названной концепции называли также виджнянавадинами. Наиболее известными среди них были ***Асанга***, ***Васубандху***, ***Дигнага***, ***Дхармакирти***, ***Дхармоттара***, Шантаракшита, ***Бхававивека*** и др. Основателем концепции виджняна-вада некоторые исследователи (в частности Хаджими Накамура) называют Майтерянатху, который, возможно, жил между 270—350. Главные положения доктрины гласят, что вещи эмпирического мира существуют не в действительности, а только как конструкции нашего сознания. Феноменальный мир, т. о., не имеет реального существования, он бытийствует только в мышлении, в содержаниях различных состояний сознания. Понятия как индивидуальные идеи, которыми оперирует сознание, есть результат познавательной деятельности и не имеют онтологического статуса. Они сконструированы нашим мышлением, которое так же иллюзорно, как и вещи. Единственной подлинной реальностью является абсолютное сознание, существующее как «космическое тело Будды», тело не материальное, а духовное, сознание-сокровищница (***алаявиджняна***). Это сознание состоит из ***дхарм***, волнение которых и обусловливает существование всего мира, и является ступенью в эволюции «таковости» (***татхата***), в которой оно пробуждается.

В новой школе йогачаров (последователей Дигнаги) концепция сознания-сокровищницы, или «всесохраняющего сознания», претерпевает изменения по сравнению с древней школой (последователями Асанги). В ней не только увеличивается число дхарм, составляющих мировое сознание, с 75 до 100, но оно само становится новым элементом, содержащим «семена» всех будущих идей и следы всех прошлых деяний. И этот элемент больше не считается абсолютом, поскольку находится в феноменальном бытии и несет в себе результаты ***кармы***, скорее он напоминает, по мнению Ф. И. Щербатского, первичную материю санкхьяиков, модификациями которой и являются все вещи эмпирического мира. Аналогичным образом, у йогачаров модификации алаявиджняны представляют индивидуальные идеи, в форме которых существует физический мир. Эти идеи нереальны, потому что им в действительности ничего не соответствует. Существующее в идеях деление на субъект (познающую личность) и объект (познаваемую физическую вещь) на самом деле иллюзия. Весь мир по сути, как отмечали Асанга и Васубандху, представляет собой логическое построение; все его элементы относительны и нереальны сами по себе, представляя собой модификации абсолютного сознания.

Стремясь преодолеть разрыв между несотворенными и сотворенными дхармами, между нирваной и сансарой, последователи йогачаров пришли к выводу, что для перехода в нирвану йогинам-буддистам не нужно изменять строение вселенной, превращать элементы феноменального мира в элементы нирваны, нужно лишь перестроить свое сознание, отбросить иллюзии природного мира и невечных дхарм.

Н. А. Канаева

ВИДЬЯ — см. ***Джняна***.

ВИЗАНТИЗМ — концепция особого типа отношений между Церковью и государством, где Церковь и государство не противостоят друг другу, а напротив взаимодополняют, помогают друг другу в ходе достижения согласия (гармонии) и сотрудничества (синергии). При этом свобода и самостоятельность каждого в его собственной области не отменяется. Термин в этом смысле был впервые употреблен К. Леонтьевым, хотя идею согласия (симфонии) Церкви и государства, которые должны сосуществовать в полном согласии, развивалась многими мыслителями и до К. Леонтьева. Область Церкви — дела божественные, небесные, а государства — земные, человеческие. Государство постоянно вспомоществует Церкви в сохранении чистоты веры, церковных канонов, самого института священства и священничества. Церковь же в согласии с государством направляет и ведет общественную жизнь по путям, угодным Богу. В таком понимании Церковь и государство — это два различных проявления одного и того же органического целого. Эти идеи развиты в «Эпанагоге» — введении в свод законов, изданном в кон. 9 в. императором Василием I Македонским, которое, до конца Византийской империи, останется как бы «основным законом» об отношениях Церкви и государства. «Эпанагога» также исходит из того, что власть императора и патриарха, «величайшие и необходимейшие части государства», имеющие каждая свой круг обязанностей. Их единство уподобляется единству человека, состоящего из души и тела; каждой природе соответствует управляющая его власть: императора — телом, патриарха — душой. Утверждается таинство и в то же время цельность и двухсоставная природа человека и единство Церкви и государства. Т. о. идея «симфонии» власти императора и Церкви переходит в антропологию, в Боговоплощение, в постулат веры о «неслиянности и неразделенности» сфер бытия. Этот догмат Боговоплощения восточно-православного христианства — основа для разрешения антиномий в эсхатологии и норм взаимоотношений Церкви и государства. Этот догмат направлен против манихейского дуализма плоти и духа, власти и священства, государства и Церкви. «Символизация» отношений Церкви и государства — в чине венчания Царя («Хрисма»), которое, начиная с 9 в., является литургическим выражением византизма. Император исповедует веру и присягает на ее сохранение. Далее — миропомазание, которое (тоже с 9 в.) становится основой и «конституционным» моментом венчания на царство. Церковь дарует императору особую «харизму» (особый

божественный дар) на управление государством. Это означает не «огосударствление» Церкви, а воцерковление империи. С исторической точки зрения концепцию «симфонии» нарушали деспотизм византийских василевсов в их управлении церковными делами, а также сервилизм со стороны епископата. Вместе с тем явны и многочисленные примеры осуществления «симфонии» в защите Церковью своей свободы. В дальнейшем силами государства и Церкви происходит крещение целых стран и народов — сирийцев, коптов, эфиопов, армян, грузин, болгар, сербов, румын, русских. Россия выступает после падения Византии как ее восприемница. Провозглашается лозунг: «Москва — третий Рим». Однако опыт реализации симфонического единства Церкви и государства кончается на Востоке с началом 15 в., а в России с реформой Петра Великого (нач. 18 в.). В Новое время в новообразованных государствах осуществляется система европейского светского государства, отделяющего Церковь и от себя, и от гражданского общества (лаицизм). На смену византизму приходит система синодального (государственного) управления. После России это происходит по инициативе немецкого правительства в Греции (30-е гг. 19 в.). В Румынии эту систему вводит режим князя Кузы (60—70-е гг. 19 в.). В Болгарии — режим Стамбулова и князя Фердинанда (1887—96). То же было в Сербии (80—90-е гг.) при короле Милане.

В. И. Шамшурин

ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. Понятие философии было в Византии изначально неоднозначным. Философами называли прежде всего языческих ученых — риторов, софистов, интеллектуалов, противостоящих тем, кто исповедовал христианское вероучение, хотя философия как дисциплина почиталась и среди образованных раннехристианских авторов как «наука наук» и руководство по практической этике. Значение последнего особенно подчеркивал Нил Анкирский (ум. ок. 430), считавший, что «философия — это моральное совершенство в сочетании с пиететом к истинному знанию бытия». ***Иоанн Дамаскин*** определял философию, во-первых, как знание о бытии, во-вторых, как науку о божественном и земном, в-третьих, как приготовление к смерти, в-четвертых, как уподобление Богу, в-пятых, как искусство искусств и науку наук, в-шестых, как любомудрие.

Христианская философия в Византии противопоставлялась т. н. «внешней» философии, под которой подразумевалась не только светская наука вообще, но и мировоззренческая основа языческих верований и христианских ересей. Истинной же философией считались образ жизни и поведение праведного христианина, и в этом смысле идеальными философами представлялись мученики и аскеты (***Феодор Студит***, ***Симеон Новый Богослов***).

В соответствии с этим Иоанн Дамаскин различал «философию теоретическую», связанную со знанием, и «философию практическую», направленную на совершенствование добродетелей. Теоретическая область включала в себя и физику, и математику (арифметику, геометрию, астрономию и гармонию), и теологию, связанную с постижением Бога, бесплотных сил, души. Практическая же философия состояла из этики, «экономики», т.е. «домостроительства» (своего рода этики быта), и политики. Логика представлялась скорее инструментом философии, чем особой ее сферой. Философия, будучи тесно связанной с богословием, тем не менее не замещалась им: так, вводная часть основного сочинения Иоанна Дамаскина «Источник знания»—это «Философские главы», а «Исповедание веры» выделено в самостоятельный раздел.

У истоков византийской философии формируется новый (по сравнению с античностью) тип христианского философского историзма (провиденциалистская концепция истории у Евсевия Кесарийского и др.). На смену циклизму античного временного восприятия приходит телеологическое осмысление истории, когда прошлое оценивается в перспективе грядущего Страшного суда: эсхатологизм Евсевия своеобразно сочетает эллинскую и иудейскую концепции времени. В целом ранневизантийская философия была тесно связана с ***неоплатонизмом***, прежде всего благодаря ***Проклу*** и его школе в Афинской академии, а также ***Аммонию*** и его школе в Александрии. Прокловская концепция структуры и происхождения мира («геннады», различные уровни божеств и т. п.) была усвоена византийской философией (Марин, Псевдо-Дионисий Ареопагит и др.). В свою очередь критика аристотелевской физики ***Иоанном Филопоном***, в частности определения небесной субстанции и учения о предвечности мира, также оказала влияние на философскую литературу последующих поколений. Закрытие императором Юстинианом в 529 Афинской платоновской академии вынудило многих византийских философов (***Симпликий*** и др.) искать убежище за пределами империи.

Значение философии как отрасли университетского образования упрочилось во 2-й пол. 9 и в 10 вв.; в 9 в. преподаванием философии в Константинополе прославился Лев Математик (или Философ) (ок. 790—869). Энциклопедист, библиофил и богослов-полемист, константинопольский патриарх ***Фотий*** составляет сокращенное изложение аристотелевской логики и критикует платоновскую теорию идей как предполагающую иные, чем Бог, причины мироздания. Напротив, ученик и сподвижник Фотия Арефа Кесарийский (после 850 — после 932) находился под преобладающим влиянием Платона.

В период, последовавший за эпохой т. н. Македонского ренессанса (кон. 9—10 в.), была учреждена в Константинополе философская школа (часто называемая — в совокупности с другими школами — Константинопольским университетом). Лидером философского «факультета» 11 в. был ***Михаил Пселл*** — ученый-энциклопедист, составитель естественно-научных и филологических трактатов, полемист и политик, историк, философ, автор риторических произведений. Наследие его превосходит по объему все сочиненное в 10—11 вв. Его «Всеобъемлющее учение» кратко суммирует философские идеи неоплатонизма. Применительно к богословию их стремился развить его ученик и последователь Пселла ***Иоанн Итал*** (ок. 1025 — после 1082), взгляды которого были осуждены специальным церковным постановлением. Ученик Итала ***Евстратий Никейский*** (ок. 1050 — после 1117) прославился как полемист и комментатор аристотелевской этики, физики и логики. Полемике с «Первоосновами теологии» Прокла посвятил специальный трактат ***Николай Мефонский*** (после 1100—1160/66). Никифор Влеммид (1197— ок. 1269) составил пособия по логике и физике. В целом аристотелевская логика и платоновская метафизика были восприняты византийской философией эпохи Комнинов.

Начавшаяся на рубеже 13—14 вв. эпоха т. н. Палеологовского ренессанса стала одним из самых ярких периодов

истории византийской культуры. К литераторам этого времени относятся византийские интеллектуалы ***Феодор Метохит***, Георгий Гемист ***Плифон***, ***Димитрий Кидонис***, ***Николай Кавасила***, Алексей Макремволит и др.

Творчество первого византийского историографа Пахимера, в целом сохранившее традиции средневекового провиденциализма, в то же время во многом близко по духу атмосфере Палеологовского гуманизма. Воплощением принципов поздневизантийского гуманизма в историографии может считаться «Ромейская история» крупнейшего ученого, философа и эрудита ***Никифора Григоры*** (нач. 1290-х гг. — ок. 1360). В отличие от аристотелика Пахимера Григора следовал идеям Платона. Христианский гуманизм Григоры исходит из примата божественного Провидения («пронии»), однако способность Промысла проникать в будущее не предопределяет тех или иных конкретных человеческих поступков, которые могут быть и дурными. Центральной фигурой эпохи т. н. Палеологовского возрождения был ***Феодор Метохит*** (1270—1332), ученый-энциклопедист, оставивший обширное литературное наследие. Причисляя себя к традиции платонизма, он не отрицал, однако, и громадного значения Аристотеля (особенно в области физики, логики, теории искусства — «технологии», методологии, науки о животных и др.).

В 14 в. в Византии получило широкое распространение мистическое течение ***исихазма***, аскетическо-созерцательная практика которого («умное делание») была обоснована в трудах ***Григория Синаита*** и особенно ***Григория Паламы***, афонского монаха, ставшего затем митрополитом Фессалоники. Богословское учение Паламы о возможности непосредственного созерцания «энергий» Бога (Фаворский свет) было разработано им в полемике с Варлаамом Калабрийским (1290—1348); поддержанное императором Иоанном VI Кантакузином, оно в 1351 становится официальной доктриной Византийской церкви. Практика исихазма нашла отражение и в трудах ***Николая Кавасилы*** (ок. 1322/23 — после 1391), противопоставляя себя как католическому Западу, так и мусульманскому Востоку, исихасты сознавали себя истинными ревнителями православия. Влияние исихазма сказалось во всех странах византийского круга, в т. ч. и на Руси, повлияв на творчество таких великих мастеров, как Феофан Грек и Андрей Рублев.

Георгий Гемист ***Плифон*** (ок. 1360—1452), исповедник своего рода «неоязычества», попытался создать универсальную религиозно-мифологическую систему на основе античного платонизма, а также религий прошлого. Некоторые современники (напр., ***Виссарион Никейский***) почитали его как «второго Платона». Под влиянием Плифона при дворе Медичи во Флоренции была создана платоновская Академия.

Особое место среди поздневизантийских гуманистов занимает Виссарион Никейский (1403—72), латинофил и одновременно ценитель эллинского культурного наследия Византии. В отличие от неоязыческого платонизма его учителя Плифона он стремился поставить платоновскую философию на службу христианской догматике. Благодаря ему в латинском переводе появились «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта, речи Демосфена, «.Метафизика» Аристотеля, изложение «Физики» Аристотеля в шести книгах. Среди поздневизантийских гуманистов значительное место занимали философы — комментаторы и переводчики. Максим Плануд (ок. 1255 — ок. 1305) переводил Августина, Димитрий Кидонис (ок. 1324 — ок. 1398) — Фому Аквинского, Ансельма Кентерберийского, Рикольдо де Монте Кроче, а также Августина, патриарх Геннадий II (Георгий Схоларий) (1400/05 — после 1472) — Фому Аквинского, трудами которого восхищался. В диалоге с западноевропейской философской традицией были такие противоположные друг другу полемисты, как Варлаам Калабрийский и Николай Кавасила. После падения Константинополя в 1453 многие византийские философы нашли прибежище в Италии, где стали университетскими учителями, приобщившими Западную Европу к традициям греческой философии.

Лит.: Культура Византии IV — первой половины VII в. М., 1984, с. 42—77; Культура Византии второй половины VII в.— XII в. М., 1989, с. 36-58; Культура Византии XIII-XV вв. М., 1991, с. 242—254; *Бычков В. В.* Византийская эстетика. М., 1977; *Он же.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1991; *Tatakis B.* La philosophie byzanline. P., 1959; *Mathew G.* Byzantine Aestetics. L., 1963; *Hunger H.* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantincr, Bd. 1. Münch., 1978; *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Münch., 1971; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Münch., 1977; *Oehler K.* Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Münch., 1969.

М. В. Бибиков

ВИКО (Vico) Джамбаттиста (23 июня 1668, Неаполь — 23 января 1744, Неаполь) — итальянский философ. Изучал право, историю, филологию и философию. С 1697 профессор риторики в Неаполе. С 1734 историограф короля Неаполя. Во вступительных речах к курсам лекций по риторике Вико обсуждает вопрос о ценности культуры для общества. В 1708 он издает книгу «О современном методе исследования», где противопоставляет аналитический метод Декарта методу естественных наук (роль наблюдения, фантазии, правдоподобных рассуждений й др.). Философию права Вико изложил в дилогии «О неизменности правоведения» (1720—21). В 1725 выходит книга «Основания новой науки об общей природе наций, благодаря которым обнаруживаются такие новые основания естественного права народов» (Principi di una nuova d'intorho alla comune natura delle nazione, 1725, рус. пер. А. Губера. М., 1940). В 1729 он издает автобиографию «Жизнь Д. Вико, написанная им самим» (Autobiografia, 1947, сокр. пер. А. Губера. М., 1940).

Вико — основоположник философии истории и этнической психологии. Он испытал влияние античных философов, в частности неоплатонизма, а также Ф. Бэкона и мыслителей Возрождения. Своим противником он считает картезианство с его культом дедуктивного метода и с антиисторизмом в понимании мира. Вико анализирует первые этапы древней истории и видит ключ в их понимании в интерпретации мифов и языка. Для него мифы не аллегории, а рассказ о темных временах. В общей истории он выделяет ряд периодов — век Богов, век Героев, век Человека. Первые два века он называет эпохами поэзии. В этой связи Вико обращается к творчеству Гомера. Для того, чтобы осмыслить мифы, необходимо обратиться к изучению языка. Из догосударственного состояния возникают семейная и гражданская монархии. Вико исследует генезис общин, роль языка, религии, права в смене социальных сообществ, в возникновении неравенства и государства. Вико одним из первых исследовал истоки римского права. Основная линия исторического развития

заключается в переходе от страха к религии, от чувства стыда к мифам, от семьи к господству и государству. Ход истории цикличен, все нации развиваются по циклам, состоящим из трех эпох — детства, юности и зрелости. Эти эпохи — божественная с ее безгосударственностью и подчинением жрецам, героическая с господством аристократического государства и человеческая (с демократической республикой или представительной монархией). Каждый цикл завершается распадом общества. Смена эпох осуществляется в силу общественных переворотов и борьбы между отцами семейств и домочадцами в патриархальном обществе, между феодалами и простым народом. Исторические законы регулируют борьбу людей за ограниченные цели, но сами исторические законы провиденциальны. В возникновении человеческого периода истории громадную роль сыграла религия с ее верой в свободный дух. Исходный пункт философии истории Вико — убеждение в свободе людей, создавших и создающих собственный гражданский мир. Вико оказал большое влияние на И. Тэна, на Б. Кроче.

Соч.: De universi juris principio et fine uno. Neapol, 1720; De constata jurispudentiae. Neapol, 1721; Opere, 6 vol. Mil., 1836—37; Bibliografia Viciana. Ed. B. Croce. Neapol, 1904-1936; Opere. Bari, 1914-41.

Лит.: *Киссель М. А.* Джамбаттиста Вико. М., 1980; *Flint R.* Vico. L., 1884; *Croce B.* La filosofia di G. Vico. Roma, 1911; *Abbangnano N.* (ed.). La Scienza nuova e Opere scelte di G. Vico. Torino, 1952.

А. П. Огурцов

ВИЛАМОВИЦ-МЁЛЛЕНДОРФ (Wilamowitz-Moellendorff) Ульрих фон (22 декабря 1848, Марковиц, близ Познани — 25 сентября 1931, Берлин) — немецкий филолог-классик, крупнейший эллинист 19 и 20 столетий. Происходил из семьи прусских поместных аристократов. В 13 лет был отдан в знаменитую школу близ Наумбурга — Schulpforte (основана в 1543), программа которой концентрировалась вокруг углубленного изучения древних языков, римской и греческой литературы и истории. Уже здесь, по-видимому, началось его состязание с другим блестящим учеником из старшего класса — ***Ф. Ницше***. Тогда же, впервые прочитав «Пир» Платона, Виламовиц определил для себя цель жизни как вечное стремление к знанию, вдохновленное любовью к божественному миру вечных идей. В 1867 поступил в Боннский университет, в 1869 завершил образование в Берлинском университете. Его учителями были филологи О. Ян и Г. Узенер, особенное влияние он испытал со стороны двух виднейших исследователей Аристотеля — Я. Бернайса и Г. Боница. В 1870—71 в качестве гренадера участвовал во франко-прусской войне. Через пять месяцев после публикации в кон. 1871 «Рождения трагедии» Ницше Виламовиц выпустил памфлет с язвительным названием «Филология будущего!» (Zukunftsphilologie, 1872; Zweites Stück, 1873), пародирующим заглавие книги Р. Вагнера «Произведение искусства будущего» (1850).

Несмотря на раздраженно-полемический тон и плохо замаскированные личные выпады, в которых можно видеть отзвук старой борьбы между О. Яном и Ф. Ричлем, учителем Ницше, в целом позицию Виламовица надо признать справедливой. Оценивая труд Ницше с точки зрения исторической достоверности результатов, Виламовиц отмечает серьезные фактические ошибки (Ницше, по его выражению, «наделил своих сатиров козлиными ногами»; Еврипид в его книге по наущению Сократа становится разрушителем классической трагедии и т. д.). Аргументы, использованные в разгоревшейся полемике (в т. ч. резкий выпад Эрвина Роде, инспирированный Ницше, и ответ Виламовица), имеют сугубо технический характер (если не считать безграмотного открытого письма Вагнера в защиту Ницше). Поверхностное суждение о Виламовице как об узколобом буквоеде было позднее воспринято Т. Манном и кружком Ст. Георгия. В дальнейшем Виламовиц признал значение Ницше как оригинального мыслителя, но остался чужд тому, что он называл его «нерелигиозной религией» и «нефилософской философией».

С 1874 Виламовиц преподавал в Берлинском университете, в 1876 он возглавил кафедру в Грейфсвальде, в 1883 — в Гёттингене, в 1897 — в Берлине, где его кафедра вскоре стала ведущим германским и мировым центром антиковедения. Написанные им более 70 книг внесли колоссальный вклад практически во все области науки об античности и полностью изменили ее ход. Для истории философии наибольший интерес представляют два его труда: «Аристотель и Афины» (Aristoteles und Athen, 2 Bde. B., 1891—1910), где, в частности, им была выдвинута важная гипотеза об институциональной природе школы Аристотеля, и «Платон» (Platon, 2 Bde. B., 1919).

Многие ученики Виламовица, такие, как Г. фон Арним, К. Рейнхардт, П. Фридлендер, В. Йегер, стали виднейшими историками античной философии.

Соч.: Erinnerungen, 1848—1914. Lpz., 1928.

Лит.: *Fowler R. L.* Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff — Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia, ed. W. W. Briggs and W. M. Calder III. N.Y.—L., 1990, p. 489-522; Wilamowitz nach 50 Jahren, hrsg. von W. M. Calder III, H. Flashar und Th. Lindken. Darmstadt, 1985; Calder III W. M., The Wilamowitz-Nietzsche Struggle: New Documents and a Reappraisal. — *Idem.* Studies in the Modern History of Classical Scholarship, «Antiqua» 27 (1984). Napoli, p. 183—228; *Parente M. I.* Rileggendo il «Platon» di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. — «Annali della Scuola normals di Pisa» 3.3.1 (1973), p. 147—167; *Snell B.* Wilamowitz und Thomas Mann. — Antike und Abendland 12 (1966), S. 95—96.

А. А. Россиус

ВИЛЬЕМ, Вильгельм из Мербеке (Willem van Moerbeke, Wilhelmus de Moerbeke) (ок. 1215, Мербеке, Брабант —до 20 октября 1286, Коринф) — средневековый философ-переводчик, монах-доминиканец. Учился, по-видимому, в Париже и Кёльне, до 1260 жил в Фивах в доминиканском монастыре. С 1261 был духовником и капелланом пап (Урбана IV, Клемента IV, Григория X), выполнял дипломатические функции. Знаток греческого языка, участвовал во 2-м Лионском соборе в 1274. С 9 апреля 1278 архиепископ Коринфа. С 1261 или раньше был дружен с ***Фомой Аквинским***, для которого перевел Аристотеля («О небе» III и IV, «Метеорологика» I—III, «Политика» III—VIII, «Риторика», сочинения по зоологии, «Поэтика»), его комментаторов, Прокла («Основы теологии», комментарии к «Тимею», «Пармениду»), Архимеда, Птолемея, Герона, Галена, Гиппократа; исправлял старые переводы. У Вильема нет крайнего насилия над латинской фразой, как, напр., у ***Роберта Гроссетеста***, но в общей средневековой манере он держится строгого буквализма, калькирует греческий синтаксис, иногда вводит артикль, строит неологизмы. Этим переводы Вильема ценны для реконструкции древних и утраченных греческих текстов; они широко переиз-

даются. Из собственных сочинений Вильема сохранился трактат по геомантии с описанием мистических свойств земли. Вильему, «усердному исследователю всего сущего», посвящает свою «Перспективу» ***Витало***.

Соч.: Proclus. Commenlaire sur le «Parmenide» de Platon, trad. de Guillaume de Moerbeke, t. I, livres I a IV, ed. C. Steel. Leuven — Leiden, 1982.

Лит.: *Minio-Paluello L.* Moerbeke, William of. — «Dictionary of scientific biography», v. 9. N.Y., 1974, p. 434—440; *Verbeke G.* Het wetenschappelijk profiel van Willem van Moerbeke. Amst.— Oxf., 1975.

В. В. Бибихин

ВИНА — состояние человека, обусловленное нарушением им ***долга***, требований авторитета, обязанностей, накладываемых законом или соглашением (договоренностью). Противоположностью вины является заслуга, которая признается за человеком, совершившим действия, превышающие требования долга. Возможность виновности (как и заслуги) обусловлена (актуально или потенциально) ситуацией выбора, в которой человек оказывается в результате осознания долга или предъявления ему требования, самим фактом которого удостоверяется ***свобода*** человека как способность выбирать между правильным (требуемым, подобающим) и неправильным (запрещаемым, непотребным), а также его ***ответственность***. Виновным может быть признано лишь вменяемое лицо, и обвинение означает признание вменяемости человека. Вина человека может быть признана различной за действия, совершенные преднамеренно (умышленно), вынужденно (подневольно) и по неосторожности или наивности (неумышленно). С юридической точки зрения из того, что нечто совершено данным индивидом, еще не следует, что преступление может быть ему вменено, если не будет доказано, что действие, оцениваемое как преступное, было совершено с умыслом, намеренно. Так же различна направленность сознания вины, которая может возникать на основе интернализации внешнего авторитета или возложения человеком роли авторитета на себя. Осознание вины выражается в чувстве стыда, муках совести. В признании (в частности, исповедальном) своей вины заключается раскаяние, а в осознанном принятии наказания, искупающего вину, — покаяние.

Юридическое и моральное понятия вины следует отличать от т. н. метафизического понятия вины, суть которого заключается в том, что человек оказывается (и признается) безусловно виновным не только из-за своего несовершенства и связанной с этим неспособности до конца исполнить свой долг, но и вследствие всего, что происходит вокруг. Такова христианская идея вины. Согласно религиозной этике, виновностью сопровождается ***грех***, и чувство вины выражает осознание человеком собственной греховности; это чувство неизбывно вследствие первородного греха человека.

И. Кант, указывая на то, что человек виновен самим фактом возможности свободы (как произволения), наряду с преднамеренной (dolus) и неумышленной виной (culpa) выделял также прирожденную вину (reatus). Виновность, по Канту, следует усматривать не только в совершении поступков, имевших злые последствия, но и в поступках, совершенных не ради долга, а по максимам, которые по самой своей природе вполне могли бы привести к дурным последствиям и не привели лишь по счастливой случайности. Вина-reatus и заключается в неисполнении долга как необходимости совершать добро во всей возможной полноте. По Гегелю, человек виновен уже в своей способности действовать, быть виной — «причиной» происходящих вовне изменений, а действование — возможная материя проступка и преступления. Во французском ***экзистенциализме*** вина человека обусловлена его неспособностью сполна реализовать собственный потенциал.

Ф. Ницше, выводя понятие «вины» (Schuld) из материального понятия «долг» (Schulden), видел источник этого «основного морального понятия» в отношениях должника и кредитора, превращенными формами которых являются отношения индивида с общиной, предками и божеством. Однако еще Кант показал, что моральная вина не является «передаточным обязательством», подобным денежному (т. е. долгом, который может быть перенесен на любое другое лицо): она представляет собой выражение глубоко личного обязательства. По П. Рикеру, вина символизируется в суде, который, «метафизически перенесенный в глубины души», становится тем, что называют «моральным сознанием». Как и Гегель, Рикер видит в чувстве вины одно из проявлений двойственности сознания, внутреннего диалога, посредством которого осуществляется самоанализ и самонаказание.

Поскольку чувство вины представляет собой один из эффективных механизмов формирования зависимости, провоцирование этого чувства у человека с зависимым, или авторитарным, т.е. сориентированным на внешний авторитет, сознанием оказывается эффективным механизмом власти (политической, корпоративной, родительской или межличностной) и, как указывал Э. Фромм, способствует упрочению авторитарных отношений.

Лит.: *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа [VI, A, b, 2]. — Соч., т. 4, М., 1958; *Кант И.* Религия в пределах только разума [I, II; II, 1, c]. — *Он же.* Трактаты и письма. М., 1980; *Ницше Ф.* К генеалогии морали [III]. — Соч., в 2 т., т. 2. М., 1990; *Рикёр П.* Виновность, этика и религия. — *Он же.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996, с. 175-201.

Р. Г. Апресян

ВИНАЯ ПИТАКА — см. ***Трипитака***.

ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) Вильгельм (11 мая 1848, Потсдам — 22 октября 1915, Гейдельберг) — немецкий философ, основатель Баденской (Фрайбургской) школы ***неокантианства***. Родился в семье прусского служащего. Учился в университетах Йены, Гёттингена и Берлина. В Берлине защитил диссертацию «Учение о случайности» (1870), габилитировался в 1873. Добровольцем участвовал во франко-прусской войне 1870. С 1877 —профессор университета во Фрайбурге, с 1882 —в Страсбург, с 1903 — в Гейдельберге. Член Гейдельбергской академии наук с 1910. Влияние двух учителей Виндельбанда — К. Фишера и ***Р. Г. Лотце*** определило два направления его деятельности: исследования историко-философские (наряду с ***Дильтеем***, Виндельбанд — один из наиболее признанных немецких историков философии конца 19 в., его «Истории новой философии» (Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 1—2, 1878—80) уже к 1928 выдержали 12 изданий, в два раза чаще переиздавалась «История философии» (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1892)) и разработка трансцендентальной философии ценностей, которой Виндельбанд интенсивно занимался, начиная с 1903 г.

Внимание Виндельбанда сосредоточено в основном на практической философии Канта, и свою главную задачу он видит в создании «философии ценностей» (Wertphilosophie), осмысляющей конкретные исторические формы культуры через призму общезначимых ценностей. Решение этой задачи основывается на введенном еще Фр. Брентано различении «суждения» (Urteil) и оценки (Seurteilung). В суждении (напр., «эта вещь — белая») высказывается принадлежность двух содержаний представления друг другу. В оценке («эта вещь — хорошая») — реакция «волящего и чувствующего субъекта» на содержание представления. Грамматическая форма суждений одинакова, однако во втором случае предикат является отношением, указывающим на нечто иное. «Оценка» не расширяет наше познание, но позволяет предположить некое «нормальное» (или «нормативное» — «Normalbewuβtsein») сознание: предикат оценочного суждения не заключен в субъекте, он лишь приписывается ему в соответствии с некоторым масштабом — ценностью. «Нормативное сознание» — трансцендентальное сознание вообще, оно обусловливает общезначимость оценок, ценности становятся его коррелятами. (Свою преемственность с философией ***Канта*** Виндельбанд усматривает в том, что аналогичным образом относится к «сознанию» и кантовская ***«вещь в себе»***. «Вещь в себе», и «ценность» также даны только в их взаимосвязи с сознанием). Трансцендентальное учение о ценностях охватывает у Виндельбанда все традиционные разделы философии — логику, этику, эстетику, которые понимаются как учения о ценностях истинного, благого и прекрасного. В этом он расходится с Марбургской школой неокантианства (***Коген***, ***Наторп***), видевшей в логике основополагающую дисциплину: у Виндельбанда же логика превращается в «этику мышления»: поскольку для него (как и для Фихте) теоретическое познание является формой практического поведения, он показывает, что практический, ценностный аспект можно обнаружить не только в оценочных, но и в других типах суждений. Поскольку суждение связывает субъект и предикат и тем самым выражает истинностную ценность (Wahrheitswert) этого отношения, то в конечном счете оно указывает на долженствование (Sollen) — на нормы, по которым следует мыслить. Исключением являются суждения вероятностные, где такое заключение не делается.

В работе «История и наука о природе» (1894) Виндельбанд указывает на то, что в процессе классификации и систематизации наук сложилось представление, будто тому или иному предмету соответствует один единственный метод, что плохо согласуется с возможностью предмета быть объектом исследования нескольких наук. Считая неудачным разделение наук на «науки о духе» и «науки о природе» (в такую классификацию не укладывается, напр., психология), Виндельбанд предложил разделить их не по предмету исследования, а по методу и их специфическим познавательным целям. Он выделил науки, занимающиеся отысканием общих законов — «номотетические» (от греч. «νόμος» — закон) и «идиографические», описывающие индивидуальные, неповторимые события. Методы эти несводимы друг к другу, но ни одна наука не может ограничиться лишь одним из них: естествознание, напр., может пользоваться не только номотетическими методами (систематическое естествознание), но и идиографическими методами (исторические науки о природе). История и наука о культуре принадлежат в основном к идиографическим дисциплинам (историческое событие всегда уникально), однако и единичное историческое событие может быть понято только в контексте общих представлений об истории. «Историческим фактом» может считаться только то, что имеет «значение», критерий же для определения значения того или иного события может дать только система общезначимых ценностей. Усилия Виндельбанда по созданию систематической философии («тот, кто желает говорить о философских вещах философски, должен занять по отношению к ним позицию как к целому») были продолжены затем его учеником ***Риккертом***. Этическая проблематика Виндельбанда оказала влияние на становление неофихтеанства, а его систематизирующие работы последних лет — на появление ***неогегельянства*** («Обновление гегельянства», 1910).

Соч.: Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, 1884, 4 Aufl., Bd. 1-2. Tüb., 1911; Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, 1888; Platon, 1900, 7 Aufl., 1923; Über Willensfreiheit. Tüb., 1904; в рус. пер.: История древней философии. СПб., 1983; Прелюдии. СПб., 1904; О свободе волн. М., 1905; Платон, 4 изд. СПб., 1909; Киев, 1997; Философия в нем. духовной жизни XIX столетия. М., 1910; От Канта до Ницше. СПб., 1913; М., 1997; Дух и история. Избр. работы. М., 1996.

Лит.: *Rickert H. W.* Windelband, 2 Aufl. Tüb., 1929.

И. А. Михайлов

ВИНЕР (Wiener) Норберт (26 ноября 1894, Колумбия, Миссури, — 18 марта 1964, Стокгольм) — американский математик, один из основателей кибернетики.

Закончив аспирантуру Гарвардского университета, в восемнадцать лет стал доктором философии по специальности «математическая логика»; готовил себя к философской карьере, но впоследствии отдал предпочтение математике. Среди его учителей — Дж. Сантаяна, Дж. Ройс, Б. Рассел, Э. Гуссерль, Д. Гильберт.

Ранние работы Винера посвящены логике, статистической механике, моделированию нейродинамических процессов, а также проблемам электротехники, радиолокации и вычислительной техники.

В 1948 вышел главный труд Винера — «Кибернетика, или управление и связь в животном и машине». В этой работе два тезиса. Первый —подобие процессов управления и связи в машинах, живых организмах и биологических сообществах. Процессы эти суть прежде всего процессы передачи, хранения и переработки информации. Второй тезис: количество информации отождествляется Винером с отрицательной энтропией и становится, подобно количеству вещества или энергии, одной из фундаментальных характеристик природы. Отсюда толкование кибернетики как теории организации, как теории борьбы с мировым хаосом, с роковым возрастанием энтропии. Человеческий разум является одним из звеньев этой борьбы. «Мы плывем вверх по течению, — писал он, — борясь с огромным потоком дезорганизованности, который в соответствии со вторым законом термодинамики стремится все свести к тепловой смерти — всеобщему равновесию и одинаковости. То, что Максвелл, Больцман и Гиббс в своих физических работах называли тепловой смертью, нашло своего двойника в этике Кьеркегора, утверждавшего, что мы живем в мире хаотической морали. В этом мире наша первая обязанность состоит в том, чтобы устраивать произвольные островки порядка и системы» (***Винер Н.*** Я — математик, с. 311).

Однако космические перспективы этой борьбы, по мнению основателя кибернетики, неизбежно трагичны. «Лучшее, на что мы можем надеяться, говоря о роли прогресса во Вселенной, в целом идущей к своей гибели, так это то, что зрелище наших устремлений к прогрессу перед лицом гнетущей нас необходимости может иметь смысл очищающего ужаса греческой трагедии». (*Винер Н.* Кибернетика и общество, с. 53).

В последних работах Винер развивал кибернетический подход к различным областям науки и техники, исследовал проблемы обучающихся и самовоспроизводящихся машин и их взаимодействие с человеком. Гуманистические взгляды ученого отразились как в его философских размышлениях о противоречивости использования кибернетической техники (во благо или во зло для человека) и о социальной ответственности ученого, так и в его общественной и просветительской деятельности.

Соч.: Selected papers. Cambr. (Mass.), 1964; Я — математик. М., 1964; Кибернетика и общество. М., 1958; Творец и робот. Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией. М., 1966; Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М., 1983.

Лит.: *Поваров Г. Н.* Норберт Винер и его «Кибернетика». — В кн.: *Винер Н.* Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М., 1968; «Bulletin of the American Mathematical Society», 1966, v. 72, № 1, pt 2 (лит.).

Ю. Ю. Петрунин

ВИНКЕЛЬМАН (Winckelmann) Иоганн Иоахим (9 декабря 1717, Стендаль — 8 июня 1768, Триест) — немецкий просветитель, представитель классической немецкой эстетики. Получил богословское образование; приняв католичество, в 1755 переехал в Рим; с 1763 — главный антикварий Ватикана и «президент древностей».

Влияние его идей связано с выходом работы «История искусства древности» (Geschichte der Kunst des Alterthums, 1764; рус. пер. 1890), в которой искусство рассматривается как целостное органическое явление в его возникновении, расцвете и упадке. Причиной расцвета греческого искусства Винкельман считает климат, государственное устройство и наличие политической свободы. Он выделяет четыре фазы в развитии греческого искусства: «древнейший стиль», где еще не достигнуто совершенство; «высокий стиль», связанный с расцветом демократических Афин в эпоху Перикла; «изящный стиль», в котором грация и утонченность доминируют над силой и героикой; фаза «подражателей», ведущая к упадку искусства. Идеалом для Винкельмана служит греческая скульптура эпохи Фидия, ее пластическое совершенство, уравновешенность и гармония («благородная простота» и «спокойное величие»). Работы Винкельмана создали эпоху в изучении античного искусства и оказали существенное влияние на эстетическую теорию и художественную практику 18—19 вв.

Соч.: Briefe, hrsg. v. W. Rehm und H. Diepolder, Bd. 1-4. B., 1952-57; Kunsttheoretische Schriften, Bd. 1—10. Baden-Baden — Strasbourg, 1962—71; в рус. пер.: Избр. произв. и письма. М., 1996.

Лит.: *Kafer M.* Winckelmanns hermeneutische Prinzipien, 1986.

М. А. Кузнецов

ВИНЦЕНТ из Бове (Vincent de Beauvais, Vincentius Bellovacensis), (между 1184 и 1194 — ок. 1264) — французский энциклопедист. Учился у доминиканцев в Париже, стал лектором и проповедником в придворном цистерцианском монастыре и воспитателем детей короля; на миниатюрах Винцент, сидя за кафедрой, читает перед стоящим св. Людовиком IX с семьей. По заказу короля составил крупнейший алфавитный свод цитат, сведений и рекомендаций на все темы — от богословия до хозяйства и спорта — «Большое зерцало историческое (события-анекдоты от начала мира до 1244), естественное и вероучительное»; в нач. 14 в. к нему добавили «Зерцало нравственное». Цель «Зерцал» помочь человеку стать зеркалом творения, образом вселенной. Они призваны искоренить три причины упадка (невежество, похоть, немощь), показать три блага (мудрость, добродетель, техника), найденные на трех путях (теория, практика, механика). Считая правом христианина доступ ко всему человеческому знанию («все испытывайте, хорошего держитесь», Фесс. 5, 12), Винцент помимо Библии и богословов (вплоть до Альберта Великого и Фомы Аквинского) привлекает «язычников» (Овидий, Сенека, Цицерон, Аристотель, Квинтилиан, Гораций, Катон), новых поэтов (Матвей Вандомский, Вальтер Шатильонский), арабов (Аль-Фараби, чей трактат «О происхождении наук» почти полностью вошел в «Speculum doctrinale»), еврейских мыслителей (Ибн Гебироль, Исаак Израэли) часто без упоминания имен. В тоне серьезного благочестия и почитания «авторов» (особенно Аристотеля) в жанре флорилегия (избранных цитат) выдержан написанный для королевы Маргариты педагогический трактат «О воспитании благородных детей» (1247—49), прообраз гуманистических воспитательных проектов Ренессанса.

Соч.: Speculum quadruplex: naturale, doctrinale, historicale, morale, Venetiis, 1484—1494; 1591; Diaci, 1624; De eruditione filiorum nobilium, ed. by A. Steiner, Cambr., (Mass.), 1938.

Лит.: *Gabriel A. L.* The educational ideas of Vincent of Beauvais. Noire Dame, 1956; *McCarthy J. M.* Humanistic emphases in the educational thought of Vincent of Beauvais, 1976; *Tobin R. B.* Vincent of Bcauvais «De eraditione filiorum nobilium»: The education of women. N.Y.—Bern-Fr./M., 1984.

В. В. Бибихин

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ — термин, характеризующий особый тип взаимодействия между разнородными объектами (располагающимися на разных иерархических уровнях), а также специфические отношения между ними — порожденности и интерактивности. Объекты виртуального уровня порождаются объектами нижележащего уровня, но, несмотря на свой статус порожденных, взаимодействуют с объектами порождающей реальности как онтологически равноправные. Совокупность виртуальных объектов относительно порождающей реальности и образует виртуальную реальность. Виртуальные объекты существуют только актуально, только «здесь и теперь», пока в порождающей реальности происходят генерирующие их процессы; с окончанием процесса порождения соответствующие виртуальные объекты исчезают. О виртуальной реальности как реальности имеет смысл говорить еще и потому, что в виртуальной реальности существуют свои «законы природы», свои характеристики времени и пространства, несводимые к законам, времени и пространству порождающей реальности. Примером такого рода объектов являются виртуальные частицы в физике. В виртуалистике, занимающейся виртуальными реальностями, порождающая реальность называется констан-

тной, поскольку относительно виртуальной реальности она существует постоянно.

Виртуальность и константность образуют категориальную оппозицию, не имеющую определенной субстанциальной отнесенности: виртуальная реальность может породить виртуальную реальность следующего уровня, став относительно нее константной реальностью. Константная реальность первого уровня может «свернуться», став виртуальным объектом новой константной реальности. Количество порождений виртуальных реальностей, сворачиваний константных реальностей в виртуальные объекты и последующего их разворачивания в принципе не ограничено. Виртуальные реальности могут быть самой разной природы — психологическими, физическими, социальными, химическими, политическими и т. п.

Во 2-й пол. 20 в. идея виртуальности возникла одновременно в нескольких сферах науки и техники. В квантовой физике стали говорить о так называемых виртуальных частицах, характеризующихся особым статусом существования (в отличие от других элементарных частиц). В авиационной технике была разработана виртуальная кабина самолета, особым образом предоставляющая летчику информацию о полете и окружающей обстановке. В эргономике была создана модель виртуального полета самолета, фиксирующая особый тип взаимодействия летчика и самолета в отдельных режимах полета. В психологии были открыты виртуальные состояния человека. И, наконец, был предложен термин «виртуальная реальность» для обозначения особых компьютеров, дающих пользователю интерактивное стереоскопическое изображение. В результате в массовом сознании термин «виртуальная реальность» стал ассоциироваться именно с компьютерами.

Идея виртуальности в явном виде использовалась в схоластике, где она вводилась через противопоставление, с одной стороны, субстанциальности, а с другой — потенциальности: виртуальный объект существует, хотя и не субстанционально, но реально, и в тоже время — не потенциально, а актуально. С помощью понятия виртуальности в схоластике решались такие проблемы, как возможность сосуществования реальностей разного уровня, образования сложных вещей из простых, энергетическое обеспечение акта действия, соотношение потенциального и актуального. Эти проблемы решались за счет полагания реальности второго уровня (в пределе — божественной реальности), в которой виртуально присутствует энергия (virtus), дающая силу для разворачивания акта.

В научной картине мира, возникшей в Новое время, признавалась лишь одна реальность — природная, сохранялась идея силы (схоластического virtus) и различались физические, психические и др. силы. Однако эта картина мира была внутренне противоречива. Если в случае простых событий (напр., притяжения двух предметов) еще можно апеллировать к тому, что таков закон всего космоса (всемирный закон тяготения), то для более сложных событий (напр., отношения двух людей) требуется признание каких-то промежуточных уровней реальности, которые объясняли бы, почему в одном случае отношения соответствуют одному типу законов, а в другом — другому. Возрождение идеи виртуальности в 20 в. явилось реакцией на затруднения новоевропейской науки. См. также статью ***Виртуальность***.

Лит.: *Носов Н. А.* Виртуальный человек. М., 1997; Труды лаборатории виртуалистики, вып. 1—4. М., 1995—98; *Helsen S. K., Roth J. P.* (eds). Virtual Reality: Theory, Practice, and Promise. Wesport —L., 1991.

Н. А. Носов

ВИРТУАЛЬНОСТЬ (от лат. virtualis — возможный) — объект или состояние, которые реально не существуют, но могут возникнуть при определенных условиях. Эти условия по-разному эксплицируются в различных подходах к виртуальности. При онтологической трактовке виртуальность рассматривается как некоторое потенциальное состояние бытия, наличие в нем определенного активного начала, предрасположенность к появлению некоторых событий или состояний, которые могут реализоваться при соответствующих условиях. В физике виртуальными называются частицы, имеющие такие же квантовые числа, как и реальные, но для них не выполняется соотношение между энергией, импульсом и массой. Эти частицы являются переносчиками взаимодействия, способствующего превращению реальных частиц. Т. к. такой процесс происходит в промежуточных короткоживущих состояниях, то виртуальные частицы не удается регистрировать экспериментально. При частотной интерпретации вероятности виртуальность выступает как предрасположенность, или диспозиция, физических систем к появлению частот наблюдаемых случайных событий. Все это показывает, что виртуальные частицы, состояния и диспозиции являются определенными аспектами становления реального бытия. Другой подход к виртуальности сформировался под влиянием развития компьютерных и информационных технологий. С помощью современных технических средств можно погрузиться в виртуальную реальность, в которой субъект не будет различать вещи и события действительного и виртуального мира: мир дан ему непосредственно в его ощущениях, а они оказываются на этом уровне неразличимыми. Однако поскольку виртуальная реальность характеризует состояния сознания, то тем самым она отличается от реальности объективной, в т. ч. от мира нашей повседневной жизни. С аналогичной точки зрения следует рассматривать виртуальные реальности, встречающиеся в психологии, эстетике и в духовной культуре в целом. Исследование различных типов виртуальных реальностей и переходов между ними выдвигает новые проблемы перед философией, относящиеся к установлению критериев различия между разными типами реальности, их роли в познавательной и практической деятельности, взаимосвязи виртуальности с категорией возможности, объяснения природы виртуальности свойствами универсума и бытия в целом. В связи с этим особое значение приобретают проблемы внутренней активности материи и роль телеологических принципов в развитии мира.

Лит.: *Носов Н. А.* Психологические виртуальные реальности. М., 1994; Виртуальные реальности, вып. 4. М., 1998.

Г. И. Рузавин

ВИССАРИОН (Βησσαρίων) Никейский (имя при крещении — Василий, или Иоанн (?) (1399/1400 или 2 января 1403, Трапезунд — 18 ноября 1472, Равенна) — византийский церковно-политический деятель, философ. Учился в Константинополе, в частности у Георгия Хрисококка. В 1423 становится монахом, затем диаконом, в 1431 — свя-

щенником в г. Мистре (Пелопоннес) и в 1436 — игуменом в Константинополе; в 1437 рукополагается митрополитом Никеи. После перехода в католичество, в 1439—72 — кардинал, с 1463 — титулярный латинский патриарх Константинополя.

Виссарион провел несколько лет (1431—36) в Мистре, чтобы заниматься с Георгием Гемистом ***Плифоном*** неоплатонической философией. Был одним из главных инициаторов Ферарро-Флорентийского собора (1438—39), завершившегося унией латинско-католической и греко-православной церквей. Пришел к выводу («Догматическая речь об унии») об идентичности греческого и латинского толкования тринитарной формулы и необходимости упоминания в догмате об исхождении Св. Духа имени Сына (filioque). Вскоре после Ферарро-Флорентийского собора возвращается на Запад. В 1450—55 — папский легат в Болонье; дважды (1455 и 1471) был кандидатом на папский престол. Как гуманист привлекал большое внимание современников, образовавших вокруг него ученый кружок, названный «Виссарионовской Академией» (Academia Bessarionis). Собрал огромную библиотеку (482 кодекса), составившую после его смерти основу коллекции рукописей Библиотеки св. Марка в Венеции («Марчианы»); сам занимался перепиской книг и редактированием текстов.

Наследие Виссариона включает в себя богословские, философские и риторические сочинения, а также переписку. В разгоревшихся острых спорах приверженцев Платона и Аристотеля Виссарион занимал умеренную позицию, хотя критиковал сторонника радикального аристотелизма Георгия Трапезундского (трактат «Против фальсификатора Платона» в четырех книгах). Греко-латинской полемике по догматическим вопросам об исхождении Св. Духа, правилах таинства Евхаристии и др. посвящено «Окружное послание грекам» (1463); риторические и полемические трактаты адресованы членам императорской фамилии и направлены против турок. Среди переводов Виссариона на латынь — «Воспоминание о Сократе» (Апомнемоневмата) Ксенофонта, речи Демосфена и особенно «Физика» Аристотеля, изложенная в шести книгах.

Соч.: MPG, t. 161; *Mohler L.* Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, Bd. 1—3. Paderborn, 1923—42; *Bernardinello S.* Bessarione riassume la Fisica di Aristotele. — Scritti in onore di C. Diano. Bologna, 1975, p. 25—42.

Лит.: *Удальцова З. В.* Философские труды Виссариона Никейского и его гуманистическая деятельность в Италии. — «Византийский временник», 1973, т. 35, с. 75—88; *Она же.* Жизнь и деятельность Виссариона Никейского. — Там же, 1976, т. 37, с. 74—97; *Di Napoli G.* Il cardinale Bessarione nella controversia tra platonici ed aristotelici. — «Miscellanea Francescana», 1973, vol.73, p. 327—350; *Mioni E.* Vila del Cardinale Bessarione. — «Miscellanea Marciana», 1991, vol. VI, p. 13-198.

М. В. Бибиков

ВИТАЛИЗМ (от лат. vitalis — жизненный) — мировоззренческая позиция в биологии, согласно которой все живые системы принципиально отличаются от косных тел тем, что в основе их существования и проявлений жизнедеятельности лежит внутренне присущая им целесообразность, а их развитие является целенаправленным (телеология). Виталистическое мировоззрение берет свое начало от Аристотеля, считавшего главной биологической проблемой развитие и неразрывно связанное с ним формообразование, а также от его учения о четырех видах причин самодвижения живых тел. Последовательными виталистами были многие натуралисты (В. Гарвей, Г. Э. Шталь, К. Ф. Вольф, К. Линней, Ж. Бюффон, Г. Р. Тревиранус, К. Бэр), заложившие основы биологии как самостоятельной науки, ставящей своей задачей раскрыть собственные законы жизни, которые не сводимы к законам, определяющим явления неорганического мира. Однако в работах ранних виталистов попытки конкретизации принципа, руководящего жизненными проявлениями, свелись к постулированию существования сверхфизических, трансцендентных «сил» типа «vis vitalis» (жизненная сила), «оживляющих» материю. Такого рода постулаты не допускали опытной проверки и не способствовали развитию биологической науки.

С сер. 19 в. витализм уступил свои позиции альтернативной мировоззренческой позиции в биологии — механицизму. Согласно последнему, все биологические явления могут быть сведены к законам физики и химии, а сама биология есть прикладной раздел этих наук. Механицизм полностью отвергает телеологию, а целесообразные свойства живых организмов объясняет результатом естественного отбора. Этот подход, доминирующий в биологии и в настоящее время, основан на расчленении биологических систем на отдельные составные части, выяснении их структур и анализе биологических функций как причинно-следственных цепочек, в ходе которых структурные элементы переходят из одного более или менее устойчивого состояния в другое. Он оказался чрезвычайно плодотворным для выяснения деталей механизмов, реализующих разнообразные биологические функции. Однако механицизм не дает ответа на основной вопрос биологии о природе биологического формообразования как процесса осуществления наследственных задатков во времени и в пространстве.

В кон. 19 в. витализм возродился в форме неовитализма, или «практического витализма». В основу его легли открытые виталистом ***Г. Дришем*** основные принципы эмбрионального развития — «судьба части есть функция ее положения в целом» и «принцип эквифинальностн», в соответствии с которым развитие может приводить к одинаковым конечным биоформам, несмотря на резкие отклонения от нормального его хода. Отсюда следовало, что свойства целостной живой системы несводимы к сумме свойств ее частей, что живое «целое» обладает собственными специфическими свойствами, исчезающими при его расчленении. Такой взгляд на живые системы позволил поставить вопрос о природе целостности живых систем, о законах взаимодействия и взаимовлияния частей и целого. В поисках ответа на этот вопрос возникли новые системы постулатов (холизм, органицизм, системность), были сформулированы новые теории, доступные экспериментальной проверке. К ним следует отнести различные варианты теорий специфических биологических (когерентных) полей (А. Г. Гурвич, П. Вейсс, Р. Шелдрей, Ф. А. Попп). Холистическое и системное мировоззрение послужило основой для разработки принципов теоретической биологии (Э. Бауэр, К. Уоддингтон, Л. фон Берталанфи), современных теорий самоорганизации (И. Пригожин, М. Эйген), а также биосферной концепции (В. И. Вернадский, Дж. Лявлок). Авторы этих теорий относили себя к сторонникам или противникам витализма в зависимости от их отношения к проблеме телеологии. Однако виталистическое

мировоззрение чаще всего подвергали критике за то, что оно ставит живое вне сферы действия физических законов. Наиболее последовательные виталисты, напротив, утверждали, что физические законы (в самом широком смысле) могут рассматриваться как частные случаи биологических законов (А. А. Любищев).

В. Л. Воейков

ВИТАЛЬ ДЮ ФУР, Виталий из Фура (Vital du Four; Vitalis de Furno) (ок. 1260, Базас, Гасконь — 16 августа 1327, Авиньон) — французский теолог, философ-августинианец, естествоиспытатель; монах-францисканец. Преподавал в университетах Парижа (ок. 1292—95), Монпелье (1295—96) и Тулузы (ок. 1300). Министр аквитанской орденской провинции (с 1307); кардинал (с 1312). Автор комментариев к «Сентенциям» ***Петра Ломбардского***, сочинений «О чем угодно» (Quodlibet), «Спорные вопросы» (Quaestiones disputatae).

Последователь ***Бонавентуры*** и критик ряда положений философии ***П. И. Оливи***, Виталь дю Фур испытал заметное влияние идей Иоанна Пеккама, Матфея из Акваспарты, ***Роджера Марстона*** и ***Генриха Гентского***. В полемике с томизмом он утверждал, что актуальное существование вещи идентично с ее сущностью, рассматриваемой в отношении действующей причины. И поскольку сущности не существуют вне индивидуального существования, кроме последнего нет никакого иного принципа индивидуации. Выделяя вслед за Матфеем из Акваспарты три основных способа познания какой-либо вещи: спекулятивный (умозрительное постижение ее сущности), выводной (поэтапное восхождение от частного к общему или от следствия к причине) и интуитивный (самоочевидный внешний и внутренний опыт), — Виталь дю Фур в противоположность ***Фоме Аквинскому*** и ***Эгидию Римскому*** считал, что в процессе первичного интеллектуального познания, неразрывно связанного в общем акте интуиции с познанием чувственным, субъект осуществляет прямой, не опосредованный умопостигаемыми образами (species intelligibiles) контакт с внешней реальностью, с «самой актуальностью чувственных вещей», постигая тем самым единичную вещь в качестве существующей: необходимость различения деятельного и потенциального разума в таком случае отпадает. Самопознание души осуществляется описанным еще ***Августином*** интуитивным «внутренним чувством» (sensus interior), которое Виталь дю Фур отождествляет с «общим чувством» (sensus communis) Аристотеля. Этапы этого самопознания (возможного, однако, только в случае моральной чистоты души): интуитивное восприятие собственных актов; умозаключение о своем существовании; и — при отрешении от чувственных образов и концентрации внимания на самом себе — созерцание своей сущности. Это же внутреннее чувство делает возможным и восприятие божественного света в акте божественного озарения, которое (здесь Виталь дю Фур ссылается на Роджера Марстона и Генриха Гентского) не может быть просто внешним влиянием Бога на человеческий разум, ибо неизменная истина не может быть причастна изменчивому воспринимающему интеллекту. Озарение, возникающее по свободному произволению Бога, есть внутренний, мистический союз души с божественным светом, проникающим в самые глубины разума и своим присутствием предоставляющим ему возможность постигать вечные истины в их абсолютной чистоте.

Виталь дю Фур разделял концепцию «семенных причин» (rationes seminales) Бонавентуры и принцип всеобщего гилеморфизма. В рамках своей естественной философии он исследовал магнетическое притяжение, фосфоресценцию, металлы, жидкости, растения и животных.

Соч.: Reportatio de la lectura super IV librum Sententiarum & Memoralia. — *Delorme F.* L'oeuvrre scolastique do Maitre Vital du Four. — «La France Franciscaine» 9, 1926; Quaestiones disputatae.— «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», (P.), 1927, 2, p. 156—337; Quodlibeta Tria, éd. F. Delorme. Rome, 1947.

Лит.: *Delorme F.* Le cardinal Vital du Four. Huit Questions disputées sur le probléme de la connaissance.—«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 1927, 2, p. 151—155; *Langlois Ch.-V.* Vital du Four. — «Archivum Franciscanum Historicum», 1927, 36, p. 295—305.

А. М. Шишков

ВИТАНДА (санскр. vitaṇḍā) — в индийской философской традиции эристический спор ради победы над противником, не предполагающий обоснования истины и даже отстаивания какой-либо собственной доктрины. Термин «витанда» употребляется комментаторами Полянского канона для обозначения деятельности бесчисленных диспутантов эпохи Будды, прежде всего локаятиков, которые на своих «сессиях» и в публичных выступлениях охотно упражнялись в доказательстве и опровержении чего угодно. Так, Буддхагхоса характеризует в качестве витанды такого рода их апории: «Ворона белая ввиду того, что у нее кости белые, а журавль красный ввиду того, что у него кровь красная». В ***«Ньяя-сутрах»*** витанда — третий вид диспута (двенадцатая категория ньяи), который определяется через предыдущий (***джалпа***), подобно тому как тот — через первый (***вада***): «Та же [софистика] за вычетом утверждения альтернативного мнения будет эристикой» (I. 2.3). Данное определение означает, что витанда, включая, как и предыдущий вид диспута, придирки и псевдоответы, отлична от него отсутствием самого утверждаемого тезиса, т.е. является понижением диспута типа вады уже во второй степени. Ватсьяяна в комментарии к этой сутре прямо пишет о том, что витанда — «беспринципный» спор. Однако при истолковании самой первой сутры ньяи Ватсьяяна пытается обосновать включение ее в число 16 категорий тем, что эрист также защищает какие-то положения, но только имплицитно — через опровержение оппонента. Для Ватсьяяны он своего рода нигилист, которого надо заставить признать, что сама его задача опровержения чужого мнения вынуждает его принять существование по крайней мере говорящего, слушающего, источников и предметов знания (иначе он не может претендовать на звание разумного существа). Признавая витанду и джалпу реальными видами диспута, найяики учитывали сами интенции диспутантов — в отличие от буддистов и джайнов, признававших лишь диспут типа вады, руководствуясь, вероятно, прежде всего результативностью диспута.

В. К. Шохин

ВИТГЕНШТЕЙН (Wittgenstein) Людвиг (26 апреля 1889, Вена — 29 апреля 1951, Кембридж) — австрийский философ. Профессор философии в Кембриджском университете в 1939—47. Философские взгляды Витгенштейна сформировались как под воздействием определенных явлений в австрийской культуре нач. 20 в., так и в результате творческого освоения новых достижений в сфере логико-

математического знания. В молодости был близок деятелям венского литературно-критического авангарда, находившегося под влиянием эстетической программы издателя журнала «Факел» К. Крауса. В центре внимания здесь была проблема разграничения ценностного и фактического в искусстве. Другим важным стимулом для Витгенштейна послужили концепции Г. Фреге и Б. Рассела, под руководством которых он некоторое время работал. У первого он воспринял и творчески переработал понятия пропозициональной функции (что позволило отказаться от устаревшего способа анализа предложений в субъективно-предикатнойформе)иистинностногозначениясемантического различения смысла и значения языковых выражений. У второго — метод логического анализа языка, направленный на выявление «атомарных предложений», которым в реальности соответствуют «атомарные факты», а также отдельные элементы логицистской программы обоснования математики. Первоначальная позиция Витгенштейна сформулирована в его «Дневниках 1914—16 годов» (Notebooks 1914—16, 2 ed. Oxf., 1979). В них он выражает уверенность в безграничных возможностях новой логики, в особенности логического синтаксиса. Философия, по его мнению, должна описывать практику использования логических знаков. Мировоззренческие фрагменты «Дневников» противоречиво сочетают пессимистические (в духе Шопенгауэра) и оптимистические мотивы в вопросе о смысле жизни. Данный текст, а также некоторые другие подготовительные материалы послужили основой для главной работы его «раннего» периода «Логико-философского трактата» (Tractatus Logico-philosophicus). Текст книги был написан в 1918, опубликован в 1921 в Германии. В 1922 вышел английский перевод трактата с предисловием Рассела, принесший Витгенштейну широкую известность среди англоязычных философов. Предисловие Рассела, в котором разбирались в основном логические идеи, вызвало несогласие автора книги, считавшего самым важным ее философско-мировоззренческое содержание. В 20—30-е гг. логические позитивисты Венского кружка истолковывали отдельные положения трактата как предвосхищение своей антиметафизической программы и доктрины верификационизма. Текст книги написан в виде афоризмов, обозначенных цифрами, указывающими на степень важности того или иного афоризма. Логическая символика, применяемая в трактате, несмотря на очевидное влияние логико-математических работ Фреге и Рассела, во многом оригинальна. Цель книги в определенном плане перекликается с целями кантовского критицизма и трансцендентализма, ориентированного на установление пределов познавательных способностей. Он ставит вопросы об условиях возможности содержательного языка, стремится установить пределы мышления, обладающего объективным смыслом и несводимого к каким-либо психологическим особенностям. При этом мышление отождествляется с языком, а философия принимает форму аналитической «критики языка». Язык в ранней концепции Витгенштейна выполняет функцию обозначения «фактов», основу для чего создает его внутренняя логическая структура. В этом смысле границы языка совпадают с границами «мира». Все, что оказывается за пределами «мира фактов», называется в книге «мистическим» и невыразимым. Попытки сформулировать метафизические, а также религиозные, этические и эстетические предложения неизбежно порождают бессмыслицу. Дело в том, что лишь предложения естествознания, сами будучи фактами, способны быть «образами» фактов, имея с ними общую «логическую форму». Последняя может быть «показана» с помощью совершенной логической символики. Невыразимость в языке «логической формы» и отсутствие смысла у логических предложений (которые суть тавтологии или выводимы из тавтологии) объясняются тем, что наличие формы и есть главное условие осмысленности. Невыразимы в языке и все этические, эстетические и религиозные предложения, как и предложения «метафизики», включая и метафизические взгляды самого Витгенштейна; все они признаются бессмысленными. Крайний панлогизм приводит его к мировоззренческой позиции, созвучной философии жизни. Факты в «Трактате» ограниченны «мистическим», т.е. тем, что невыразимо и представляет собой интуитивное созерцание «мира» в целом. Научными, рациональными средствами в эту сверхъестественную сферу не пробиться. Отрицание каких-либо каузальных связей между фактами порождает у него пассивное отношение к миру, в котором, как он считал, ничего нельзя изменить. В отличие от конкретной науки философия не есть теория, стремящаяся к истине; она является аналитической деятельностью по прояснению логической структуры языка, устранению неясностей в обозначении, порождающих бессмысленные предложения. Такая позиция отчасти предвосхитила «антиметафизическую» программу Венского кружка. В трактате устанавливается полное соответствие между онтологическими и семантическими понятиями: «объекты» реальности обозначаются «именами», сочетания «объектов» (факты) — сочетаниями «имен», т.е. предложениями, обладающими смыслом. Элементарные предложения, как и элементарные факты, абсолютно независимы по отношению друг к другу. Все сложные предложения трактуются как функции истинности элементарных предложений. Подобная концепция вела к аналитическому взгляду на язык и обозначаемую им реальность. Отказ в кон. 20-х гг. от принципа независимости элементарных предложений явился одним из первых признаков трансформации всего учения Витгенштейна. Видение «мира» как организованного целого, подход к «миру» с «точки зрения вечности» должны привести к правильной этико-мировоззренческой позиции. Данная доктрина до сих пор оказывает влияние на ряд этико-религиозных учений на Западе.

В кон. 20-х гг. он осуществил пересмотр своей ранней позиции, отказался от выявления априорной структуры языка. В связи с этим им подчеркивалось многообразие способов употребления слов и выражений естественного языка. Значение не есть объект, обозначаемый словом; оно также не может быть ментальным «образом» в нашем сознании. Только использование слов в определенном контексте (языковой игре) и в соответствии с принятыми в «лингвистическом сообществе» правилами придает им значение. Проблему значения Витгенштейн тесно связывал с проблемой обучения языку; при этом он критиковал теорию остенсивных определений, подчеркивая их ограниченную применимость. В своем главном произведении «позднего» периода его творчества «Философские исследования» (Philosophische Untersuchungen) Витгенштейн развивает этот круг идей. Работа над данным текстом (как и над материалами по философии математики) велась с сер. 30-х гг. вплоть до смерти философа в 1951. Книга

была опубликована в 1953 одновременно с ее английским переводом. Авторское предисловие, в котором говорится о необходимости издания этой книги вместе с ранним «Логико-философским трактатом» для того, чтобы по контрасту более ярко предстали особенности нового подхода, было написано в 1945. Витгенштейн отказался в этой работе от «пророческого» стиля «Трактата». Текст разделен на две неравные части, из которых первая имеет более завершенный и готовый к публикации характер, чем вторая. С точки зрения содержания в структуре первой части выделяют три основные группы фрагментов: 1) § 1—133 — концепция языка и значения; 2) § 134—427 — анализ эпистемологических (предложение, знание, понимание) и психологических (ощущение, боль, переживание, мышление, воображение, сознание и др.) понятий; 3) § 428— 693 — анализ интенциональных аспектов этих понятий. Текст «Исследований» начинается с критики «традиционного» понимания значения как некоторого объекта, соответствующего тому или иному слову (имени, знаку). Одновременно опровергается связанная с этой концепцией остенсивная (указательная) теория обучения языку. Взамен предлагается концепция «значения как употребления», для обоснования которой используется понятие «языковых игр». Любое слово имеет значение лишь в контексте употребляемого предложения. Он стремится переориентировать мышление философов с поиска общего и существенного на поиск и описание всевозможных различий. В этом смысле текст этого произведения есть своеобразная «тренировка» такой способности различения, осуществляемая на большом количестве примеров. При этом особое внимание придается правильной простановке вопросов. Продолжая номиналистическую традицию, Витгенштейн отвергает наличие реальной общности языковых феноменов. Признается лишь специфическая взаимосвязь, называемая «семейным сходством». «Кристальная чистота» своей ранней логико-философской концепции признается поздним Витгенштейном особенностью лишь одной из частных «языковых игр». В то же время сохраняется оценка философского исследования как аналитической процедуры, которая, однако, уже ориентирована на естественный язык, а не на «совершенный» язык формальной логики. Философия, по замыслу автора, должна возвращать словам их привычное употребление, вызывая у нас «наглядные представления» такого употребления и способность «видеть аспекты». Витгенштейн надеялся, что если подобное исследование сделает языковые связи открытыми (при этом скрытая бессмыслица станет явной), то уже нечего будет объяснять, а все философские проблемы (трактуемые как «заболевания») исчезнут сами собой. В «Исследованиях» Витгенштейн развивает также критику «ментализма», в особенности настойчиво выступает против трактовки понимания как духовного процесса. По его мнению, понимание, как и любая другая форма лингвистической или нелингвистической активности человека, правилосообразна. Но люди обычно не рефлексируют по поводу «правил», а действуют инстинктивно, «слепо». Он отмечает, что язык как средство коммуникации не может даже в «мысленном эксперименте» быть представлен как сугубо индивидуальный, приватный язык. Появление «Философских исследований» оказалось событием, на много лет вперед определившем характер и тенденции развития западной философии, различных направлений аналитической философии. Одной из причин отмеченного изменения позиции Витгенштейна в кон. 1920-х гг. послужило его знакомство с математическим интуиционизмом. В «Заметках по основаниям математики» (Remarks on the Foundations of Mathematics. Oxf., 1969) он разрабатывает своеобразный кодекс «лингвистического поведения» математиков. В основе несогласия с формалистскими и логицистскими путями обоснования математического знания лежало его убеждение в ошибочности использованных при этом «традиционных» концепций значения математических выражений. В философии математики Витгенштейна развиваются некоторые идеи в духе математического конструктивизма. Он выступает против неограниченного применения закона исключенного третьего, терпимо относится к противоречиям в математических системах.

В самом позднем тексте Витгенштейна, впоследствии озаглавленном «О достоверности» (On Certainty. Oxf., 1969), рассматриваются эпистемологические вопросы и проблема скептицизма. Сами понятия «сомнения» и «достоверности» возникают лишь в определенных системах человеческой деятельности. Сомнение всегда с необходимостью предполагает нечто достоверное, а именно определенные парадигматические предложения, не нуждающиеся в обосновании. Именно такие предложения, по его мнению, формируют наше представление о «реальности».

В философии Витгенштейна были поставлены и разработаны вопросы, во многом определившие характер всей новейшей англо-американской аналитической философии. Существуют также попытки сближения витгенштейнианства с феноменологией и герменевтикой, с различными видами религиозной философии. В последние годы на Западе опубликованы многие тексты из обширного рукописного наследия.

Соч.: Логико-философский трактат. М., 1958; Философские работы, ч. 1—2. М., 1994; Лекция об этике. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера. — В кн.: Историко-философский ежегодник. М., 1989; Werkausgabe, 8 Bd. Fr./M., 1984.

Лит.: Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993; *Грязнов А. Ф.* Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. М., 1985; *Он же.* Язык и деятельность: критический анализ витгенштейнианства. М., 1991; *Козлова М. С.* Концепция философии в трудах позднего Витгенштейна. — В кн.: Природа философского знания. М., 1975; *Сокулер З. А.* Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. Долгопрудный, 1994; Философские идеи Л. Витгенштейна. М., 1996.

А. Ф. Грязнов

ВИТЕЛО, польское имя Цёлек (Witelo, Witelo de Viconia; Vitello Thuringopolonus; Cio(ek) (ок. 1225/30, Легница, Силезия — после 1274, Витув, ок. Пётркува, Польша) — польско-немецкий философ и естествоиспытатель, работавший при папском дворе в Витербо (1268—74). В сочинении «О первоначальной причине покаяния в людях и о природе демонов» (De causa primaria poenitentiae in hominibus et de natura daemonum), изложенном в виде «Послания к Людвигу в Левенберг», Вителo касается устройства мироздания, места и роли в нем Люцифера и демонов (отходя при этом от церковной догматики), а также вопросов психологии. Главная его работа «Перспектива» (Perspective), оказавшая влияние на Леонардо да Винчи и И. Кеплера, опирается на «Перспективу, или О видимых явлениях» (Perspectiva, seu De

aspectibus) арабского ученого Альгазена (Ибн аль-Хайтама) и рассматривает основные проблемы геометрической, метеорологической и физиологической оптики своего времени (в т. ч. законы эстетики и психологию зрительного восприятия). В прологе к трактату изложены философские взгляды Вителo — вариант неоплатонической ***метафизики света***.

Соч.: Opticae Thesaurus. Alchazeni arabis libri septem nuncrimum editi. Eiusdem liber de crepusculus et nubium ascensionibus. Item Vitellonis Thuringopoloni libri X., ed. D. Lindberg. N.Y., 1972; De causa primaria poenitentiae et de natura daemonum. — *Birkenmajer A.* Étude d'histoire des sciences en Pologne. Wrocław, 1972, p. 122—141; в рус. пер.: Перспектива (IV, 148), пер. В. П. Зубова. — В кн.: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. I, М., 1962, с. 302—306; О первоначальной причине покаяния в людях, пер. и прим. В. Л. Задворного. — В кн.: Время, Истина, Субстанция: от античной рациональности к средневековой. М., 1991.

Лит.: *Задворный В. Л.* Вителo — первый польский физик, математик, философ (XШ в.). М., 1988 (библиогр.); *Зубов В. П.* Леонардо да Винчи и работа Вителo «Перспектива». — «Труды Института истории естествознания и техники АН СССР», т. 1, М.—Л., 1954, с. 219—248; *Baeumker C.* Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. III, Heft 2). Münster i. W., 1908; *Birkenmajer A.* Études sur Witelo, I—IV. «Bulletin international de l'Académie Polonaise des sciences et des lettres, classe de philologie» (Cracovie), 1918, 25.

А. М. Шишков

ВИТОРИА (Vitoria) Франсиско де (ок. 1480—86, Витория — 12 августа 1546, Саламанка) — представитель испанской схоластики. Вступил в доминиканский орден в монастыре св. Павла в Бургосе, с 1504 продолжил обучение в Парижском университете. С 1526 преподавал в университете г. Саламанка. Сочинение «Relecciónes teologicas», (1557), представляющее собой запись его лекций, опубликовано посмертно в Лионе. Виториа сыграл видную роль в осмыслении этических и юридических вопросов, возникших в связи с колонизацией Америки. Настаивая в духе схоластической традиции, на различении естественного и сверхъестественного порядка вещей, Виториа утверждал, что человек, будучи сотворенным существом, душой и телом принадлежит природному порядку и обладает совокупностью фундаментальных прав, неотделимых от личности. Ввиду того, что божественный порядок не нарушает порядка естественного, он не может ни нарушить, ни уничтожить законов и прав, присущих человеческой природе: права на жизнь, собственность, религиозную свободу. Свободное право человека на то, чтобы мыслить и верить, делает, по мнению Виториа, бессмысленными и несправедливыми религиозные войны. Нельзя заставить человека поверить силой, а грех неверия не дает права церковным властям воевать против неверующих и лишать их владений. Эти идеи заложили основы для создания современного международного права.

Соч.: Relecciónes teologicas. Madrid, 1960 («Biblioteca de Autores Cristianos»).

Лит.: *García Trelles C.* Francisco Vitoria, fundador de derecho Internacional modemo. Valladolid, 1928; *Getino L. O. P.* El maestro. Francisco Vitoria, su vida, su doctrina, su influencia. Madrid, 1930; *Castillo Urbano F.* El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofia, politica e indio americano. Barcelona, 1992; *Abellán J. L.* El descubrimiento de America.—Historia crítica del pensamiento español. Madrid, 1992, t. 2, p. 492—542; *Ocana García M.* El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria. Madrid, 1996.

М. А. Бургете

ВИТЧ (Veatch) Робет М. (род. 22 января 1939, Утика, штат Нью-Йорк, США) — американский специалист по биоэтике. Получил высшее образование в области фармации в университете Парду (1961) и фармакологии в Калифорнийском университете (Сан-Франциско) в 1962. С момента основания (в 1970) и до 1979 — сотрудник Гастингского центра; с 1979 — профессор, а в 1989—96 — директор Института этики им. Кеннеди Джорджтаунского университета. Основные области исследования — медицинская этика и философия медицины. Витч представляет либеральное крыло американской философии, придавая особое значение правам человека (применительно к медицине — пациента), демократическим процедурам принятия политических решений и идеям демократического социализма. Наибольшее влияние на Витча оказали работы Канта, Дж. Роулза, Т. Куна и Д. Юма.

В области философии медицины исследовал роль ценностных суждений в выработке медицинских решений, показал несостоятельность претензий медиков на монопольную роль экспертов в выработке моральных оценок в данной области. Он выступил как радикальный критик гиппократовской патерналистской традиции в медицинской этике, опираясь на позиции теории общественного договора и деонтологической этики Канта. Витч разработал контрактную теорию медицинской этики, согласно которой пациент трактуется как равноправный партнер врачей при принятии наиболее важных решений, касающихся своего здоровья. Создатель либеральной антипатерналистской этической теории медицинского ухода за умирающими, обосновывающей их право на отказ от продолжения лечения. Ему принадлежит теоретическое обоснование дефиниции смерти на основании факта гибели коры головного мозга. Разработал также эгалитарную теорию справедливости, настаивающую на праве каждого человека иметь доступ к определенному минимуму медицинских услуг.

Соч.: Death, Dying, and the Biological Revolution. New Haven, 1976; Value-Freedom in Science and Technology. Missoula, 1976; A Theory of Medical Ethics. N.Y., 1981; The Foundations of Justice. N.Y., 1986; The Patient as Partner: A Theory of Human Experimentation Ethics. Bloomington, 1987; The Patient-Physician Relation: The Patient as Partner, Part 2. Bloomington, 1991.

П. Тищенко

ВИШЕША (санскр. viśeṣa — особенное, специфическое, индивидуальное) — понятие индийской философии, объединяющее дифференцирующие характеристики объектов, одна из категорий (***падартха***) школы ***вайшешика***, давшая название школе. В вайшешике первичным значением вишеши является «дифференциация», «отличение», что соответствует операции «исключения» (vyāvṛtti), с помощью которой можно установить, что отличает данную вещь от других вещей. Почти каждая из субстанций (***дравья***) вайшешики обладает своим специфическим качеством (вишеша-гуна), напр., земля — запахом, вода — вкусом, огонь — жаром и блестящим белым цветом, воздух — тактильностью, акаша — звуком. Все наблюдаемые различия между вещами и процессами восходят к конечным различителям (антья-вишеша), особым сущностям, которые вайшешики приписывают вечным первосубстанциям — атомам четырех стихий (см. ***Бхуты***), акаше, месту-направлению, времени, Атману и манасу. ***Прашастапада*** утверждает, что у йогов, даже когда они созерцают одинаковые по форме,

качествам и движениям атомы, освобожденные души и манасы, возникает мысль: «Это отличается от того», которая обязана только «конечным различителям».

В. Г. Лысенко

ВИШИШТА-АДВАЙТА (санскр. viśiṣṭa-advaita - не-двойственность, определяемая различиями, недвойственность многоразличного) — религиозно-философская школа в рамках ***веданты***, входящая в ее вишнуитское направление. Помимо идей ***бхеда-абхеды***, значительное воздействие на становление вишишта-адвайты оказала доктрина бхакти, наиболее ярко выраженная в вишнуитских текстах «Панчаратры» и в мистико-эротических гимнах альваров, в нач. 10 в. собранных и интерпретированных Натхамуни. Окончательную форму концепция вишишта-адвайте принимает в трудах Ямуны (автор трактата «Сиддхи-трайя», 11 в.) и особенно Рамануджи. Для Рамануджи представление адвайты о ***Брахмане*** как чистом сознании, лишенном каких бы то ни было характеристик, выглядит скорее как перифраз «пустоты» мадхьямиков и потому неизбежно и опасно балансирует на грани небытия, нереальности. Высший Брахман в вишишта-адвайте — это «верховный муж, который по сути своей свободен от несовершенств и наделен бесчисленными добродетелями непревзойденного величия» (Рамануджа, Комм, на «Брахма-сутры», 1.1.2), т.е. это Ишвара, или Нараяна-Вишну народной религии. Согласно вишишта-адвайте, Ишвара выступает не только как «действующая», но и как «материальная» причина мира, поскольку вся вселенная представляет собой его собственное развертывание (паринама). Учение о причинности в вишишта-адвайте гораздо ближе к санкхье, чем к адвайте ***Шанкары***: проявленный мир неодушевленных предметов и душ, имеющий своим источником Бога, уже существовал в «тонкой» форме до самого акта творения. В отличие от ***Бхаскары***, Рамануджа считает, что Брахман не может быть помыслен отдельно от своих проявлений; иначе говоря, подлинная реальность сохраняется им не только за Ишварой, но и за многочисленными душами (джива) и неодушевленными предметами (джада). Атомарная душа, индивидуальность которой сохраняется даже в освобождении, — это предельно малая мера субстанции. Именно в силу своей малости она может рассматриваться как свойство или определение субстанции более высокого порядка. Бесчисленные дживы составляют модусы, или формы проявления (пракара), Ишвары и как таковые служат ему «телом» (их собственные тела образованы неодушевленными элементами —джада); одновременно они служат атрибутами, неотъемлемыми характеристиками (вишешана) Бога. Брахман, определяемый этими характеристиками, оказывается живой, изменчивой Целокупностью, которая пребывает в постоянном становлении; это и позволяет вишишта-адвайте, несмотря на ее тяготение к идеям санкхьи, обойтись без допущения ***Пракрита*** (первоматерии) как отдельного, самостоятельного начала, лежащего в основе развертывания вселенной. В таком духе в вишишта-адвайте и раскрывается центральный тезис веданты о единстве ***Атмана*** и Брахмана. Ишвара, непревзойденный в своем могуществе и величии, не может быть тождествен зависимым душам (каждая из которых к тому же вечно отлична от него и от других джив), но, пребывая бесконечно совершенной и бесконечно определенной субстанцией, он связан с атрибутами нераздельным отношением. Знаменитые «семь возражений» (сапта-анупапатти), выдвинутые Рамануджей против адвайты, связаны именно с трудностью объяснения перехода от бескачественного и самотождественного Брахмана к многообразию и изменчивости видимого мира. Считая адвайтистское представление о майе-авидье и концепцию уровней реальности и знания недопустимой уступкой буддийским воззрениям, вишишта-адвайта противопоставляет им тезис об истинности (ятхартхатва, букв. — соответствие предмету) всякого знания. Поскольку знание в вишишта-адвайте сведено лишь к способности освещать (пассивно отражать) независимые от него объекты, оно может различаться только полнотой охвата предметности, сжимаясь или расширяясь в соответствии со способностями своего носителя, но всегда добросовестно отражая то, что ему предстоит. Брахман в вишишта-адвайте — не только опора (адхара) всех живых существ, но и управитель (ниянтри), который сокровенно пребывает внутри них (антарьямин), направляя своих подопечных к освобождению.

Представление о мире и душах как о «теле» (шарира) Ишвары получает новый акцент в этико-религиозных воззрениях вишишта-адвайты: Вишну, входящий во все живые существа как их внутренняя душа (шаририн), сам определяет для них меру награды или наказания и вместе с тем выступает как их единственный защитник (ракшака). Полностью принимая представления народной религии о воплощениях Ишвары, в число которых помимо высшей, чистой формы Бога (пара) входят его основные эманации — вьюха, аватара (т. е. известные инкарнации Вишну), внутренние управители (антарьямин) отдельных джив, а также арча (частицы божественной природы в храмовых объектах поклонения), Рамануджа подчеркивает, что Бог снисходит к ним в силу своего бесконечного милосердия (крипа) к живущим. В свою очередь дживе, если она не относится к числу вечно свободных (нитья-мукта) или уже освободившихся (мукта) душ, пребывающих рядом с Брахманом в божественном мире — Вайкунтхе, а до поры до времени остается связанной ***сансарой*** (баддха), надлежит предоставить Ишваре повод проявить это милосердие. Предостерегая верующих от крайностей адвайты и ***пурва-мимансы***, вишишта-адвайта призывает к сочетанию знания и следования предписаниям шрути. Возможность их гармонизации она усматривает в бхакти, где сливаются воедино постижение Брахмана и любовь к нему, вырастающая из медитации и религиозного почитания. Бхакти как сопричастность Богу требует от адепта постоянной внутренней сосредоточенности; правда, для тех, кто не способен к длительному усилию, а также тяготится соблюдением ряда предварительных условий, есть более легкий, так сказать, обходной путь — прапатти (букв. — припадание), требующий лишь самозабвенной любви. Вишишта-адвайта выступает против адвайтистской идеи самостоятельного движения человека к освобождению: отношение между Ишварой и отдельной дживой — это всегда «отношение господина и слуги», поэтому освобождение и рассматривается как дар, милость (прасада) Бога. Душа, понимаемая в вишишта-адвайте как наделенный свойствами Атман, познающий и действующий, сохраняет свою индивидуальность даже после соединения с Брахманом. Наряду с признанием реальности мира и непрерывности лестницы познания, которое у всех Атманов — от Ишвары до низших джив — различается лишь степенью охвата объектов,

вишишта-адвайта настаивает и на непрерывной градации заслуг (пунья), которая влияет на положение души даже после ее освобождения.

В средние века идеи вишишта-адвайты пользовались большей популярностью, чем учение Шанкары, что объясняется как сочувственным отношением к традиционным культам и принятием доктрины бхакти, так, вероятно, и относительно большей доступностью ее философских воззрений. Последователи Рамануджи стремились опереться не только на тексты традиционного «тройственного канона» (прастхана-трайя) веданты, но и на тамильский канон «Прабандхам», отличавшийся сильной мистической направленностью. Крупнейшим представителем вишишта-адвайты после Рамануджи и одновременно сторонником «обеих ведант» (убхайя-веданта), т.е. последователем двух упомянутых канонических традиций, был Венкатанатха (13 — сер. 14 в.) — основатель северной школы (вадагалаи). Другой приверженец Рамануджи, Пиллаи Локачарья (13 в.), заложивший основы вишнуитской секты тенгалаи, или южной школы, отстаивал преимущество тамильского канона. Сторонники вишишта-адвайты после Рамануджи занимались гл. о. гносеологическими, а также этико-религиозными проблемами (соотношение кармы и божественного милосердия и т. п.).

Лит.: Rāmānuja, Śribhāṣya with Śralaprakāśikā of Sudarśanasuri, v. 1 — 2, Ed. by Viraraghavācārya. Madras, 1989; Rāamānuja's Vedāthasangraha, ed. by J. B. van Buitenen, Poona, 1956; Rāmānuja, Commentary on the Vedanta Sūtras, iransl. by G. Thibaut. Delhi, 1962; *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Srinivasacari D. N.* Sankara and Rāmānuja. Madras, 1913; *Bharadwaj R. D.* The Philosophy of Rāmānuja. New Delhi, 1958; *Srinivasachari P. N.* Advaita and Viśiṣtadvaim. Bombay, 1961; *Moeller M.* Die Mythologie der vedischen Religion und das Hinduismus. Stuttg., 1966; *Carman J. B.* The Theology of Rāmānuja. L., 1974.

Н. В. Исаева

ВИШУДДХА-АДВАЙТА (санскр. viśuddha-advaita, букв.— чистая недвойственность) — философская школа вишнуитского направления в рамках ***веданты***, основателем и крупнейшим представителем которой был ***Валлабха***. ***Брахман*** в вишуддха-адвайте — не только действующая (нимитта), но и материальная (самавайи) причина мира, причем «самавая» (букв. — неотъемлемая присущность) здесь, в отличие от ***ньяи*** и ***вайшешики***, трактуется как синоним «тадатмья» (тождества). Брахман тождествен своим качествам, или формам проявления, однако не связан ими, поскольку само их существование зависит от его соизволения, а потому он считается чистым, лишенным формы (нишпрапанча). ***Майя*** — это сила Брахмана и как таковая тождественна ему; вместе с тем майя — лишь вторичная причина мира, который является не следствием реальной трансформации Брахмана (как у Бхаскары в системе ***бхеда-абхеда)***, но его непосредственной манифестацией. В своем омрачающем аспекте майя выступает как неведение (***авидья***). Традиционное ведантистское определение Брахмана как ***сат-чит-ананда*** означает в вишуддха-адвайте, что он реален, наделен сознанием и блажен; кроме того, он проявляется через множество своих благих качеств и персонифицирован в образе Кришны. Аспект его реальности (сат) проявляется как элементы материального мира (праны), аспект сознания (чит) — как многочисленные души (***дживы***), а частицы его блаженной природы (ананда) выступают в роли «внутренних управителей» (антарьяминов) каждой дживы. Верховный антарьямин, по воле которого происходят все события в мире, — это сам Кришна. Система вишуддха-адвайты вобрала в себя ряд положений, близких идеям теистической ***санкхьи***, в частности, представление о трех ***гунах***, ***Пракрити***, ***Луруше*** и т. д., однако эти сущности в ней не являются самостоятельными, а представляют собой различные ипостаси, или формы проявления, высшего Брахмана. Вишуддха-адвайта насчитывает 10 видов познания: пять вечных, включающих манифестацию Бога в ***Ведах***, сообразно которым творится мир в начале каждого вселенского цикла, и пять ограниченных, временных: чувственное восприятие (пратьякша) и четыре «заочных» (парокша), интеллектуальных видов познания, зависящих, соответственно, от функций ***манаса***, ***буддхи***, ***аханкары*** и ***читты***. Согласно вишуддха-адвайте, к освобождению (***мокше***) не ведет ни «путь действия», т.е. следование ведийским предписаниям, ни «путь знания», предложенный ***адвайтой***. Единственная возможность достичь освобождения — это бхакти, личная приверженность и любовь к Богу. Хотя бхакти является, строго говоря, лишь средством (садхана), она считается даже более предпочтительной, чем само освобождение, т. к. позволяет полнее служить Кришне. Единство адепта с Брахманом, о котором говорится в Упанишадах, представляет собой лишь одно из промежуточных состояний бхакта, высшим же является вьясана, или всепоглощающая страсть. В отличие от школы марьяда-бхакти, полагавшей, что для проявления бхакти необходимы личные усилия человека, вишуддха-адвайта придерживается концепции пушти-бхакти, утверждая, что семя привязанности (према), заложенное в человеке Кришной, в дальнейшем — и только по милости Божьей — прорастает в нем в виде спонтанной благой деятельности и любви.

Лит.: Vallabha, Subodhini, Poona, 1954; *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy, v. 4. Cambr., 1926; *Marfatia M. L.* The Philosophy of Vallabhācārya. Delhi, 1967.

Н. В. Исаева

ВКУС — категория эстетического дискурса, характеризующая способность к различению, восприятию, пониманию и оценке прекрасного и безобразного в природе и в искусстве; один из механизмов функционирования и развития культурных образцов, норм эстетической оценки, поведения, моды, правил повседневного обихода. Если эстетика античности связывала прекрасное с мерой, симметрией, гармонией, совершенством, а прекрасное в искусстве с ***мимезисом***, то эстетика Нового времени, отказавшись от онтологического обоснования прекрасного и безобразного, стала искать критерий их различения во взаимодействии субъекта и объекта, а затем — в глубинах субъективности: вкусах публики (оценивающей произведения искусства как адекватные эстетическим нормам, принятым в обществе), социально-психологическом или индивидуально-психологическом опыте. Наделение вкуса эстетически-нормативным значением в 17 в. связано со вступлением на историческую арену новых социальных групп. Понятие вкуса в его эстетическом смысле, введенное Бальтасаром Грасианом («Карманный оракул, или искусство благоразумия», 1647), предполагало общность норм и оценок, противопоставляемых иным нормам, свидетельствующим о «дурном вкусе». Изощренный и изобре-

тательный ум должен быть просвещенным и утонченным в противовес чувственному вкусу, направленному на жизненно необходимые вещи. Идеал образованного человека, обладающего «хорошим, утонченным вкусом», оказывается способом легитимизации новой аристократии, которая способна возвыситься над ограниченными пристрастиями прежней придворной кровной знати, придерживается определенного кодекса приличий в повседневной жизни, этикета и норм вкуса. В оценках и поведении новой аристократии много манерности, театральности и аффектации, но одновременно и изящества, утонченности, такта, любезной учтивости; предполагается проведение дистанции между тем, что оценивается как безвкусица, и тем, что соответствует нормам вкуса «хорошего общества».

Эта линия эстетики барокко, в которой вкус совпадает со способностью ума к критическому суждению, противостояла рационалистической трактовке вкуса в поэтике классицизма, предполагавшей, что вкус диктуется законами разума, что «хороший вкус» реализует совокупность правил. Нормативность эстетики классицизма, наиболее ярко представленная в «Поэтическом искусстве» Буало (1674), предполагает выявление и кодификацию определенных правил искусства, его восприятия и оценки. «Хороший вкус» выдвигается в качестве одного из центральных эстетических понятий и трактуется как дополнение разума. Различая абсолютную и относительную (условную, основанную на соглашении и привычке) красоту, классицисты противопоставляли ложный вкус вкусу «разумных и утонченных людей всех веков и народов» (*Буало Н.* Письмо к г-ну Перро, Спор о древних и новых. М., 1985, с. 318). Противопоставив хороший и дурной вкус и превратив хороший вкус в надысторический феномен, эстетика классицизма усматривала его источник в просвещенности, а причины испорченности вкуса — в непристойных зрелищах, в бесцветных и пустых сочинениях и в пренебрежении великими образцами античной культуры (А. Дасье «О причинах испорченности вкуса» (De causes de la corruption du gout, 1714)). Линия классицизма представлена в английской эстетике Д. Деннисом («Основания критики поэзии» (The Grounds of Criticism in Poetry, 1704)), рассматривавшим вкус как разновидность истины, и А. Попом («Опыт о критике» (Essay on Criticism, 1711)), который подчеркивал необходимость подчинения творчества строгим нормам меры, гармонии, закона, господствующим и в природе, и в человеческом разуме. Ш. Батте рассматривал вкус как естественную склонность и природное чувство, позволяющее судить о том, хорошо или плохо осуществлено подражание природе в изящных искусствах. Английская художественная мысль 18-19 вв. исходила из психологической трактовки вкуса, понимая его как чувство, эмоцию, страсть и подчеркивая вслед за Д. Локком роль принципа ассоциации в осмыслении восприятия и в оценке художественных произведений. Прекрасное понималось прежде всего как реакция субъекта, а у некоторых мыслителей (напр., у Э. Берка) психологизм в трактовке вкуса приобрел физиологический характер. Соединение вкуса с удовольствием как его целью, влекущее за собой тяготение к физиологии, было присуще ассоцианизму Д. Гартли и особенно стало заметным в конце 19 в. в эстетике А. Бенна (1818—1903) и Г. Аллена (1848—99). Превращение вкуса в решающий эстетический принцип предполагало существенное расширение его сферы, которая стала охватывать не только моральные оценки, но и практическую жизнь, моду, повседневный обиход, воспитание, правила приличия и пр. Вкус стал тем феноменом, который позволил объединить этику и эстетику, поскольку включал в себя и моральное чувство, на котором зиждились этические оценки. Исследование критериев оценки художественных произведений, стиля и норм поведения и обоснование неприятия иных норм английской мысли носило название «критика» (criticism) и преследовало цель дать критику «дурного вкуса» (термин «эстетика» в английской мысли не употреблялся до середины 19 в.). Поворот английской мысли к психологическому и феноменалистскому анализу вкуса в его широкой трактовке привел к тому, что прекрасное, которое было в эстетике классицизма центральным понятием, заместилось возвышенным, а вкус был отождествлен с восприимчивостью к возвышенному. Эта линия представлена не только у Д. Бейли в «Опыте о возвышенном» (1747), но и у Э. Берка, Д. Аддисона, А. Алисона и др.

В противовес нормативной эстетике классицизма и иерархизму барокко Шефтсбери пытается возродить культ самодостаточной, самодвижущейся природы, понятой как гармоничное целое. Подлинный вкус соразмерен природе, умопостигаемой красоте; существо безошибочного вкуса заключается в обращении к предписаниям, побуждениям и чувству природы. Идеал Шефтсбери — идеал утонченного английского джентльмена-аристократа (fine gentleman), для которого личный вкус — не просто закон, но и способ утверждения естественности своего достоинства и проверки всего человеческим умом, его эмоциональными интуициями. Д. Беркли в диалоге «Алкифрон» (Alciphron, 1732) отмечал врожденность чувства вкуса, которое свойственно всякому созданию, наделенному разумом, и предполагал существование определенного жизненного принципа красоты, порядка и гармонии, имеющего и эстетическое, и этическое значение. В статье «Удовольствия подлинные и воображаемые» (1713) он противопоставлял естественный вкус воображаемым удовольствиям, отступающим от установленной природой меры и не делающим нас полезными человечеству. Испорченный естественный вкус представлен в таких аффектах, как страсть к деньгам, стремление к высшим почестям и отличиям, нелепая и утомительная погоня за пустяками. Естественный вкус совпадает с естественными и невинными удовольствиями, коренящимися в инстинктах. Чувственность и разум трактуются как необходимый элемент человеческой природы, а чувственные удовольствия естественны постольку, поскольку они подчинены законам разума. Трактовка воображения, начатая Д. Беркли, была продолжена Д. Аддисоном, который в своих 274 эссе в журнале «Спектейтор» (1711—12) провел различие между первичными удовольствиями воображения (чувствами прекрасного, величественного и нового, или непривычного) и вторичными чувствами (любопытством, беспокойством, влечением) и соответственно выделил два вида красоты. Вкус превращается у Аддисона в определяющую характеристику искусства: эстетические законы и правила должны выводиться «не из принципов самих искусств, а из общего мнения и вкуса людей; или другими словами, не вкус должен подчиняться искусству, а искусство — вкусу» (цит. по: Из истории английской эстетической мысли XVIII века. М., 1982, с. 82). Он ставит перед собой задачу сформиро-

вать вкус нации, совпадающий с обыкновенным здравым смыслом и доставляющий удовольствия людям всех состояний и положений в противовес ошибочному, искусственному вкусу. Он выделяет интеллектуальный и чувственный вкусы, которые в свою очередь подразделяются по степени утонченности и различаются по способам развития и совершенствования. Настоящий вкус Аддисон отличает от правильного суждения; последнее основано на умении распознать, какие выражения наиболее подходящи для воплощения образов, создаваемых воображением (там же, с. 206). Аддисон подчеркивает, что красота предполагает следование природе и канонам естественности, простоты и меры: «Только природа может произвести такое впечатление и доставить удовольствие всем вкусам, как самым непосредственным, так и самым утонченным» (там же, с. 124). Природа соединяет в себе простоту и разнообразие, и в этом искусство должно следовать ей.

Ф. Хатчесон в «Исследовании о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1725) также проводит линию, объединяющую художественный и моральный вкусы, и говорит о врожденном чувстве прекрасного и многообразии вкусов. Абсолютную красоту он связывает с гармонической целостностью, а относительную — с полезностью и целесообразностью предмета. Вкус заключается в умении постичь меру гармонии и раскрыть единство в многообразии. Подобно разделению первичных и вторичных качеств, вкус подразделяется Хатчесоном на первичное восприятие и вторичные (последующие или отраженные) чувства, возникающие на базе первичных восприятий. Хотя в английской эстетике сохраняется идея мимезиса, Хатчесон, Г. Хоум, А. Смит и Т. Рид обращают внимание на критерий полезности произведений искусства и на подчинение вкуса моде. Связь вкуса с чувствительностью и миром человеческих страстей и эмоций фиксируется Д. Купером («Письмо о вкусе», 1755), Э. Берком («Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного», 1757), Д. Юмом («О норме вкуса», 1757). Э. Берк проводил сенсуалистическую линию в трактовке вкуса: «Правильность суждения в сфере искусств — что и может быть названо хорошим вкусом — в огромной степени зависит от чувствительности, потому что, если дух не имеет склонности к удовольствиям воображения, он никогда не будет занимать себя трудами такого рода, чтобы получить компетентные знания в этой сфере» (Берк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979, с. 60). Основываясь на ассоцианистской теории познания и на мысли Д. Локка о единообразии органов чувств всех людей, Берк утверждает, что существуют общие принципы вкуса. Иную, более скептическую позицию занял Юм, который отметил величайшую непоследовательность и противоречивость в вопросах вкуса («О норме вкуса», Of the standart of Taste, 1757). Он определял норму вкуса как способ примирения различных чувств и нахождения решения, позволяющее одобрить одно и осудить другое чувство. Утонченный вкус может быть сформирован, если обратиться «к тем образцам и принципам, которые были установлены единодушным согласием и вековым опытом народов» (Соч., т. 2. М., 1965, с. 732), к художественной практике и исследованиям над отдельными видами прекрасного. Вместе с тем Юм отмечает, что разум «если не составляет существенной части вкуса, то по крайней мере необходим для проявления последнего» (там же, с. 735) и что недостаток здравого смысла и ясности ума приводит к господству предрассудков и испорченности вкуса. Юм подчеркивает трудность вычленения нормы вкуса, но все же исходная его установка заключается в утверждении единообразия вкуса и в провозглашении общеобязательности нормы, достигаемой благодаря анализу эмпирического многообразия вкусов. В концепции Юма сенсуализм в трактовке вкуса начинает сменяться эмотивизмом: вкус отождествляется с чувством (feeling), аффектом (passion) и чувствительностью (sensibility). Эмотивистская трактовка была продолжена А. Джерардом в «Опыте о вкусе» (1759). Он подчеркивает значение единообразия и разнообразия, пропорциональности и правильности в чувстве красоты. Среди разнообразных чувств он анализирует и чувство, или вкус, добродетели, соединяя тем самым этику и эстетику, рассматривает взаимодействие различных «внутренних чувств» в процессе формирования вкуса и место эстетического вкуса в способностях духа. В противовес Хатчесону, отвергавшему «перспективу выгоды или вреда» в анализе вкуса, Джерард обращает внимание на критерии полезности и пригодности в исследовании прекрасного.

В шотландской школе здравого смысла принципы ассоцианизма Д. Локка в трактовке вкуса были подвергнуты критике и акцент делался на интроспекционистском анализе очевидных и врожденных истин. Чувство вкуса у Т. Рида понималось как врожденная интуиция и проводилось различие между первичными и вторичными переживаниями. К первичным переживаниям Рид относил три удовольствия хорошего вкуса — новизны, величия и красоты, а ко вторичным — восприятие совершенства произведений искусства. В «Лекциях об изящных искусствах» (Lectures on the Fine Arts, 1774) Рид выступал с критикой феноменалистской и эмотивистской трактовок вкуса, основанных на субъективизации вторичных качеств, и, подчеркивая объективность вторичных качеств, в т. ч. вкуса, усматривал объективность прекрасного в подлинном совершенстве, о котором нельзя сформировать отчетливого понятия, но которое основано на ощущении удовольствия. Не приемля сведение вкуса к чувству, он допускал существование умственного вкуса и того, что «в каждом проявлении вкуса присутствует акт суждения» (цит. по: Из истории английской эстетической мысли XVIII века, с. 292). Вкус — это «не просто ощущение, а действие духа, в котором имеется суждение и убежденность в том, что в предмете есть нечто рассчитанное на то, чтобы произвести это ощущение» (там же, с. 305). Поэтому он говорит о красоте геометрических фигур, теорем, машин и пр. Эта линия анализа нашла продолжение у А. Алисона в «Опытах о природе и принципах вкуса» (Essays on the Nature and Principles of Taste, 1790), у В. Хогарта в «Анализе красоты», у Г. Хоума в «Основаниях критики», хотя феноменалистская линия также продолжалась, в частности у Р. Пейн-Нейта («Аналитическое исследование о принципах вкуса», 1805), который пытался соединить интроспекционизм с романтическим культом гения как творца, формирующего вкус.

Для эстетики Просвещения в трактовке вкуса характерен антиэлитаризм, абсолютизация роли воспитания и здравого смысла. Просветительская линия представлена уже у испанца Б. Х. Фейхо-и-Монтенегра, который в ст. «Основание вкуса» (1733) провозглашает отказ от противопоставле-

ния «хорошего» и «дурного» вкуса. Идеал «просвещенного вкуса» рассматривается как общезначимый и предполагает проведение дистанции не между старой и новой аристократией, а между «просвещенным сословием» и толпой. Вкус здесь связывается с чувством и наслаждением, а причинами его появления и разнообразия объявляются темперамент и настроение. Эта сенсуалистическая линия получает развитие у Вовенарга, для которого «хороший вкус есть способность верно судить о предметах, связанных с областью чувства» и «состоит в умении чувствовать прекрасную природу» («Введение в познание человеческого разума», 1747. См.: *Вовенарг Г.* Размышления и максимы. М., 1988, с. 20—21); в конечном счете для Вовенарга вкус остается постоянным, а изменениям подвержены лишь суждения человека.

Во французской эстетике эпохи Просвещения сенсуалистическая линия в трактовке вкуса дополняется и даже замещается рационалистической линией, подчеркивающей существование определенных правил и норм вкуса, усматривающей его основные признаки в ясности, правдоподобии и разумности. Гельвеций считает, что универсального вкуса не существует, но его познание возможно, поскольку он основывается «на глубоком знании человечества и духа времени» (Соч., т. 1. М., 1973, с. 520—21). Ст. «Вкус», помещенная в 7-м т. «Энциклопедии» (1757), написана Вольтером, Монтескьё и д'Аламбером. В ней вкус определяется как чувство различения прекрасного и недостатков во всех видах искусства, связывается с различными видами удовольствий, с естественными и утонченными наслаждениями «светских людей», которые движимы любознательностью, стремлением к порядку, разнообразию, и удивлением. Различая естественный и приобретенный вкус и отмечая их взаимодействие, Монтескьё все же рассматривает вкус как разновидность ума, который обращен не только на материальные, но и на духовные вещи. При этом Монтескьё обращает внимание на то, что при всех рационалистических попытках «разъять гармонию» в произведениях искусства остается нечто необъяснимое, вызывающее удивление и не поддающееся анализу согласно правилам. «Не знаю, что» — таков иррациональный остаток рационалистического анализа произведений искусства, который описывается как неуловимое обаяние, природная грация, безыскусное изящество; их невозможно определить, и они указывают определенные пределы воспитанию вкуса. Д'Аламбер проводил мысль о том, что привлечение философии к анализу вкуса позволит избежать групповых пристрастий, осмыслить различные объекты вкуса и мотивы его предпочтений. Вкус не произволен, «он основан на незыблемых принципах, а, следовательно, не должно быть ни одного произведения искусства, о котором нельзя было бы судить в соответствии с этими принципами» (цит. по: Философия в «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера. М., 1994, с. 146). Рационалистическая трактовка вкуса приведет, согласно д'Аламберу, к небольшому числу бесспорных наблюдений над манерой чувствовать и затем к выявлению принципов наслаждений в области вкуса. Дидро подчеркивал, что художник должен руководствоваться вкусом в выборе предметов изображения: «Искусство воспроизводит природу; вкус определяет выбор воспроизводимого» (Дидро. Об искусстве, т. I. Л.–М., 1936, с. 133). Парадокс просвещенного вкуса, по Дидро, состоит в том, что воссоздание природы должно сочетаться со следованием канонам, которые изобретены художественным гением и выражают идеальный образец красоты, представленный в античном искусстве. Произведение искусства должно быть совершенным и завершенным воплощением идеальных норм и вместе с тем оставлять простор для игры субъективного вкуса, разрушающего его самодостаточность и выходящего за пределы эстетически нормативного к чему-то неопределенному, бесформенному, неэстетическому: «Утонченность портит искусство... Когда хороший вкус возведен у нации до высшей степени совершенства», это означает, что вкус переходит в упадок и становится манерностью (там же, с. 177). Анализ Дидро внутренней парадоксальности просвещенного вкуса, дополненный осмыслением в «Племяннике Рамо» парадоксов моральных оценок, представлял собой попытку не только эстетически нормативного определения своеобразия просветительской культуры, но и ее преодоления, коль скоро она оказывалась полна напряженностей, контрастов и противоречий. В противовес эмпиристской, психологической и даже физиологической трактовке вкуса в английской мысли французская мысль делала акцент на рациональных основаниях и особенностях вкуса, подчеркивая роль разума в формировании правил и норм.

Эта же линия представлена в немецком классицизме, напр. у Й. К. Готшеда (1700—66), Ф. Ю. Риделя («Теории изящных искусств и наук» (Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, 1767)), который выделил три независимые способности — общее чувство, совесть и вкус, Г. З. Штейнбарта («Основные понятия философии вкуса» (Grund-begriffe zur Philosophie über den Geschmack, 1783)) и в психологизме И. Г. Зульцера («Общая теория изящных искусств» (Allgemeine Theorie der schonen Künste, Bd. 1—4, 1771—74)), выделившего три способности души — разум, нравственное чувство и вкус, М. Мендельсона (1729—86), который наряду с волей и разумом выделил способность одобрения, коренящуюся в чувстве удовольствия и неудовольствия. А. Баумгартен в «Эстетике» (Aesthetica, 1750—58), определив «прирожденную», или естественную, эстетику как науку о чувственном познании, характеризует вкус как низшую из способностей судить о вещах, относительно которых рассудок не хочет принимать каких-либо решений. Тем самым вкус наряду с чувствами, воображением, проницательностью, памятью, предвидением отделен от рассудка (вместе с этим эстетика отделена от логики и этики). В творчестве И.-И. Винкельмана начался поворот от искусственной нормативности классицизма к изучению античного искусства, понятого как эстетический идеал. При этом он подчеркивает, что «одни только чувственные восприятия носят исключительно поверхностный характер и мало действуют на разум», «прекрасное в искусстве основывается больше на тонком чутье и просвещенном вкусе» (Избр. произв. и письма. М.—Л., 1935, с. 160, 137). В духе эстетики Просвещения он отмечает решающую роль идеи в произведении искусства и нормативного содержания понятия высшей красоты, признаки которой — единство, спокойное величие, благородная простота, неопределимость и обобщенная идеальность. Античное искусство — воплощение благородного, подлинно хорошего вкуса, в современном же искусстве господствует «чрезвычайно вульгарный вкус» (там же, с. 109). Г. Э. Лессинг в «Лаокооне» также исходит из того, что красота — высший закон античных изобразительных искусств — сохранила

значение эстетического идеала для последующего развития искусства. Не принимая нормативность классицизма с ее холодностью, риторичностью и искусственностью, Лессинг видел свою задачу в том, чтобы противодействовать этому «ложному вкусу и необоснованным суждениям» (Лаокоон, или о границах живописи и поэзии. М., 1957, с. 69). Итог просветительской концепции вкуса был подведен И. Кантом, который дал философскую критику вкуса как способности суждения о целесообразности (телеологической способности суждения). Среди способностей души Кант выделил в «Критике способности суждения» (1790) способность удовольствия и неудовольствия и рассмотрел способность суждения как переход от познавательной способности к понятию о свободе. Различив определяющую и рефлектирующую способности к суждению, он определил последнюю через понятие цели, или целесообразности, которое связано с чувством удовольствия и неудовольствия. Эстетика, понимаемая Кантом как критика вкуса, исследование прекрасного и возвышенного, учение о гении и видах искусства, оказывается отделенной от логики, эстетическое представление о целесообразности — от логической значимости, Кант неоднократно подчеркивал, что эстетическое суждение не есть познавательное и логическое суждение, что оно определяется субъективно, коль скоро соотносится с чувством удовольствия и неудовольствия. Вкус есть способность высказывать суждение об удовольствии для всех, а не только об удовольствии сугубо индивидуальном. Иными словами, вкус всегда притязает на общее значение. Критика эстетической способности суждения — это критика способности судить о субъективной целесообразности на основании чувства удовольствия и неудовольствия в отличие от телеологической способности суждения. Подчеркнув за суждениями вкуса претензии на всеобщее и необходимое значение, Кант выявляет собственно эстетическое суждение вкуса, очищенное от социальных, познавательных и этических моментов, и дает классификацию их по основаниям, которые аналогичны анализу логических типов суждения: по 1) качеству, 2) количеству, 3) отношению и 4) модальности. Суждение вкуса должно быть равнодушным к тому, существует ли предмет, изображенный в произведениях искусства, незаинтересованным, свободным от соображений полезности. Тем самым Кант не только охарактеризовал специфику суждений вкуса по их качеству, но и смог выделить эстетику как критику вкуса в самостоятельную область, обособленную и от этики, и от гносеологии. Анализ суждений вкуса по количеству показывает, что они всегда претендуют на всеобщее значение. Но эта всеобщность эстетических суждений не возникает благодаря понятиям, а коренится в свободной игре воображения и рассудка, присущей субъекту и имеющей субъективное значение. Свободная игра способностей оказывается предварительным субъективным условием и для познания, и для всеобщей сообщаемости суждений вкуса. Притязание суждений вкуса на всеобщее значение обусловливает и то, что в области вкуса возможен спор. Однако, исключив понятия из области эстетических суждений и подчеркнув субъективный характер суждений вкуса, Кант построил субъективистскую и формалистскую эстетику. Это особенно заметно в анализе суждений вкуса по отношению, которое отождествляется с отношением к целям и форме целесообразности предмета. Это целевое отношение — субъективное представление о целесообразности предмета, связанное с удовольствием и со свободной игрой воображения и рассудка, формальная субъективная целесообразность. Такой подход позволил Канту отделить эстетику от чувственного удовольствия и противопоставить гедонизму, смешивающему чувственно-привлекательное и материальное с формой прекрасного, дать определение идеала красоты как того, что имеет цель своего существования в самом себе; таким идеалом красоты выступает человек. Анализ эстетических суждений по модальности предполагает осмысление необходимости, которая не тождественна ни теоретической, ни практической необходимости, а является субъективной, т.е. имеет значение образца, предполагающего согласие всех с суждением, рассматриваемым как всеобщее правило, и высказывается как нечто обусловленное, но не через понятие, а через общее чувство (Gemeinsinn). Это общее чувство, принципиально отличающееся от общего рассудка, и есть основа суждений вкуса. Анализируя модальность суждений вкуса, Кант раскрывает существо игры способностей воображения и рассудка, проводит различие между репродуктивным и продуктивным воображением, красотой свободной и обусловленной. Классификация суждений вкуса позволила Канту перейти к исследованию суждений о возвышенном, их отличий от суждений о прекрасном и к описанию различных видов возвышенного (математического, динамического). Суждения вкуса имеют априорную значимость, но в отличие от понятийного знания это всеобщность единичного суждения. Любые суждения вкуса основываются на априорном принципе необходимости, который не связан с доказательством, что характерно для теоретического разума. Притязание суждений вкуса на всеобщую значимость и невозможность привлечения к ним процедур доказательства позволяет выявить особенность суждений вкуса — их субъективность и вместе с тем притязание на объективность, их единичность и вместе с тем притязание на всеобщность. В этом и заключается парадоксальность, или антиномичность, субъективных и единичных суждений вкуса, которые как бы объективны и всеобщи. Они коренятся в общем чувстве (точнее — в общественном чувстве), которое есть всеобщая сообщаемость эстетического суждения без посредства понятия, на основе лишь формальных особенностей представления, которые и позволяют свое личное суждение считать как бы коренящимся в общем человеческом разуме.

Исследование Кантом суждений вкуса было продолжено и развито в «Антропологии в прагматическом отношении» (1798), где в разделе о чувственном удовольствии вкус рассматривается как удовольствие через воображение, как «регулятивная эстетическая способность суждения о форме при соединении многообразного в воображении» (Соч., т. 6. М., 1966, с. 490). Суждения вкуса интерпретируются им как общественные суждения, способствующие общению, придающие общественный характер приятному, приводящие в гармонию рассудок с чувственностью. Кант замечает, что польза вкуса негативна, позитивное же начало исходит от гениальности. Его учение о гении раздвигает границы просветительской эстетики вкуса и тяготеет скорее к тому культу гения как законодателя вкуса, который характерен для эстетики романтизма и который подводит черту под философским исследованием вкуса.

В романтизме исследование вкуса сдвигается на периферию эстетики. С. Т. Кольридж связывает вкус с интуицией

которая, однако, включает у него рассудок, разум, воображение и фантазию. Вкус определяется как «интеллектуальное восприятие того или иного предмета, смешанное в какой-то степени с удовольствием или неудовольствием, вызываемым предметом» (Избр. труды. М., 1987, с. 210). Вкус, важный не только для суждения о прекрасном, но и для его создания, выражает всю душу человека — и его интеллектуальные способности, и воображение, и чувства. Анализируя взаимоотношение гения и общественного вкуса, Кольридж обращает внимание не только на влияние общественного вкуса на гения, но прежде всего на формирование гением (напр., Шекспиром) вкусов общества. В эстетике романтиков изучение норм вкуса замещается осмыслением продуктивных способностей гения, его воображения, фантазии, вдохновения, иронии. В художниках видят тех редких людей, которые способны по своему произволу создавать совершенные творения и призваны одухотворить в свободной деятельности материал природы, воплотив первообразы и идеалы. Если эстетика классицизма разводила вкус и гения («Один творит, другой судит» — *Batteux Ch.* Principes de litterature, t. 1. P., 1754, p. 50), то романтики видели во вкусе «разум гения» (*Гюго В.* Предисловие к «Кромвелю». — Собр. соч., т. 14. М., 1956, с. 127), «здравый смысл гения», коль скоро «гений порождает, а вкус хранит» (*Шатобриан Ф. Р.* Опыт об английской литературе. — В кн.: Эстетика раннего французского романтизма. М., 1982, с. 230). Взаимоотношение гения и вкуса понималось по-разному: если на первых порах романтики настаивали на их гармонии (Ж. де Сталь), то позднее вкус, отождествляемый с верностью определенным правилам и традициям, оказывается подчинен гению, не скованному в своем творчестве никакими нормами.

В романтической эстетике можно выявить четыре линии трактовки вкуса: 1) в противовес рационалистической эстетике Просвещения возрождается понимание вкуса как разновидности чувства, позволяющего ощутить, «насколько художник приблизился в подражании природе к идеальному совершенству» (*Балланш П. С.* О чувстве, рассмотренном в его соотношении с литературой и изящными искусствами. — Там же, с. 32); 2) красота понимается как тайна, неуловимое «je ne sais quoi» («не знаю, что»), как выражение благодати и божественного голоса в душе поэта-гения; 3) вкус трактуется как изменчивая социальная институция, оказывающая воздействие на литературу, искусство и политику; 4) современная литература и искусство подвергаются критике как выражение плохого, нездорового, изнеженного вкуса, целиком ориентирующегося на получение удовольствия и наслаждения. Романтическая критика современной культуры приводит к осознанию неадекватности отождествления вкуса и чувствительности, а затем и к попыткам возвратиться к физиологической трактовке вкуса и тем самым к отказу от универсальности этого эстетического понятия. Так, Ж. Жубер, называя чувствительность, в которой укореняется вкус, «зыбучим песком», подчеркивает, что вкус — не единственная способность разума; «страсть вкушать — не единственная его потребность. У него есть зрение; есть глаза; он осязает, обоняет, сочетает и т. д.» (там же, с. 361). Эта линия нашла свое развитие в английской физиологической эстетике (Г. Спенсер, А. Бенн, Г. Аллен), где речь идет об эстетических чувствах среднего человека, понимаемых как кумулятивное действие множества бесконечно малых физиологических факторов. Г. Аллен определяет эстетическое чувство прекрасного как то, что «дает максимум возбуждения при минимуме утомления или истощения при процессах, не находящихся в непосредственной связи с жизненными функциями» (цит. по: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. 3. М., 1967, с. 898). В экспериментальной эстетике Г. Т. Фехнера («Введение в эстетику» (Vorschule der Aesthetik, 1876)) были предложены психофизические методы анализа предпочтений простейших, наиболее приятных для глаза геометрических фигур с тем, чтобы перейти к более сложным художественным произведениям. Вкус тем самым рассматривался как совокупность предпочтений, основанных на физиологических факторах.

В русской эстетике кон. 18 — нач. 19 в. вкус трактовался в духе классицизма как совокупность признанных правил чувства, истоком которых является удовольствие и функция которых — обеспечение подражания природе. А. Ф. Мерзляков (1778–1830) видел во вкусе «судью всех творений ума воображения», оказывающего влияние на «весь круг истинного просвещения»; «без него нет искусства», благодаря вкусу человек может наслаждаться добром и гнушаться злом; вкус не зависит ни от одной из способностей рассудка, а является «способностью ощущать удовольствия при красотах», «врожденной, похожей на инстинкт чувствительностью к прекрасному» (Русские эстетические трактаты первой трети 19 века, т. 1. М., 1974, с. 95—98). П. Е. Георгиевский (1791–1852), находившийся под влиянием Буало, определял эстетику как всеобщую науку о вкусе, не принимая отождествления вкуса ни с физиологией, ни с моральным чувством, ни со способностями рассудка. Для него вкус есть «сложенная способность», «утонченная чувствительность, управляемая разумом, образованным до высочайшей степени» («Введение в эстетику». — Там же, с. 201, 209—210). Вкус предполагает всеобщее согласие и общее мнение, которое основывается на вкусе самой природы. Он обращает внимание на то, что во французской эстетике вкус связывается с правильностью и искусственными, а потому ложными идеалами искусства; подлинный идеал он усматривает в античном искусстве. В «Начертании эстетики» Л. Г. Якоба (1759—1817) эстетика определялась как наука о вкусе, а вкус как способность эстетических суждений (там же, т. 2. М., 1974, с. 81). Существенную и постоянную часть вкуса составляет разум, соединенный с чувствами и воображением. Различая истинный и ложный вкус, Якоб полагает, что в эстетике можно выявить правила критики вкуса и правила подлинного вкуса. Романтизм выступил с критикой классицистской концепции вкуса. По мнению К. Н. Батюшкова, «вкус не есть закон, ибо не имеет никакого основания, ибо основан на чувствах изящного, на сердце, уме, познании, опытности и пр.» (*Батюшков К. Н.* Нечто о поэте и поэзии. М., 1985, с. 180). В. Ф. Одоевский, подвергнув критике классицистский принцип подражания природе и отмечая различность вкусов, усматривает основание этих различий в том, что «каждый ищет самого себя в произведении», т.е. в «акте духа, созерцающего самого себя в предмете» (Русские эстетические трактаты первой трети 19 века, т. 2, с. 163). Тем самым проблема вкуса переводится в проблему ступеней созерцания духом самого себя, восходящего к тождеству идеи и природы, а нормы вкуса превращаются в законы художественного творчества гения.

А. И. Галич (1783—1848) определял эстетику как философию изящного, понимавшегося как объективно сущее и как чувственно совершенное проявление свободной деятельности нравственных сил гения. Вкус, гений и чувство изящного рассматриваются им как те силы, которыми приводится в движение и поддерживается прекрасное. В противовес классицизму он отвергает отождествление вкуса с чувственными впечатлениями, подчеркивая, что «вкус обнаруживается при содействии духовных сил, а не при одних чувственных впечатлениях», во вкусе «соединяются все интересы нашего человеческого существа», «истинный вкус есть вкус многосторонний» (там же, с. 218). И. Я. Кронеберг (1788 — 1838), обращая внимание на изменчивость вкуса, отождествляет эстетику с покроем модного платья: «мода переменилась — и платье не годится, вкус переменился — и эстетика не годится» (там же, с. 293). В духе романтизма он понимает эстетику как осмысление творчества гения. Она не может быть основана на понятии вкуса, поскольку подлинное искусство безвкусно: «Говорить о вкусе относительно изящного в искусстве столь же странно, как говорить о вкусе относительно истины, добродетели, бессмертия души и проч.» (там же, с. 302). Магистр Московского университета И. Н. Средний-Камашев в диссертации «О различных мнениях об изящном» (1829) описал национальные различия в трактовке вкуса в европейской мысли. О. М. Сомов (1793—1833) попытался соединить романтическую концепцию свободного творчества с классицистской идеей вкуса: поэзия требует свободы, смелых порывов, управляемых только вкусом, строгим и верным.

Центр интересов русской эстетики и критики в 1840—60-х гг. переместился из проблематики художественного вкуса и его изменений в сторону соотношения национального и мирового искусства, роли национальных ценностей в развитии культуры, что нашло свое выражение в полемике славянофилов и западников. Проблемы вкуса, если и поднимались, то касались прежде всего разоблачения испорченного вкуса публики и способов развития ее вкуса (см.: Русская эстетика и критика 40—50-х годов 19 века. М., 1982). Но это не означало, что критике вменялась лишь дидактико-поучительная роль. Противостояние дидактической и артистической линии в литературной и художественной критике этого периода во многом обусловлено различной трактовкой не только задач критики, но и путей формирования эстетического вкуса публики.

В конце 19 в. сложилась культурно-историческая школа (И. Тэн, Ф. Брюнетьер (Франция), А. Н. Пыпин, Н. С. Тихонравов (Россия)), которая, порвав с нормативной эстетикой, видела в литературе слепок способности чувствовать и мыслить, присущей данному народу в данное время, а в литературной критике — способ выявления общественных вкусов и образцов культуры того или иного периода.

В эстетике 20 в. проблема вкуса утрачивает свою универсальность, поскольку в центре интересов оказались художественное произведение и творчество, хотя ряд аспектов этой проблемы обсуждается в рецептивной эстетике, которая рассматривает искусство и литературу под углом зрения их зрительского и читательского восприятия и в связи с исторически изменчивым социокультурным контекстом, в т. ч. и общественного вкуса (Х. Р. Яусс), и в эстетике воздействия (В. Изер), которая выявляет историческую обусловленность восприятия литературными и художественными структурами текста и сопоставляет их с нормативными представлениями и оценками, выраженными в общественном вкусе. В социологии искусства (Л. Шюккинг, А. Хаузер, Т. Адорно) были рассмотрены сдвиги, происходившие в литературных и музыкальных вкусах публики, художественные предпочтения тех или иных социальных слоев, противоположность массовой и элитарной культур. В 1970-е гг. исследование массовой и элитарной культуры превращается в изучение т. н. культуры вкуса как типа культуры, целиком определяемого вкусом потребителя. Г. Гэнс, вычленяя пять типов «вкусовой культуры» (*Gans H.* Popular Culture and High Culture. N.Y., 1974), связывает их с различными вкусами социальных групп, выражающимися прежде всего в потребительской психологии. В информационной эстетике (Г. Мак-Уинни, М. Бензе) и искусствометрии (Г. Айзенк, А. Чайлд) проводятся психофизические и экспериментальные исследования, в которых выявляются эстетические предпочтения, влияние структуры личности на эстетический выбор и тем самым на формирование ее вкуса.

Лит.: *Шюккинг Л.* Социология литературного вкуса. Л., 1929; *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965, с. 258—93; Семиотика и искусствометрия. М., 1972; *Г. делла Вольпе.* Критика вкуса. М., 1979; *Snell C. W.* Lehrbuch der Kritik des Geschmacks. Lpz., 1795; *Falke J. von.* Geschichte des modernen Geschmacks. Lpz., 1880; *Schaukal R.* Vom Geschmack. Münch., 1910; *Heimann B.* Über den Geschmack. B., 1924; *Ziegenfuss W.* Die Überwindung des Geschmacks. Potsdam, 1949; *Wivelle A.* Les theories esthetiques en Allemagne de Baumgaten a Kant. P., 1955; *Jauss H. R.* Literaturgeschichte als Provokation. Fr./M., 1970.

А. П. Огурцов

ВЛАДИМИР МОНОМАХ (1053, Киев — 19 мая 1125, р. Альта) — великий князь Киевский (с 1113), писатель, полководец, законодатель. Родился при дворе своего деда, престарелого князя Ярослава Мудрого, при котором его отец Всеволод находился подручником. Мать Мария была дочерью Константина IX Мономаха (отсюда прозвище). С 1076 княжит в Чернигове, с 1094 —в Переяславле. В разгар бунта против резоимцев в 1113 становится киевским князем, умиряет восставших, дает гарантии от произвола резоимцев «Уставом Володимера Всеволодовича» (позже включенным в «Русскую правду»). Венцом деятельности Владимира Мономаха стала собранная воедино Русь, ему удалось объединить $^3/_4$ территории Древнерусского государства. На короткий период в стране утихли распри, укрепились границы и установился мир. В составе Лаврентьевской летописи дошло три сочинения Владимира Мономаха, которые объединены вместе и приурочены к 1096 г.: «Письмо Олегу», автобиографическое повествование и «Поучение» — ключевой памятник в творчестве Мономаха, характеризующий автора как оригинального мыслителя, тонкого политика и мастера слова. Это сочинение, дополненное вставками и завершенное между 1117 и 1125, стало завещанием великого князя. В «Поучении» формулируется идея необходимости единства правящего рода Рюриковичей и взаимной ответственности власти и населения. Подробно прорисован идеальный образ правителя. Справедливость рассматривается как законность. Это универсальный, распространяемый на всех принцип, предполагающий ответственность как рядовой личности,

так и государственных мужей. Обращенное к потомкам «Поучение» — это мудрое наставление, исходящее из христианских принципов и возводящее в нравственную норму сострадание, уклонение от зла и справедливость.

Соч.: Повесть временных лет, т. 1. М. —Л., 1950, с. 153—167.

Лит.: *Воскресенский В. А.* Поучение детям Владимира Мономаха. СПб., 1893; *Ивакин И. М.* Князь Владимир Мономах и его Поучение, ч. I. Поучение детям; Письмо к Олегу и отрывки. М., 1901; *Орлов А. С.* Владимир Мономах. М.—Л., 1946; Златоструй. Древняя Русь 10-13 вв. М., 1990, с. 163-170.

В. В. Мильков

ВЛАДИСЛАВЛЕВ Михаил Иванович [9(21) ноября 1840, Новгородская губерния — 24 апреля (8 мая) 1890, Петербург] — русский философ, логик, психолог. Учился в Новгородской семинарии и Петербургской духовной академии, затем на историко-филологическом факультете Петербургского университета. В 1862—64 находился за границей, где слушал лекции К. Фишера, Р. Лотце, который сыграл заметную роль в формировании его мировоззрения. По возвращении представляет магистерскую диссертацию «Современные направления в науке о душе» (1866). Впоследствии занимает кафедру философии на историко-филологическом факультете. В 1868 ему присуждается степень доктора философии за диссертацию «Философия Плотина». С 1885 — декан историко-филологического факультета, с 1887 — ректор Петербургского университета, где читал лекции по логике, психологии, истории философии, метафизике, этике и философии духа. Критикуя материализм, подчеркивал роль спиритуалистического фактора, склонялся к неоплатонической традиции. Известен как публицист и переводчик. Ему принадлежит перевод «Критики чистого разума» Канта (1867). В 1872 выходит в свет «Логика» — для своего времени одно из лучших учебных пособий, причем автор попытался дать в нем и историю логики. В 1881 публикуется двухтомная «Психология». В своей психологической теории выделял две «гаммы» чувствований: положительную и отрицательную. К первой относятся различные степени уважения, удивления, величия, а ко второй — различные степени пренебрежения и презрения. Учеником Владиславлева был философ А. И. Введенский.

Соч.: Современные направления в науке о душе. СПб., 1866; Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы. СПб., 1868; Логика. Обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления. СПб., 1872; Психология, т. 1—2. СПб., 1881; Лекции по истории философии. СПб., 1885.

Лит.: *Введенский А. И.* Научная деятельность М. И. Владиславлева. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1890, июнь.

В. И. Приленский

ВЛАСТЬ — возможность оказать воздействие на что-то и на кого-то. Власть тесно связана с ***господством*** и ***авторитетом***. ***М. Вебер*** определил власть следующим образом: «Власть состоит в способности индивида А добиться от индивида Б такого поведения или такого воздержания от действий, которое Б в противном случае не принял бы и которое соответствует воле А».

В современной политической науке наиболее известны четыре модели власти.

Волюнтаристская модель основана на традициях общественного договора, социального атомизма и методологическом индивидуализме (см. ***Договор общественный, Атомизм социальный***). В этой модели власть рассматривается через призму намерений и страстей. Вся общественная жизнь по существу сводится в ней к притязаниям и отношениям индивидов. Любой коллектив представляется лишь в качестве совокупности отдельных воль. Впервые эта модель властных отношений сформулирована в трудах классиков английской политической мысли — ***Т. Гоббса, Дж. Локка. Д. Юм*** показал, что понятие «власть» близко понятию «причина», но в отличие от причины власть связана и с результатом.

Современный политолог Р. Даль рассматривает власть как способность заставить других делать нечто, что при отсутствии давления они делать бы не стали, т.е. как способность приводить вещи в движение, изменять ход событий. Властное отношение, в его представлении, состоит из двух основных элементов — стимула и реакции. По аналогии с ньютоновской механикой предполагается, что все тела находятся в состоянии относительного покоя до тех пор, пока на них не воздействует некая внешняя сила. Именно такой силой и является власть. По существу концепция Даля носит каузальный характер.

К этой же модели власти относится теория «рационального выбора» (см. ***Рационального выбора теория***), которая постулирует существование скрытых причин и структур. Общественная жизнь состоит из цепи последовательных взаимодействий между индивидами и группами, в которых особая роль отводится мотивации, стимулам участников властных отношений.

Многие критики волюнтаристской модели власти обращали внимание на то, что она не дает теоретического объяснения, как и почему отдельные индивиды оказываются в состоянии осуществлять власть именно так, как они это делают. Кроме того, эта модель вообще не принимает во внимание идеологические и культурно-исторические предпосылки, предопределяющие предпочтения и цели человеческой деятельности.

Герменевтическая, или коммуникативная, модель связана с ***феноменологией и герменевтикой***. Ее сторонники полагают, что власть конституируется благодаря разделяемым членами данной социальной общности смыслам. Убеждения являются центральным ингредиентом властных отношений и соображения рациональности обязательно участвуют в общественной жизни. Интерес герменевтики направлен прежде всего на символические и нормативные конструкты, которые и формируют практическую рациональность данных социальных агентов. Такой подход включает также веру в то, что люди по природе своей существа лингвистические и язык во многом предопределяет характер общества, и формы существующей власти в том числе. Напр., ***Арендт Ханна*** в работе «О насилии» проводит мысль, что власть означает способность человека действовать, но действовать совместно. Власть, по ее мнению, никогда не является собственностью индивида, а принадлежит группе и существует только до тех пор, пока группа сохраняет свое единство. Люди — уникально коммуникативные существа, и именно благодаря их способности разделять с другими мысли и отношения поддерживается их способность властвовать и подчиняться.

Для сторонников этой модели власть входит в систему ценностей, которые конституируют ***идентичность***, равно как и возможности деятельности социальных агентов.

«Материальные» аспекты властных отношений остались по существу вне их интереса.

Структуралистская модель власти связана с именами ***К. Маркса*** и ***Э. Дюркгейма***. В ней отвергается методологический индивидуализм, не принимается и чисто нормативный подход. Власть в соответствии с этой моделью обладает структурной объективностью, не признаваемой ни в волюнтаристской, ни в герменевтической модели. Структура власти делает возможным человеческое поведение и одновременно ограничивает его. Она может иметь нормативный характер, но она не сводится только к взглядам и убеждениям людей.

Структурный подход определяет власть как способность действовать. Социальные агенты обладают властью в силу устойчивости отношений, в которых они участвуют. Она обладает некоей «материальностью», поскольку следует определенным структурным правилам, имеет собственные ресурсы и отношения. В этом и заключается дуальный характер структур: социальные структуры не существуют независимо от деятельности и представлений людей о ней и вместе с тем они выступают в роли материальных условий деятельности. Это свойство структур возникает не просто из отношений, напр., между капиталистом и рабочими, не сводится к взглядам капиталиста на рабочих, а присуще капитализму в целом. На него опираются участники взаимодействий, реализуя определенные цели, в том числе и властного характера.

Постмодернистская модель власти имеет множество вариантов, начиная от ***М. Фуко*** и кончая современным ***феминизмом***. Отвергая индивидуализм и волюнтаризм, теоретики-постмодернисты считают, что язык и символы являются центральными элементами власти. С их точки зрения, научный ***дискурс*** не обладает достаточной познавательной достоверностью. Так, Фуко видит необходимость в том, чтобы «подтолкнуть восстание порабощенного знания», которое затемнено, если не дисквалифицировано, знанием общепризнанным. В генеалогическом анализе власти он исходит из того, что власть концентрируется не только в политической сфере. Властные отношения встречаются повсюду: в личных отношениях, в семье, в университете, в офисе, в больнице, в культуре в целом. Асимметрия влияний, заключающаяся в том, что А сильнее влияет на Б, чем Б на А, говорит о том, что власть — это универсальное общественное отношение. Поэтому задача политика — срывать маску с власти, в особенности в тех областях жизни, где отношения господства и подчинения не бросаются в глаза. Власть, по Фуко, — это образование определенных структур или дискурсов, имеющих как позитивное, так и негативное измерение. Социальные агенты создаются благодаря тем властным отношениям, в которых они участвуют, и какое бы «сопротивление» этому ни оказывала власть, социальные агенты всегда ограничиваются теми структурами, в которых они появились.

Постмодернистские теоретики делают акцент на локальном анализе «микро-власти». Любая глобальность или тотальность в подходе к исследованию социальной власти всегда предполагает тоталитарный дискурс. Кроме того, именно локальное знание является антиэпистемологическим. Опираясь на идеи ***Ф. Ницше***, Фуко пытается онтологизировать господство в той или иной форме. Право должно рассматриваться не с точки зрения легитимности его установления, а с точки зрения порабощения, которое оно провоцирует.

Ни одна из существующих моделей власти не дает о ней целостного представления. Это и делает исследование власти крайне сложным и противоречивым.

Лит.: *Рассел Б.* Власть. — В кн.: Антология мировой политической мысли, в 5 т., т. 2. М., 1997; *Халипов В.* Власть. Основы кратологии. М., 1995; Технология власти (Философско-политический анализ). М., 1995; *Иванов В. Н., Матвиенко В. Я. и др.* Технологии политической власти. Зарубежный опыт. Киев, 1994.

Т. А. Алексеева

ВОЗВЫШЕННОЕ — одна из главных категорий классической эстетики, характеризующая комплекс неутилитарных взаимоотношений субъекта и объекта, как правило, созерцательного характера, в результате которых субъект испытывает сложное чувство восхищения, восторга, благоговения и одновременно страха, ужаса, священного трепета перед объектом, превосходящим возможности его восприятия и понимания. При этом субъект переживает свою глубинную онтологическую и энергетическую сопричастность или самому «высокому» объекту, свое родство с ним, или трансцендентному архетипу, духовным силам, стоящим за ним; ощущает отсутствие угрозы реальной опасности для себя, т. е. свою внутреннюю свободу и духовное равноправие в системе взаимодействия несоизмеримых величин, где он предстает бесконечно малой величиной.

В имплицитной эстетике (см. ***Эстетика***) понятие возвышенного появилось в греческой античности в связи с понятием энтузиазма (божественного воодушевления, которое приписывалось провидцам, поэтам, живописцам, или восхождения к божественной идее прекрасного — у платоников), а также в риториках, где оно означало один из стилей речи — высокий, величественный, строгий. Эти идеи подытожил в сер. 1 в. анонимный автор, вошедший в науку под именем Псевдо-Лонгина, в трактате «О возвышенном». Псевдо-Лонгин, характеризуя возвышенное (τὸ ὑψος) как один из главных приемов художественно организованной речи, делает акцент на его внесознательно-эмоциональном воздействии на слушателя, когда речь приводит его в состояние восторга, изумления и «подобно удару грома, ниспровергает все прочие доводы». Оратор для достижения возвышенного должен не только искусно владеть всеми техническими правилами составления фигур и оборотов речи, но и субъективно быть предрасположенным к возвышенным мыслям, суждениям, страстным переживаниям, патетическому настрою.

В христианской средневековой эстетике проблема возвышенного не ставилась на теоретическом уровне, но дух возвышенного имплицитно пронизывал основные составляющие культуры, достигая апогея в византийском и древнерусском столичном искусстве (в живописи, архитектуре, церковном пении), в храмовом богослужении, в мистической практике монахов — в «эстетике аскетизма». В текстах отцов Церкви, в церковной поэзии, агиографии, в византийской и древнерусской иконописи трансцендентно-имманентный Бог предстает в качестве антиномического, непостигаемо-постигаемого, неописуемо-описуемого («сверхсветлой тьмы» — Псевдо-Ареопагит) объекта духовного созерцания, вызывающего у верующего переживание возвышенного (ужаса и восторга, трепета и неописуемой радости, «экстаза безмыслия» и т. п. состояний). Эстети-

ческое сознание в византийско-православном ареале было как бы промодулировано феноменом возвышенного, поэтому на первый план в эстетике выдвинулись такие категории, как ***образ***, ***икона***, ***символ***, ***знак***, выполняющие прежде всего анагогическую (возводительную), т.е. духовно-возвышающую функцию, а прекрасное было осмыслено как символ божественной Красоты и путь к Богу. Искусство и эстетическая сфера в Византии и средневековых православных странах фактически функционировали в модусе возвышенного. Восходящая к «Ареопагитикам» анагогическая функция искусства была близка и многим мыслителям западного средневековья. Так, аббат Сен-Дени Суггерий (12 в.) прямо писал о том, что церковное искусство способствовало его восхождению к Богу. Под знаком возвышенного, сопряженного с причудливым, находилась художественная культура и эстетика барокко, высоко ценившая в художнике «божественное вдохновение» (furor divinus). Во Франции нач. 18 в. возвышенное (le sublime) понималось как высшая ступень красоты и означало величие и изысканность.

В эксплицитной эстетике систематическое осмысление возвышенного начинается с трактата Э. Бёрка «Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (1757), в котором проводится сравнительный анализ двух главных категорий эстетики на основе изучения эмоционально-аффективного воздействия соответствующих эстетических объектов. Бёрк утверждал, что прекрасное и возвышенное имеют противоположные природы. Если прекрасное основывается на чувстве удовольствия, то возвышенное — на чувстве неудовольствия. Объекты, их вызывающие, также во всем противоположны. Возвышенные предметы «огромны по своим размерам», шероховаты и небрежно отделаны, угловаты, темны, мрачны и массивны, могут быть даже зловонными. Поэтому возвышенное близко стоит к категории ***безобразного*** («безобразие вполне совместимо с идеей возвышенного», особенно если оно вызывает сильный страх). Все, что возбуждает ужас в человеке, может, по Бёрку, быть источником возвышенного.

Идеи английского мыслителя были активно восприняты немецкими философами. М. Мендельсон в трактате «О возвышенном и наивном в изящных искусствах» (1761) в контексте своей теории восприятия определяет возвышенное как нечто, вызывающее в созерцающем восторг, восхищение, «сладкий трепет» и тем самым приводящее его к постижению внезапно открывшегося совершенства. В искусстве он различал два вида возвышенного: восхищение изображенным предметом и восхищение самим изображением предмета, даже достаточно заурядного, не вызывающего удивления. С возвышенным первого вида он связывал понятие наивного в искусстве, которое определял как безыскусное выражение идеи или изображение предметов, достойных восхищения. Непосредственность и наивность изображения только усиливают, по мнению Мендельсона, величие изображенного предмета.

На трактат Бёрка активно опирался и Кант в раннем сочинении «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1766) и в «Критике способности суждения» (1790). Если в первом трактате он во многом следует за Бёрком, то в «Критике» идет значительно дальше его. Рассуждения о возвышенном Кант строит, постоянно отталкиваясь от своей концепции ***прекрасного***. Если понятие прекрасного в природе связано прежде всего с формой предмета, его упорядоченной ограниченностью, т.е. касается его качества, то чувство возвышенного возбуждают, как правило, предметы бесформенные, безграничные, несоизмеримые с человеком, т.е. главный акцент переносится на количество. Прекрасное «берется для изображения неопределенного понятия рассудка, а возвышенное — для изображения неопределенного понятия разума» (Критика способности суждения, § 23). И то и другое доставляет удовольствие субъекту, хотя и различное по характеру; удовольствие от возвышенного — это особое антиномическое удовольствие-неудовольствие, «негативное удовольствие». Возвышенное нравится «в силу своего противодействия интересу (внешних) чувств», в то время как прекрасное нравится «без всякого интереса». Возвышенное «есть предмет (природы), представление о котором побуждает душу мыслить недосягаемость природы в качестве изображения идей» (там же, § 29). Чувство возвышенного основывается, т. о., на некой негативности, принципиальной неадекватности и невозможности, т.е. приводит к ощущению трансцендентальности идей, стоящих за объектом эстетического восприятия. Возвышенное возникает как моментальное схватывание или шок от непосредственного узрения невозможности чувственного представления этих идей при максимальной иррациональной приближенности к ним в самом акте восприятия; и оно есть то, «одна возможность мысли о чем уже доказывает способность души, превышающую всякий масштаб [внешних] чувств» (там же, § 25). Одно из главных отличий основных категорий эстетики Кант видит в том, что красота природы «заключает в своей форме целесообразность», т.е. имеет онтологический характер и «сама по себе составляет предмет удовольствия»; объект же, вызывающий в нас чувство возвышенного, по форме «может казаться нашей способности суждения нецелесообразным, несоразмерным с нашей способностью изображения», как бы насильственно навязанным воображению (там же, § 23). Он не может быть назван в отличие от прекрасного возвышенным в собственном смысле слова; возвышенное «касается только идей разума», т.е. его центр тяжести находится в субъекте, а не в объекте, как в случае с прекрасным. «Основание для прекрасного в природе мы должны искать вне нас, для возвышенного же — только в нас и в образе мыслей, который вносит возвышенное в представление о природе» (там же). Возвышенное возникает при конфронтации опыта природы с опытом свободы; это не эмпирически-индивидуальное, но субъективно-всеобщее чувство. Кант различал два вида возвышенного: математически возвышенное и динамически возвышенное. Первый вид связан с идеей величины объекта, увлекающей человеческое воображение в бесконечность. Второй — с угрожающими силами природы (бушующий океан, гроза с громом и молниями, действующий вулкан и т. п.), когда человек созерцает их из безопасного места, ощущает увеличение своей душевной силы в процессе созерцания и получает удовольствие от осознания в себе «способности сопротивления» им. Душа воспринимающего начинает «ощущать возвышенность своего назначения по сравнению с природой» (там же, § 28).

Идеи Канта конкретизировал, сместив некоторые акценты, Шиллер в двух статьях «О возвышенном» (1793; 1801). Возвышенное трактуется им как объект, «при представлении которого наша чувственная природа ощущает свою

ограниченность, разумная же природа — свое превосходство, свою свободу от всяких ограничений; объект, перед лицом которого мы, т. о., оказываемся в невыгодном физическом положении, но морально, т.е. через посредство идей, над ним возвышаемся» (цит. по: *Шиллер Ф.* Статьи по эстетике. М.—Л., 1935, с. 138). Чувство возвышенного «сочетает в себе страдание, достигающее иногда степени ужаса, и радость, восходящую до восторга; не будучи в собственном смысле наслаждением, оно чуткими душами предпочитается простому наслаждению прекрасным. Возвышенное путем внезапного потрясения предоставляет нашему духу выход из чувственного мира, в то время как красота приковывает к нему». Шиллер различал «созерцательно-возвышенные силы» и «патетически-возвышенные».

На идеи Шиллера опирался в своих лекциях «Философия искусства» (1802—03; опубликованы в 1859) Шеллинг. Он различал возвышенное в природе, в искусстве и в «душевном строе» и определял его как облечение бесконечного в конечное. Для возвышенного, полагал он, недостаточны просто физическая или силовая несоизмеримости с человеческими масштабами. Эстетическое «созерцание возвышенного» имеет место только тогда, когда «чувственно-бесконечное» (напр., реальный разгул стихий) выступает символом «истинно бесконечного» (абсолютной идеальной бесконечности). Бесконечное как таковое уничтожает форму чувственно-бесконечного, т.е. символа. Поэтому абсолютная бесформенность как «высшая абсолютная форма, в которой бесконечное выражается конечным» и является символом бесконечного как такового, т.е. воспринимается как возвышенное. А тождество абсолютной формы и бесформенности — изначальный хаос как потенция всех форм. Поэтому через «созерцание хаоса разум доходит до всеобщего познания абсолютного, будь то в искусстве или в науке». Отсюда «хаос — основное созерцание возвышенного», согласно Шеллингу («Философия искусства», 65). Между возвышенным и прекрасным нет сущностной противоположности, но только количественная. Это понимание возвышенного вдохновляло не одно поколение немецких романтиков; оно близко и теоретикам, и практикам ряда направлений искусства 20 в.

Гегель в «Лекциях по эстетике» (1818—29; опубликованы в 1835—42), опираясь на Канта, но полемизируя с его акцентированием субъективной природы возвышенного, связывает его со сферой выражения «субстанциального единого», бесконечного непостигаемого разумом духа, или Бога, в конечном, в единичных явлениях, в частности в произведениях искусства. «Возвышенное вообще есть попытка выразить бесконечное, не находя в царстве явлений предмета, который бы оказался годным для этой цели»; стремление показать, явить «абсолютное выше всякого непосредственного существования», что неизбежно ведет к диалектическому снятию конкретной формы выражения принципиально невместимым в нее содержанием — субстанциальным смыслом. «Это формирование, которое само уничтожается посредством того, что оно истолковывает, так что истолкование содержания обнаруживается как снятие самого истолкования, — это формирование есть возвышенное». По Гегелю, возвышенное онтологично — это некое укорененное в единой абсолютной субстанции, или в Боге, содержание, подлежащее воплощению и снимающее в процессе этого воплощения любую конкретную форму воплощения. Возвышенное в искусстве проявляется в абсолютном стремлении искусства к выражению божественной субстанции, а так как она значительно превосходит любые формы внешнего выражения, то это и должно стать предметом выражения — несоизмеримость смысла и образа его выражения; «существование внутреннего за пределами внешнего». Такое «искусство возвышенного» Гегель называет «святым искусством как таковым, святым искусством по преимуществу, потому что оно воздает честь лишь одному Богу» (Эстетика, т. 2. М., 1969, с. 73). Этот род возвышенного он усматривал преимущественно в иудейской священной поэзии. Изобразительные искусства, по его мнению, не в состоянии выразить возвышенное, хотя это частично удалось сделать Рафаэлю в изображении Христа-младенца в «Сикстинской мадонне». В архитектуре наиболее глубоко возвышенное выражается в готике. Эти идеи Гегеля оказали существенное влияние на основные принципы эстетик романтизма и ***символизма***. Романтики и символисты предприняли небезуспешные попытки создать возвышенные произведения в поэзии, музыке, живописи. В России теоретики неоправославной эстетики первой трети 20 в. (***П. А. Флоренский***, ***С. Н. Булгаков***), не употребляя термина «возвышенное», фактически показали, что возвышенное в гегелевском понимании наиболее оптимально было выражено в феномене иконы. Представители немецкой классической философии дали практически исчерпывающее понимание возвышенного.

В материалистической эстетике 19—20 вв. во многом утрачивается изначальный эстетический смысл возвышенного. Многие эстетики просто исключают его из своего категориального арсенала, другие трактуют крайне односторонне. ***Н. Г. Чернышевский*** практически сводил возвышенное к природной величине и силе. Психологическая эстетика (Липпс, Фолькельт) понимали его как «вчувствование», как проекцию возвышенных чувств на предмет эстетического восприятия; при этом Фолькельт различал 5 типов возвышенного. Марксистско-ленинская эстетика связывала его с понятиями патетического и героического, проявляющихся в социально или идеологически ангажированной личности — бескорыстном борце за те или иные прогрессивные с точки зрения конкретного класса (или партии) идеалы. С середины 20 в. в эстетике опять возрастает интерес к этой категории. Предпринимаются попытки модернизировать опыт понимания возвышенного немецкой классической философией, в первую очередь Кантом. Греческий эстетик П. А. Михелис предлагает распространить эстетический подход на историю искусства и, в частности, рассматривает ее в свете категорий возвышенного и прекрасного. В искусстве античности и Ренессанса он усматривает господство принципа прекрасного, в то время как византийское искусство видится ему в модусе исключительно категории возвышенного. ***Адорно***, возвращаясь на новом уровне к идеям Канта (в частности, о «негативности» возвышенного) и Шиллера, понимает возвышенное как торжество человеческого духа (не поддающегося внешним манипуляциям) над превосходящими возможности человека феноменами природы, социального бытия, даже художественного выражения (напр., в авангардной музыке). ***Лиотар*** в «Лекциях по аналитике возвышенного» (Lecons sur l'analytique du sublime, 1991) и других работах стремится переосмыслить теорию возвышенного Канта в постструктуралистско-постмодернистском духе, декларируя эстетический критерий в постнеклассическом знании.

Возвышенное, в его интерпретации, возникает как событие неожиданного перехода, конфликта (différend) между двумя типами дискурса, не имеющими общих правил организации или суждения, несоизмеримыми в одной плоскости рассмотрения. Возвышенное — эмоциональное выражение (переживание) этого конфликта, свидетельство «невыговариваемости», абсолютного молчания. В сфере искусства возвышенное наиболее ярко проявляется в авангардном искусстве (см. ***Авангард***) — в абстрактной живописи, абстрактном экспрессионизме, у Клее, Малевича, в современном театре и др. произведениях постмодернизма, где потоки и пульсации либидозной энергии находят наиболее адекватное и концентрированное выражение, куминозно-абсолютное достигает предела своей интенсивности. Во 2-й пол. 20 в. начинает проявляться интерес к понятию возвышенного и в связи с общественной борьбой (в т. ч. в сфере постмодернистских арт-практик и арт-действий) за предупреждение экологических и ядерных катастроф. Определенную роль здесь играет и такой вид современного искусства, как лэнд-арт.

Лит.: О возвышенном. Трактат Псевдо-Лонгина. М., 1966; *Бёрк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979; *Шестаков В. П.* Эстетические категории. Опыт систематического и исторического исследования. М., 1983; *Rossaint J.* Das Erhabene und die neuere Asthetik. Köln, 1926; *Michelis P. A.* An aesthetic Approach to Byzantine Art. L., 1955; *Weiskel Th.* The Romantic Sublime: Studies in the Structure and Psychology of Transcendence. Balt., 1976; *Hertz N.* The End of the Line: Essays on Psychoanalysis and the Sublime. N.Y., 1985; *Mendelssohn M.* Asthetische Schriften in Auswahl. Darmstadt, 1986; Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, hg. Chr. Pries. Weinheim, 1989; *Growther P.* The Kantian Sublime: From Morality to Art. Oxf., 1989; *Žižek S.* The Sublime Object of Ideology. L.-N.Y., 1989; *de Bolla P.* The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics and the Subject. Oxf.-N.Y., 1989; *Guerlac S.* The Impersonal Sublime: Hugo, Baudelaire, Lautréamont. Stanford (Calif.), 1990; *Ferguson F.* Solitude and the Sublime: Romanticism and the Aesthetics of Individuation. N.Y.-L., 1992; *Freeman B. C.* The Feminine Sublime: Gender and Excess in Woman's Fiction. Berk., 1995.

В. В. Бычков

ВОЗМОЖНОСТЬ (араб, имкāн) — одно из центральных понятий учения о существовании, развитого в средневековой арабо-мусульманской философии. Выступает в паре с понятиями «необходимость» (вуджӯб) и «невозможность» (имтина‘). «Самость» (зāт), обладающая возможностью, называется «возможным» (мумкин), или «имеющим возможность существования» (мумкин ал-вуджӯд). Пара актуальное — потенциальное не совпадает с триадой возможное — необходимое — невозможное.

Термин «возможность» появляется уже у мутазилитов, но его категориальная проработка осуществляется в ***арабо-язычном перипатетизме***, более всего у ***Ибн Сины***. Ал-Фāрāбӣ определяет возможность как равновероятность существования и несуществования. В силу этого возможность требует чего-то внешнего, что дало бы «перевес» (тарджиḥ) одной из этих сторон над другой, благодаря чему «возможное» становится либо «необходимым» (вāджиб) и тогда обретает существование, либо «невозможным» (му-мтани‘) и тогда получает несуществование. Поскольку и то и другое проистекает не от самого возможного, но от «обеспечивающего перевес» (мураджжиḥ), возможное, обретшее необходимость, называется «необходимым благодаря другому» (вāджиб би-ғайри-хи), или, более полно, «имеющим необходимость существования благодаря другому» (вāджиб ал-вуджуд би-ғайри-хи); аналогично выстраиваются термины для «невозможности». Т. о., хотя возможность как понятие неразрывно связана с существованием и несуществованием, она логически предшествует им и определяет содержание терминов «существующее» (мавджӯд) и «несуществующее» (ма‘дум): возможность является собственной характеристикой самости, тогда как необходимость или невозможность, связанные соответственно с существованием и несуществованием, обязаны чему-то внешнему и обусловлены им. В этих аспектах возможность сближается с понятием «утвержденность» (субут), отличаемым от «существования». У ***Ибн ‘Арабӣ*** возможное трактуется как «утвержденные воплощенности» (а‘йāн сāбита), получающие существование, т.е. «воплощающиеся» (та‘аййун) в ходе процесса ***«проявления»*** (таджаллин). Ибн Синā рассматривает возможность как самостоятельное и фундаментальное понятие, которое не может быть сведено к «могуществу» (қудра) действователя, наделяющего возможное существованием. Понятие «возможное» близко, но не тождественно понятию «возникшее» (ḥāдис): «возникшему» необходимо предшествует потенция существования и субстрат (мавду‘), «возможное» осмысляется как возможное благодаря собственной самости. Возможному предшествует «временное несуществование» (‘адам замāнийй), хотя исключением являются метафизические Разумы: сами в себе возможные, они тем не менее существуют всегда. Понятие возможности логически предполагает понятие «нужды» (ḥāджа, фақр, ифтиқāр): возможное нуждается в том, что «обеспечивает перевес» существованию над несуществованием или наоборот, чтобы оказаться соответственно существующим или несуществующим благодаря своей «связанности» (та‘аллуқ) с «иным».

Возможность (наряду с необходимостью и невозможностью) используется и для квалификации суждений. «Возможными» называются суждения типа «человек пишет», необходимость или невозможность которых зависит от внешних условий, которые и делают их соответственно истинными или ложными. Поэтому в плане вероятности познания возможное сущее отождествляется со «случайным» (иттифāқийй), а не необходимым, а потому с познаваемым в «опыте» (таджриба), а не разумом как априорная необходимость (ал-Фāрāби). Устойчиво признается тезис о беспредельности череды возможных сущих (Ибн ‘Арабӣ) и невозможности их «упорядочения» (дабт) и закономерного познания (***Ибн Ḫалдӯн***).

Понятия «возможность» и «возможное» остаются важнейшими в ***ишракизме*** и ***суфизме***. Сохраняясь и в ***исмаилизме***, они там теряют свою связь с понятием «необходимость», в силу чего становятся лишь иным обозначением для понятия «временное сущее». См. также ***Необходимость***, ***Причина***, ***Сущее***, ***Утвержденность***.

А. В. Смирнов

ВОЗМОЖНОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ — в широком смысле действительность трактуется как мир в целом, объективная реальность в единстве ее настоящего, прошлого и будущего, включающая и все возможности. В узком смысле действительность, противопоставляемая возможности, — это реальность, существующая в настоящее время.

Р. Декарт определял возможное как мыслимое ясно и отчетливо: законы мышления, в частности логики, являются

первичным фильтром, отделяющим возможное от невозможного. Именно по этому критерию Декарт исключает из числа возможного круглый квадрат (такую возможность называют логической). Более конкретна теоретическая возможность, которая вытекает не из законов познания, а из законов природы и общества, взятых в чистом виде. Теоретическая возможность соотносится не с действительностью, а с миром абстрактных объектов и выражается диспозиционными предикатами: «делим», «растворим», «смертен» и т. д. Третья разновидность возможности, эмпирическая, является самой конкретной. Она определяется всем содержанием действительности: как показала синергетика, в точках бифуркации макровозможности зависят даже от процессов, совершающихся на микроуровне.

Возможность соотносится не только с действительностью, но и с будущим. Будущее одно, возможностей — множество. Ту из них, которая всегда превращается в действительность и для которой не существует противоположности, называют необходимой. Необходимость контрарно противоположна невозможности. Невозможность, как и возможность, может быть теоретической (напр., невозможность вечного двигателя) и эмпирической (напр., невозможно, находясь на Земле, увидеть обратную сторону Луны). Если необходимости поставить в соответствие 1, а невозможности (которую иногда трактуют как вырожденный случай возможности) — 0, то все множество оставшихся возможностей будет соответствовать числам, находящимся между 0 и 1.

В истории философии активно обсуждался вопрос, существуют ли эти «промежуточные» возможности, или есть только две крайние — необходимость и невозможность. Согласно одной точке зрения, никакой однозначной предопределенности будущего настоящим нет: любая из возможностей может стать действительностью благодаря т. н. свободной причинности. Согласно второму подходу, будущее однозначно предопределено настоящим, которое в свою очередь столь же однозначно предопределено прошлым. Следовательно, возможность, отличаемая от необходимости, — это понятие, констатирующее не объективное положение вещей, а уровень нашего знания о нем. Чем большее число факторов мы учитываем при предсказании будущего, напр. при прогнозе погоды, тем больше возможностей исключаем. В пределе остается одна — та, которая совпадает с будущим и является необходимой. Противостояние этих двух концепций носит антиномический характер. Эксперимент, который позволил бы предпочесть одну из них, предполагает всеведение, что невозможно. Поэтому выбор между ними определяется не конкретно-научными знаниями, а мировоззренческими постулатами. По предсказательной же силе они равноценны. Такими предсказаниями занимается специальная наука — теория вероятностей.

Категории «возможность», «действительность» и «необходимость» играют фундаментальную роль не только в философии, но и в логике, являясь основанием для различения суждений возможности (проблематических), действительности (ассерторических) и необходимости (аподиктических). Для их определения используют введенное Лейбницем понятие возможного мира. При этом необходимость приравнивается к истинности в каждом возможном мире, а возможность — к истинности в одном из возможных миров.

Г. Д. Левин

ВОЗМОЖНЫХ МИРОВ СЕМАНТИКА — метод логического анализа модальных и интенсиональных понятий, основу которого составляет рассмотрение мыслимых положений дел (идеальных альтернатив, описаний состояний, точек соотнесения). Дунс Скот (1265–1308) первым предложил уточнять смысл модальных понятий в процессе анализа альтернативных состояний дел. В его теории «возможное» понимается как области концептуальной непротиворечивости. Среди логических возможностей (possibile logicum) выделяются классы эквивалентных областей на основе отношения их совозможности (compossibilitas). Из них выделяется один класс — «действительный мир». При этом некоторые логические возможности понимаются как реальные альтернативы действительному миру (possibile real). Идею возможных миров использовал Лейбниц для толкования «необходимо истинного» как того, что имеет место во всех возможных мирах, а случайно истинного как того, что имеет место в некоторых из них. Р. Карнап (1946), исходя из идей Лейбница, строит первую содержательную семантику для модального языка, уточняя понятие возможного мира в понятии «описание состояния». Его система содержит исчерпывающее определение полных и непротиворечивых описаний состояний атомарных фактов. Точные методы семантики возможных миров были созданы к сер. 50-х гг. благодаря независимым работам С. Кангера («классы структур», «свойства модальных операторов»), Р. Монтегю (отношения между «идеальными моделями», «точки соотнесения», «окрестностные семантики»), Б. Джонсона, А. Тарского (связь алгебраических характеристик со свойствами бинарных отношений), Я. Хинтикки («модельные множества», отношение «со-разрешения», отношение альтернативности), К. Мередита, И. Томаса, А. Прайора («мировые скачки», «world-jumping») и — в особенности — работам С. Крипке (1959) по реляционным семантикам, в которых вводится отношение достижимости (relation of accesibility) между мирами.

Метод семантики возможных миров используется для определения значения выражений, семантический статус которых зависит не от единственного положения дел, а от многих возможных положений дел, как, напр., в языках модальной логики. Модальный язык содержит следующие символы: p, q, r — пропозициональные переменные; $\&$, $\vee$, $\supset$, $\neg$ — логические связки (конъюнкция, дизъюнкция, импликация, отрицание, соответственно); $\Box$ — оператор необходимости, а также скобки. $\Box A$ читается: «необходимо A», где A — любая правильно построенная формула модального языка. Под модельной структурой понимают пару $<W, R>$, где W — множество (непустое) возможных миров, а R — бинарное отношение на W. Отношение R называют отношением достижимости; $w_1 R w_2$ читается: мир w_2 достижим из мира w_1 способом, зафиксированным в свойствах отношения R. Модель рассматриваемого модального языка строится как упорядоченная тройка $<W, R, \varphi>$, где W и R — как и прежде, а φ есть функция, приписывающая значения переменным: $\varphi(p) \subseteq W$. Неформально, функция φ выделяет множество миров, где имеет место событие, описанное высказыванием p. Следующий шаг построения модели состоит в том, что функция приписывания переменным расширяется до функции означивания (сложных) формул. Символ $\models$ используется для обозначения понятий логического следования и общезначимости. Для $M = <W,$

R, φ>, если *A*, *B* есть формулы модального языка, то *M*., *w*, φ |= *A* читается: в модели *M*., в возможном мире *w* при приписывании φ истинно *A*. Понятие истины в модели при данном приписывании определяется следующим образом:

1. *M*., *w*, φ(*p*), если и только если (сокращенно е.т.е.) *w* ∈ φ |= *p* (мир w принадлежит множеству миров, где имеет место факт, описываемый *p*);
2. *M*., *w*, φ |=*A* & *B*, е.т.е. *M*., w, φ |= *A* и *M*., *w*, φ |=*B*;
3. *M*., *w*, φ |=*A* ∨ *B*, е.т.е. *M*., w, φ |= *A* или *M*., *w*, φ |=*B*;
4. *M*., *w*, φ |=*A* ⊃ *B*, е.т.е. если *M*., w, φ |= *A*, то *M*., *w*, φ |=*B*;
5. *M*., *w* , φ |= *A* , е.т.е. неверно, что *M*, *w*, φ |=*A*.
6. *M*., *w*, φ |=□*A*, е.т.е. для всех *w'* таких, что *wRw'* имеет место *M*., *w*, φ |= *A*.

Понятие истины в модели и общезначимости определяются следующим образом. Формула *A* истинна в модели *M*., если *A* истинна в любом мире *w* при любом приписывании φ. Формула *A* общезначима в модельной структуре <*W*, *R*>, если *A* истинна во всех моделях данной структуры. В данной модели возможный мир рассматривается как совокупность фактов, совместимых друг с другом. Именно при определении модального оператора необходимости □ *A* в рассмотрение включаются возможные миры. (Формула □*A* истинна в модели *M*., в мире *w*, при приписывании φ, если □*A* истинна во всех мирах, достижимых из данного по отношению *R*).

Данного типа семантики называют реляционными по той причине, что в них отношение между мирами понимается как достижимость определенным способом. Каждой модальной аксиоме (аксиомной схеме), синтаксически заданной, в семантике соответствует отношение достижимости *R* с определенным набором свойств. Напр., в нормальных системах модальной логики принятие аксиомной схемы □*A*⊃A («Если *A* необходимо, то *A*») влечет принятие такого свойства отношение *R* как рефлексивность. При принятии аксиомных схем □(*A* ⊃ *B*) ⊃ (□*A* ⊃ □*B*), □*A* ⊃ *A* и правила вывода: если |=*A*, то |=□*A*, отношение *R* становится отношением эквивалентности (*R* — рефлексивно, симметрично и транзитивно).

В современных неклассических логиках понятие возможного мира обогащается новыми смыслами. Возможные миры по количеству и качеству подразделяются на полные (неполные) и непротиворечивые (противоречивые). Понятие полного возможного мира предполагает построение моделей, в которых все константы (индивидные и предикатные) всюду определены. Этот факт означает, что можно вычислить значение любой правильно построенной формулы. Семантически различаются «твердые десигнаторы» (rigid designator — в терминологии Крипке) и «нетвердые десигнаторы». В каждом возможном мире *w* индивидная константа как «твердый десигнатор», скажем *m*, именует индивид, причем константа *m* указывает на единственный индивид *a*, какой бы возможный мир ни рассматривали. Примером нетвердого десигнатора может служить имя «Мисс Европа», которое в зависимости от возможного мира (времени и ситуации) указывает на разные индивиды. Возможно положение дел, в котором индивидная константа не указывает ни на один индивид (провал в значении). Скажем, если значение т не определено в мире *w'*, тогда и истинностное значение формулы *P*(*m*) не определено (истинностно-значный провал). Мир *w'* представляет собой неполное описание состояния. Противоречивые миры (описания состояния) включают в себя логически противоречивые формулы. Неполные и противоречивые миры могут служить примером неклассических миров или «невозможных возможных миров». Во многих моделях вводятся специальные функции, отождествляющие индивиды в разных возможных мирах («трансмировые линии» в терминологии Хинтикки).

В неклассических логиках смыслы понятия «возможный мир» варьируются от области и задач исследования. Можно различать логическую и физическую необходимость, полагая в последнем случае, что □φ означает, что «φ есть следствие законов физики». При таком прочтении отношение *wRv* имеет место, если *v* есть научная альтернатива *w* т.е. мир, в котором выполняются все научные законы мира *w*. В эпистемической логике □φ трактуется как «познающий знает, что φ», *wRv* означает, что v есть эпистемическая альтернатива к миру *w*, *v* должно быть совместимо со всем тем, что известно познающему в мире *w*. В деонтической логике □φ понимается как «должно быть так, что φ истинно», а *wRv* означает, что *v* есть идеальная нравственная альтернатива *w*, т.е. *v* — мир, в котором сохраняются все нравственные законы мира *w*.

Современные исследования по неклассическим логикам идут по пути структуризации истинностного значения. Конструируются комплексные модели, сочетающие понятия возможного мира, момента времени, субъекта произнесения (миры наблюдателя), субъектов пропозициональных установок (миры познающих). Иногда различают возможные миры как глобальные описания состояний, включающие все рассматриваемые точки соотнесения, и как локальные описания (возможные миры в узком смысле). Структуризация значения предполагает конструирование многоуровневых семантик возможных миров.

Лит.: *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959; *Хинтикка Я.* Логико-эпистемологические исследования. М., 1980; Семантика модальных и интенсиональных логик. М., 1981; Логические исследования, вып. 4. М., 1997; вып. 5. М., 1998; вып. 6. М., 1999.
См. также лит. к ст. ***Логическая семантика. Неклассические логики, Философская логика, Модальная логика. Релевантная логика.***

И. А. Герасимова

ВОЗРОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФИЯ — совокупность философских направлений и учений 14—16 вв., сложившихся первоначально в Италии, а затем и в других странах Европы (гл. о. Западной).

Родоначальником гуманистического движения считается поэт и философ 14 в. Петрарка, проявивший огромную активность в поисках (преимущественно в монастырских библиотеках) неизвестных его современникам произведений античной литературы и философии.

Итальянские гуманисты кон. 14 —первой пол. 15 в. — Л. С. Салютати, Л. Бруни, П. Браччолини и др. осознают принципиальное отличие их эпохи от периода Средневековья, (medium aevum — сам этот термин введен ими). Переход от средневекового теоцентризма на позиции антропоцентризма происходил в течение всего 15 в. Он связан, в частности, с произведением Манетти, резко заостренным против средневекового церковного аскетизма, с антиклерикализмом и эпикуреизмом Л. Валлы.

Активным и влиятельным антисхоластическим направлением 15 в. стал платонизм, в значительной мере обязанный своим возникновением в Италии деятельности византийского платоника ***Плифона***. В 1459 во Флоренции появля-

ется Платоновская Академия — кружок гуманистов, филологов и философов, крупнейшими из которых стали ***М. Фичино*** и ***Пико делла Мирандола***. Огромное влияние платонизма в 15—16 вв. объясняется принципиальной неприязнью гуманистов к схоластизированному аристотелизму Фомы Аквинского, ставшему официальной доктриной Католической церкви. Флорентийские платоники выдвинули идею универсальной религии (наиболее близкой ей все же признавалось христианство) и провозгласили принцип веротерпимости. В произведениях ***Николая Кузанского*** преломились многие идеи античной и средневековой философии — ***апофатической теологии***, неоплатонизма, пифагореизма, номинализма.

К кон. 15 — нач. 16 в. гуманистическое движение становится общеевропейским. Однако центр философии Возрождения по-прежнему находится в Италии. Идеи аристотелизма в сочетании с теорией ***двойственной истины*** отстаивал ***П. Помпонацци***. Крупнейшим представителем социальной философии Возрождения в нач. 16 в. был ***Н. Макиавелли***, сформулировавший свою индивидуалистическую концепцию человеческой природы.

В Лондоне в кон. 15 — нач. 16 в. вокруг теолога Дж. Колета (1467—1519) сложился оксфордский кружок христианских гуманистов. Активнейшими членами этого кружка были ***Эразм Роттердамский***, критик схоластики (сатирическая «Похвала глупости»), и его близкий друг ***Т. Мор***, автор знаменитой «Утопии».

Кризисная ситуация в Католической церкви и воздействие идей Эразма и других гуманистов стимулировали движение Реформации в Германии, Швейцарии и др. странах, приведшее к появлению лютеранства, кальвинизма и других течений, получивших общее название ***протестантизма***. Среди различных проявлений внеконфессионального христианства наиболее влиятельным стало т. н. антитринитарное движение, отвергавшее догмат триединства христианского Бога. В Польше, а затем в Нидерландах и других странах антитринитарии-унитарии именовались социанианами, применительно к которым был употреблен (1564) термин «деист». Философское осмысление ***деизма*** как ***естественной религии*** было осуществлено французским социальным мыслителем ***Ж. Боденом***; оно стало одним из главных направлений религиозного вольнодумства.

Успехи реформационных движений привели к перестройке католицизма, принявшей форму Контрреформации; важнейшим ее философским результатом стало появление т. н. ***второй схоластики*** — видоизмененного томизма, осуществленного гл. о. ***Ф. Суаресом***.

Антисхоластическая и антидогматическая направленность гуманистической мысли усилилась к кон. 16 в. и нашла яркое выражение в «Опытах» ***М. Монтеня***. Усиление идей скептицизма сочеталось в этом произведении с натуралистическим истолкованием природы человека, что отличает антропологию Монтеня от антропоцентристских воззрений итальянских гуманистов 15 в.

Первостепенным фактом стала гелиоцентрическая концепция Коперника, противостоящая прежнему геоцентрическому пониманию Вселенной.

Важнейшей составной частью философии Возрождения в 16 в. стала ***натурфилософия*** — (***Парацельс***, ***Б. Телезио***, Дж. Кардано, Ф. Патрици, ***Дж. Бруно***, ***Т. Кампанелла***), в контексте которой возникло понятие естественной магии, сыгравшее большую эвристическую роль в становлении естественно-научного подхода. Органическая трактовка бытия сочеталась здесь уже с механистическим его истолкованием (отчасти у Николая Кузанского и особенно у Дж. Бруно), развитие естественно-научной мысли шло параллельно натурфилософии Возрождения и в тесном переплетении с ней (открытие Кеплером законов движения планет вокруг Солнца, эпохальные открытия Галилея в астрономии и механике и др.).

Аналитическая методология и идеи механицизма фиксировали уже новый этап развития научно-философского знания 17 в.

Лит.: *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978; *Горфункель А. Х.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980; *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986; Культура эпохи Возрождения, под ред. Л. М. Брагиной, А. Х. Горфункеля, А. Н. Немилова и др. М., 1986; *Петров М. Т.* Проблема Возрождения в советской науке. М., 1989; *Рутенбург В. И.* Титаны Возрождения. СПб., 1991; *Соколов В. В.* Европейская философия XV—XVII вв. М., 1996; The Cambridge History of Renaissance philosophy, ed. G. Skinner and E. Kessler. Cambr., 1988.

В. В. Соколов

ВОЙНА — 1) состояние вражды, борьбы с кем-либо; по словам Дж. Локка, тот, кто пытается полностью подчинить другого человека своей власти, тем самым вовлекает себя в состояние войны с ним; 2) организованная вооруженная борьба между государствами, нациями, социальными группами, осуществляемая специальным социальным институтом (армией) с привлечением экономических, политических, идеологических, дипломатических средств. По выражению К. фон Клаузевица, война есть продолжение государственной политики иными средствами. В этом смысле войны могут быть гражданскими и внешними, справедливыми и несправедливыми, освободительными и захватническими. В истории общественной мысли, начиная с глубокой древности, имеются различные воззрения на природу, причины и последствия войны, отмечено противостояние двух представлений о войне как о социальном зле и как о необходимой для общества функции.

Философское значение понятию «война» было придано ***Гераклитом***. В войнах, распрях и вражде феноменологически проявляется универсальный закон единства и борьбы противоположностей: «Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей и что все возникает через вражду и заимообразно» (цит. по: *Поппер К.* Открытое общество и его враги, т. 1. М., 1992, с. 46). «Война (Полемос) — отец всех, царь всех», есть парадоксальное условие целостности мира, природного и человеческого. К возникновению космоса как организованной структуры ведут, по Гераклиту, именно война и распря, согласие же и мир, напротив, — к его сгоранию.

Идея войны как всеобщей вражды находит свое выражение в концепции ***Т. Гоббса*** «войны всех против всех». Пока люди живут без общей власти, они находятся в состоянии войны, каковое заключается не только в происходящих боевых действиях, но и в устремленности к ним. По ***Дж. Локку***, естественное состояние, в котором находятся люди в силу отсутствия общего судьи, обладающего властью, может в принципе быть состоянием мира и безопасности и потому не тождественно состоянию войны. Стремление избежать состояния войны — главная причина объединения индивидов в общество и отказа от естес-

твенного состояния. По мнению ***И. Канта***, естественное состояние есть состояние не мира, но войны (в смысле не только беспрерывных враждебных действий, но и в смысле постоянной их угрозы). В отличие от Локка и других сторонников теории общественного договора (см. ***Договор общественный***) ***Д. Юм*** выводил институт правления из войны как вооруженной борьбы между различными сообществами, во время которой происходит возвышение одного из соплеменников, тогда как другие приучаются к подчинению.

Война оказывает противоречивое влияние на жизнь общества, ведет к становлению новых социальных институтов. ***А. Э. К. Шефтсбери*** считал, что на войне (при том, что это самое дикое явление в обществе) упрочиваются узы человеческой солидарности. Юм полагал, что гражданские войны, в особенности опирающиеся на принципы свободы, не только не препятствуют искусству красноречия и литературного творчества, но и, предоставляя им новые темы, с лихвой восполняют беспокойство, причиненное музам. ***Г. В. Ф. Гегель*** сделал еще более сильное утверждение. По его мнению, нации обретают внутреннее спокойствие благодаря внешним войнам.

Изменения в социальных институтах в свою очередь влияют на характер войн. Английский историк 18 в. Э. Гиббон считал, что само развитие военного дела требует улучшений в мирных занятиях и делах гражданского правления; поэтому Европа может не опасаться нового варварского нашествия, ибо, чтобы победить, варварам пришлось бы перестать быть таковыми. С усилением начал цивилизованности, укреплением экономических связей между государствами, установлением внутреннего порядка в республиках и принципов если не свободы, то умеренности в монархиях в 18 в. связывались, по Гиббону, надежды на утверждение более продолжительного и прочного мира. Русский просветитель 18 в. С. Е. Десницкий убежден, что в Европе никто не может овладеть целым государством или разорить его, ибо прочие державы, скрепленные купечеством более, чем каким-либо другим средством, восстают против зачинщика, поэтому же в Прусскую войну (1756—62) «многие державы переведались оружием без всякого почти завоевания знатного и без всякой корысти».

В 19—20 вв. надежды на «вечный мир» сменяются представлениями о неизбежности все более разрушительных и кровопролитных войн. Марксизм связывал феномен войны с социальным антагонизмом и борьбой классов; искоренение войн возможно лишь после революционного переустройства мира. В 20 в. обострение межгосударственных, политических, идеологических и др. противоречий, борьба за передел мира и сфер влияния, развитие военной техники нашли свое выражение в двух мировых войнах и множестве региональных войн и локальных вооруженных конфликтов. В настоящее время военно-технический потенциал сил сдерживания достиг такого уровня, что в сочетании с должной политической ответственностью государств позволяет надеяться на недопущение крупномасштабной войны, которая стала бы катастрофой глобального масштаба.

В. М. Быченков

ВОЙТЫЛА (Wojtyła) Кароль (18 мая 1920, Вадовице, Польша), с 16 октября 1978 —Римский папа Иоанн Павел II. С 1938 изучал философию и польскую филологию в Ягеллонском университете (Краков). До 1945 работал на химическом предприятии «Солвей» близ Кракова, затем в каменоломне, одновременно учился (с 1942) в духовной семинарии, нелегально действовавшей во время немецкой оккупации. В 1946 принял сан священника, в 1948 окончил университет «Ангеликум» в Риме. До сер. 1950-х гг. преподавал в семинариях и на теологическом факультете Ягеллонского университета; с 1954 — доцент, заведующий кафедрой этики Католического университета в Люблине (Польша). В 1958 защитил докторскую диссертацию «Оценка возможности создания христианской этики на основе системы Макса Шелера». С 1958 — епископ, затем архиепископ (1964), кардинал (1967), митрополит Краковский. Автор книг «Любовь и ответственность» (1960), «Личность и поступок» (1969), «Личность и любовь» (1991), «Проблема субъекта морали» (1991) и около 800 философско-теологических статей.

В области философии Войтыла с нач. 1950-х гг. выступает против односторонней ориентации католицизма на ***неотомизм***, поскольку тот ограничивается изучением человека лишь «извне». Для познания человека «изнутри» Войтыла стремится дополнить неотомистскую «философию бытия» феноменологическим описанием, экзистенциалистским опытом, отдельными положениями неопозитивизма и лингвистической философии. В 1950—60-х гг. Войтыла подвергался критике со стороны ортодоксальных неотомистов за симпатии к «философии сознания» (Э. Гуссерля, Р. Ингардена, М. Шелера и др.). В разработке теории личности Войтыла исходил из анализа суждения «Я действую»: с его помощью человек познает самого себя и через это — «другого»; только личный опыт в состоянии зафиксировать не только действительность самого субъекта, но и действительность, существующую вне его. Приступая к изучению личности и мира, необходимо вначале исследовать субъективный мир человека, а затем воспринимаемый им окружающий мир. Отправной точкой при этом должно служить исследование активности личности, которое всегда начинается с изучения самопроизвольного акта действия. «Я — причина, я вызываю существование указанной действительности, движения, а также вызываю тот или иной результат. Я являюсь причиной того, что мой динамизм обусловливает какое-то существование, которого до их пор не было» (Osoba i czyn, s. 69). Войтыла выступает за умеренное восприятие католицизмом протестантского теологического эвристического метода», при котором священные, религиозные ценности «отыскивались» бы в самой действительности — трансцендентного и одновременно имманентного Бога необходимо искать и в мире, и в самом человеке.

В своих философско-теологических работах, а с 1978 — в социальных энцикликах Иоанн Павел II анализирует многочисленные проблемы, порожденные современной цивилизацией. Общественное развитие понтифик истолковывает преимущественно как развитие регрессивное. Основными «знамениями нашего времени» он объявляет ситуацию, при которой современный человек, создавший совершенные орудия труда, овладевший сложным производством, в итоге оказывается беспомощным перед ними, подчиненным им. Причина, утверждает он, кроется прежде всего в нарушении равновесия в семье, в конфликтах между поколениями, в новом укладе отношений между мужчиной и женщиной и лишь затем — в сфере социально-полити-

ческих и экономических отношений. Церковь в энцикликах Иоанна Павла II предстает как институт, не связанный ни с каким общественным строем; она должна выполнить миссию освобождения мира от социальных, политических и экономических конфликтов несоциальными, неполитическими и неэкономическими методами. Согласно понтифику, политика церкви заключается в ее аполитичности, политика церкви есть форма духовного пастырства в мире, служение людям с помощью Евангелия. Наибольшей ревизии Иоанн Павел II подверг католическую концепцию войны и мира. Вместо учения Фомы Аквинского о «священной» войне как средстве восстановления справедливости и положений пастырской конституции «О церкви в современном мире» II Ватиканского собора (1962—65) о праве народов на самозащиту с сер. 1980-х гг. Иоанн Павел II фактически отстаивает идеи абсолютного пацифизма. Он отмечает неправомерность деления войн на справедливые и несправедливые, объявляя всякую войну греховной. В предлагаемой им концепции оздоровления мира центральной выступает идея создания «цивилизации любви» — общемирового сообщества, функционирующего на основе принципов христианской любви и всеобщей солидарности индивидов и народов.

Соч.: *Войтыла К.* Основания этики. — «ВФ», 1991, № 1, с. 29—59; *Иоанн Павел II.* Единство в многообразии: Размышления о Востоке и Западе. Милан — М., 1993; Miłość i odpowiedzialność. — «Studium etyszne». Kraków, 1962; Osoba i szyn. Kraków, 1969; Wykłady lubelskie. Lublin, 1986; Osoba a miłość. Lublin, 1991; Zagadnienie podmiotu moralności. Lublin, 1991.

Лит.: *Филиппов Б. А.* Иоанн Павел II. — «Вопросы истории», 1993, №3.

Ф. Г. Овсиенко

ВОЛЬНЕЙ, Вольне (Volney) Константин Франсуа, подлинная фамилия — Буажире (3 февраля 1757, Краон — 25 апреля 1820, Париж) — французский просветитель, философ, ученый-ориенталист, политический деятель. Научные интересы Вольнея включали вопросы истории философии, этики, религиоведения. Источником его миропонимания был деизм, а также сенсуализм Дж. Локка и Э. Кондильяка. Сознание человека он сравнивал с зеркалом, отражающим вещи; отражение может быть правильным и искаженным; критерий истинности лежит в ощущениях. Во всех тех случаях, когда предметы могут быть восприняты органами чувств человека, устраняются разногласия между людьми и обретается объективное знание. Данное положение Вольней положил в основу анализа религии и своей теории общественной морали. Происхождение религии он, подобно другим просветителям, объяснял чувством страха, невежеством и «теорией обмана». В своих работах он прослеживает различные этапы развития религии, начиная с олицетворения сил природы до образа христианского Бога, мыслимого им как отвлеченное существо, как некая метафизическая субстанция. Вместе с Ш. Дюпюи (1742—1802) Вольней выдвинул т. н. астральную теорию происхождения религии, отводя решающую роль мистификации звездного неба и считая, что мысль о существовании многих богов возникла у людей на основе наблюдений за движением небесных светил. Образ богочеловека, согласно Вольнею, своими корнями уходит в предшествовавшие восточные культы умирающих и воскресающих богов. Вольней отвергал теорию божественного происхождения государственной власти и идею божественного промысла в человеческой истории. В основе всех действий людей он усматривал стремление к удовлетворению личного интереса, себялюбие, отвращение к страданию. Правильно понятый личный интерес может превратиться в интерес общественный; в будущем народы поймут значение общественного счастья: бедняки обретут свою силу в идее равенства, богачи же склонятся к умеренности и подчинят свои частные интересы общественным интересам. Эти идеи легли в основу его программы объединения народов в «Генеральные штаты Европы», которые должны были функционировать на базе принципов «Декларации прав человека и гражданина» 1789. Вольней принимал активное участие в революционных преобразованиях Франции 1789—94.

Соч.: Quevres complètes, t. 1—8. P., 1821; Discours sur l'ètude philosophiques de langues, 4 èd. P., 1821; Руины, или размышления о расцвете и упадке империй. М., 1928; Избр. атеистические произв. М., 1962.

Ф. Г. Овсиенко

ВОЛЬТЕР (Voltaire), наст. фамилия — Аруэ (Arouet) Франсуа Мари (21 ноября 1694, Париж — 30 мая 1778, там же) — французский философ, писатель, публицист. Родился в семье парижского нотариуса. С 1713 обучался в иезуитской коллегии Людовика Великого в Париже. Уже в 12-летнем возрасте он был введен аббатом де Шатонефом в «Тампль», кружок парижских вольнодумцев. По окончании коллегии в 1717 на 11 месяцев был заключен в Бастилию за сатиру на герцога Филиппа Орлеанского. После скандальной ссоры с кавалером де Роганом и краткосрочного заключения в Бастилию в 1726 был выслан из Парижа. В 1726—29 жил в Англии, где изучал философию, прежде всего английскую, и ньютоновское естествознание. К этому времени относятся его первые исторические работы («Генриада», «Опыт о гражданских войнах во Франции»). Вернувшись в Париж, публикует в 1734 «Философские письма» (Lettres philosophiques sur les Anglais), принесшие ему огромную известность и осужденные парижским парламентом на сожжение, как «противные религии, добрым нравам и уважению к власти». В 1734—49 (с перерывами) живет в замке Сире на границе с Лотарингией. Здесь он пишет ***«Метафизический трактат»*** (Traité de métaphysique, 1734), «Основы философии Ньютона» (Eléments de k philosophic de Newton, 1738). Будучи вызван в Париж благодаря усилиям м-м де Помпадур, назначается на должность придворного историографа Людовика XV, избирается во французскую Академию наук. В 1750—53 в Пруссии при дворе Фридриха II. В 1758 покупает на границе Швейцарии и Франции имение Ферне, где и живет последующие 20 лет. Сотрудничает в ***«Энциклопедии»*** Дидро и д'Аламбера, пишет «Опыт о всеобщей истории и о нравах и духе законов» (Essai sur l'histoire generate et sur tes moeurs et l'esprit des nations, 1755—69), «Философию истории» (La philosophie de l'histoire, 1765). Приезд его в 1778 в Париж стал триумфом «фернейского патриарха».

В философии Вольтер осуществил синтез основных положений деизма, исходя из существования непознаваемого Бога как первопричины материального и идеального миров. Утверждая объективную реальность божественной субстанции, Вольтер считал ее принципиально отличной от потенциальной бесконечности природы. Опираясь на открытый

И. Ньютоном 1-й закон движения, Вольтер рассматривал природу наподобие часового механизма, где все формы неорганической и органической материи движутся благодаря внешней силе, давшей миру 1-й механический толчок.

В «Метафизическом трактате» Вольтер подверг критике идею движения как атрибута материи, утверждая существование нематериального принципа действия. В сочинении «Dieu et les Hommes, oeuvre théologique, mais raisonnable» (1769, рус. пер.: «Бог и люди», т. 1—2, 1961) Вольтер совершает логическую формализацию деизма, приближая его к строгой ньютонианской схеме, согласно которой Бог действует по всеобщим законам механического движения. Отрицая развиваемую ***Мальбраншем*** концепцию причинности в духе ***окказионализма***, Вольтер признает существование в природе единого разумного мирового начала — Бога как первопричины материального мира и происходящего в мире движения. Целесообразность и совершенная гармония мира есть результат целеполагания разумного существа.

В области теории познания Вольтер был одним из первых во Франции сторонников материалистического сенсуализма ***Дж. Локка***. Критически относясь к рационалистическим построениям ***Декарта***, ***Спинозы***, ***Лейбница***, он считал опытное исследование природы наиболее адекватным методом ее познания. Излагая историю христианства, Вольтер развивал идеи представителей французской исторической школы, создавших образ исторического Христа в качестве основателя нового социального и морального учения. Христианство Вольтер истолковывал как учение, охраняющее институт частной собственности и моральные устои европейской цивилизации 18 в.

С именем Вольтера связана одна из первых попыток создания философии истории. В «Философии истории», в «Опыте о всеобщей истории и о нравах и духе народов», рассматривая человеческую историю как последовательное движение от первобытного варварства к позднейшей цивилизации, Вольтер подчеркивал важную роль в этом движении просвещения, науки, трудовой и творческой деятельности человечества. Дав острую критику феодальных порядков, основанных на деспотической форме правления, Вольтер противопоставил им идею просвещенной конституционной монархии как наилучшей формы государственного устройства. Он отрицательно относился не только к коммунистическим идеалам ***Мелье***, но и к умеренному эгалитаризму Руссо, предполагающему возможность установления народовластия.

Вольтер проявлял огромный интерес к истории и культуре России. Полемизируя с Руссо, он высоко оценивал преобразовательную деятельность Петра I. Идеи Вольтера вызвали к жизни широкое просветительское движение 18 в.— ***вольтерьянство***.

Соч.: Oeuvres complètes, v. 1—52, P., 1877—82; в рус. пер.: Философские повести и рассказы, мемуары и диалоги, т. 1—2. М.— Л., 1931; Избр. произв. М., 1947; Философские повести. М., 1978.

Лит.: *Державин К. Н.* Вольтер. М., 1946; *Кузнецов В. Н.* Вольтер и философия французского Просвещения XVIII в. М., 1965; *Он же.* Франсуа Мари Вольтер. М., 1978; *Сиволап И. И.* Социальные идеи Вольтера. М., 1978; *Ям К. Е.* Вольтер и генезис французского деизма XVIII в. — «Вопросы научного атеизма», вып. 23. М., 1978; *Brumfitt F. H.* Voltaire historian. L., 1958; *Naves R.* Voltaire. P., 1962; *Waid J.* The intellectual development of Voltaire. N.Y., 1969.

К Е. Ям

ВОЛЬТЕРЬЯНСТВО — ведущее направление общественной мысли 2-й половины 18 — 1-й половины 19 в., вызванное к жизни зачинателем французского Просвещения ***Вольтером***. В стремлении избавить людей от суеверий и указать им дорогу к счастью вольтерьянство имело ярко выраженную антиклерикальную направленность, ставя задачей разрушить теологическое мировоззрение и заложить основы свободомыслия. Развиваясь в непримиримой борьбе с ортодоксальным христианством, вольтерьянство принимало формы деизма, пантеизма или атеизма. Социально-политический идеал вольтерьянства — «царство разума», т.е. справедливое общественное устройство, предоставляющее равные возможности для всех людей и гарантирующее их неотъемлемые права — свободу, равенство перед законом, право собственности на продукты своего труда. К французским вольтерьянцам можно отнести Дидро, Ламетри, Гольбаха, Гельвеция, Кондорсе, Бомарше, Марата, Робеспьера и многих других.

О. В. Суворов

С Вольтером в России начали знакомиться рано. Первым его имя упомянул в 1735 В. К. Тредиаковский в «Эпистоле от российския поэзии к Аполлону», а первыми переводчиками стихотворений Вольтера стали Кантемир и Ломоносов (оба, правда, относились к Вольтеру без излишнего пиетета). Впоследствии Вольтера переводили много и часто (А. Л. Дубровский, С. С. Башилов, Ф. А. Полунин, Н. Е. Левицкий, И. Г. Рахманинов). В низших слоях общества идеи Вольтера порой преломлялись своеобразно. Так, в донесении И. П. Сенявина от 28 февраля 1848 говорится о сектантах-федосеевцах, использовавших в целях пропаганды своей ереси отдельные места из сочинений Вольтера. Идеи Вольтера оказали заметное влияние на декабристов и им сочувствовавших (П. И. Пестеля, А. Ф. Бестужева и М. П. Бестужева-Рюмина, А. П. Ермолова), а также на русских радикалов сер. 19 в. — А. В. Ханыкова, М. В. Буташевича-Петрашевского, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Момбелли. Последних больше интересовал антиклерикализм философа, чем его политические воззрения, отличавшиеся консерватизмом и конформизмом. Творчество Вольтера в России никогда не воспринималось однозначно. Критика его взглядов давалась в различных формах: активно переводились труды французских противников Вольтера, с ним полемизировали в примечаниях к его сочинениям и, наконец, выступали против него и с оригинальными произведениями. Среди идейных противников Вольтера заслуживают упоминания: Д. И. Фонвизин, Д. И. Восленский («Поэма против просветителей», 1819), П. Н. Дамогацкий («Записки о якобинцах, открывающие противохристианские злоумышления и таинства масонских лож, имеющих влияние на все европейские державы», ч. 1—6, 1805—09), А. Е. Баталин, С. Н. Глинка, И. М. Кандорский, М. Т. Каченовский, В. А. Левшин, А. Н. Нахимов, М. И. Невзоров, митрополит Евгений (Е. А. Болховитинов), под редакцией которого в 1792 вышел труд аббата Нонnота «Вольтербвы заблуждения». Много сочинений подобного рода выходили в свет анонимно.

Лит.: *Терновский Ф.* Русское вольнодумство при императрице Екатерине и эпоха реакции. — В сб.: Труды Киевской духовной академии. Киев, 1868, № 1, 3, 7; *Каренин И. М.* Вольтер, его жизнь и литературая деятельность. СПб., 1893; *Сиповский В. В.* Из ис-

тории русской мысли XVIII—XIX веков. Русское вольтерьянство.— «Голос минувшего», 1914, кн. 1; *Люблинский Б. С.* Наследие Вольтера в СССР. — В кн.: Литературное наследство. М., 1937, т. 29—30; *Державин К. Н.* Вольтер. М., 1946; *Алексеев М. Л.* Вольтер и русская культура XVIII в. — В сб.: Вольтер. Статьи и материалы. Л., 1947; *Нечкина М. В.* Вольтер и русское общество. — В сб.: Вольтер. Статьи и материалы. М.—Л., 1948; *Заборов П. Р.* Русская литература и Вольтер: XVIH —первая треть XIX в. Л., 1978; *Hautant E.* La culture française en Russie (1700—1900). P., 1910; Вольтер и Россия, под ред. А. Д. Михайлова, А. Ф. Строева. М., 1999; Вольтер в России: Библиографический указатель: 1735—1995. М., 1995; *Spear F. A.* Bibliographie analytique des écrits relatifs à Voltaire. 1966—1990. Oxf., 1992.

А. В. Панибратцев

ВОЛЬФ (Wolff) Христиан (24 января 1679, Бреслау, ныне Вроцлав — 9 апреля 17 54, Галле) — немецкий философ, представитель раннего Просвещения, последователь и популяризатор ***Лейбница***. Сам он выступал против определения своей метафизики как «лейбнице-вольфовской». В многочисленных трудах, изданных на немецком и латинском языках, Вольф пытался создать систематизированный компендиум философских и научных знаний, или «разумных мыслей о Боге, мире, человеческой душе и всех вещах вообще», т.е. построить завершенную систему метафизики, основанную на ясных понятиях и строгих правилах логически доказательного мышления. Считая высшей задачей философии достижение пользы и блага людей, их умственного и нравственного совершенства, он вел активную научную и педагогическую деятельность, внеся заметный вклад в распространение в Германии просветительских идей, естественно-научных и философских знаний, в развитие светской национальной системы образования, немецкой философской терминологии и т. д. Пользовался широкой популярностью в Европе, был членом пяти крупнейших академий, в т. ч. и в России, где его идеи благодаря деятельности М. Ломоносова, Ф. Прокоповича и других учеников Вольфа сыграли важную роль в развитии российской культуры, становлении академической науки и университетского образования.

Философия, или метафизика, определяется Вольфом как рациональная наука о возможном, т.е. обо всем, что мыслится согласно логическому закону противоречия. Поэтому в качестве пропедевтики ей должна предшествовать логика — наука о формах и законах правильного мышления. В состав метафизики входят четыре науки: первая— философия, или онтология (наука о первых основаниях сущего вообще и человеческого познания); психология, или пневматология (эмпирическая и рациональная наука о душе); рациональная космология (учение о мире в целом); естественная теология (рациональное учение о Боге, его бытии, сущности и т. д.).

За метафизикой в качестве ее прикладных частей следуют теоретические науки об общих свойствах и законах пространственно-временного мира, о связях и движении его тел, их действующих и целевых причинах (физика, механика, телеология) и эмпирические науки об их более конкретных свойствах, формах движения и т. д. (астрономия, геология, ботаника, биология, физиология и др.). К прикладной части метафизики Вольф относит также практическую философию, где рассматривается способность желания, проблема свободы воли, общие основания морали и права, принципы и законы общественной и гражданской жизни людей. Чистую часть практической философии образуют этика, политика и экономика, которые объединяются понятием ***естественного права***, а в ее эмпирическую, или экспериментальную, часть входят частные науки о конкретных формах и способах хозяйственной и трудовой, гражданской и политической деятельности и т. д. Изложение последних в форме систематических «разумных мыслей» зачастую имело у Вольфа характер скучного и педантичного пересказа плоских истин, банальных правил обыденной жизни и здравого смысла, назидательных примеров и поучений и т. п., что, впрочем, в условиях отсталой Германии с ее полуфеодальными порядками, господством сословных и религиозных предрассудков имело определенное просветительское значение. Государственно-правовые и политические воззрения Вольфа носили осторожный и умеренно-консервативный характер: он выступал сторонником естественного права и просвещенной монархии, целью которой должны быть порядок, спокойствие в государстве, благополучие и счастье всех граждан и т. д.

В онтологии — исходной и важнейшей части системы метафизики — рассматриваются первые основания бытия и познания, каковыми служат законы противоречия и достаточного основания. Первый выступает не только логическим законом мышления, но наделяется онтологическим статусом основания всего сущего, или «нечто вообще», которое существует независимо от того, является ли оно действительным или только возможным. Второй закон призван служить познанию оснований и причин действительного существования вещей и условий перехода от возможного к действительному миру, на деле же он выступает в роли способа содержательной конкретизации абстрактных определений сущего или средства придания «разумным мыслям» видимости эмпирически значимых положений. И хотя Вольф пытается свести последние также к форме необходимых истин, якобы аналитически вытекающих из первых оснований бытия и познания, тем не менее соответствие «истин разума» и «истин факта» достигается у него посредством неправомерной апелляции к конкретным примерам или понятиям обыденного и научного опыта, которые остаются лишь эмпирической иллюстрацией к «разумным мыслям». Соответственно и единство между законом противоречия и достаточного основания, равно как и связь возможного и действительного миров, осуществляется им сугубо внешним и искусственным, механическим и эклектическим образом, по существу сохраняя между ними дуалистическую противоположность. Единственным основанием их связи и соответствия друг другу выступает в конечном счете догматический постулат бытия Бога, который не только мыслит, выбирает и творит действительный мир как «лучший» из возможных, но и оказывается единственным и подлинным «первым основанием» системы метафизики.

Указанный дуализм и догматизм пронизывают и все последующие части системы, где общие определения сущего получают лишь более конкретные характеристики в зависимости от их принадлежности к учению о мире или душе. В космологии Вольф конструирует искусственную логически-идеализованную модель пространственно-временного мира, подчиненного законам механического движения и образующего неизменную и внешним образом упорядоченную структуру мира в целом. Отказываясь от понятия

монады как живой и саморазвивающейся субстанции, а также принципа универсальной взаимосвязи, Вольф не может обосновать возможность перехода от простых и необходимых элементов к составным и случайным вещам действительного мира и сталкивается с угрозой абсолютного детерминизма и фатализма.

Аналогичная угроза возникает перед ним и в психологии, где он не может совместить рациональное понимание души как простой, бестелесной и внутренне деятельной сущности с ее эмпирическим рассмотрением, связывающим ее деятельность с телесными органами человека и воздействием на них вещей внешнего мира. Для преодоления этой трудности Вольф прибегает к понятию ***предустановленной гармонии***, однако трактуя ее в духе теории психофизического параллелизма, он фактически приходит к отрицанию роли чувственного познания, а главное — возможности свободы воли и нравственной ответственности человека. Случайность и свобода оказываются всего лишь следствием недостатка знания и исключительно субъективной иллюзией ограниченного человеческого рассудка.

Эти и другие неизбежные импликации рационалистических построений Вольфа послужили для ортодоксальных пиетистов основанием для его обвинения в фатализме и безбожии, в оправдании безнравственных поступков и т. п. и повлекли за собой его изгнание из Галле в 1723. И хотя Вольф затратил немало усилий, доказывая, что его рациональная теология и телеология вполне соответствуют истинам Откровения, а его философия далека от фатализма и атеизма и служит прославлению Божественной мудрости, тем не менее ее подчеркнутый рационализм и понимание Бога как разумного «изобретателя» всего сущего явно противоречили принципам традиционной религии, вере в чудеса и т. д. Этим, а также общим рационалистическим и оптимистическим пафосом вольфовской философии, ее уверенностью в возможности познания и усовершенствования общества и человека и т. д. объясняется то огромное, хотя и противоречивое влияние, какое она оказала на ход просветительского движения в Германии и историю философской мысли. Причем для развития последней несомненное эвристическое значение имела сама внутренняя противоречивость философии Вольфа, ее непреодолимый теоретический и методологический дуализм, догматическая необоснованность исходных установок и принципов и т. п. Все это привело не только к разложению ***вольфовской школы***, но и вызвало острейшую полемику по поводу традиционной рационалистической метафизики вообще, важнейшим результатом которой и стало возникновение критической философии ***Канта***.

Соч.: Gesammelte Werke, Abt. I. Deutsche Schriften, Abt. II, Lateinische Schriften, hreg. von H. W. Arndt u. a. Hildesheim — N.-Y., 1962—73; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 3 Aufl. Halle, 1725; Philosophia prima sive Ontologia, 2. Aufl. Lipsiae, 1736; Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften... 2. Aufl. Fr./M., 1733; Eigene Lebensbeschreibung. Lpz., 1841; Briefwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolff. Halle, 1860; в рус. пер. — Логика, или Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765.

Лит.: *Шпет Г.* История как проблема логики. М., 1916; *Жучков В. Л.* Немецкая философия эпохи раннего просвещения. М., 1989, гл. 3, с. 127—196; Христиан Вольф и русское вольфианство.— В кн.: Философский век. Альманах 3. СПб., 1998; *Pichler H.* Über Chr. Wolffs Ontologie. Lpz., 1910; Utitz E. Chr. Wolff. Halle, 1929; *Joeslen K.* Chr. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie. Lpz., 1931; *Bissinger A.* Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Chr. Wolffs. Bonn, 1970; *Kirsten G.* Die Kategorienkhre von Chr. Wolff und Hegel. Tüb., 1973; Chr. Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland. Wissenschaftliche Beiträge. Halle—Wittenberg, 1980; Chr. Wolff 1679—1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur. Hamb., 1983; *Freising W.* Metaphysik und Vernunft. Das Weltbild von Leibniz und Wolff. Lüneburg, 1986; *Carbonici S.* Transzendentale Wahrheit und Traum. Chr. Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den cartesianischen Zweifel. Stuttg., 1990.

В. А. Жучков

ВОЛЬФИАНСТВО — школа в истории русской философии, влияние которой в академическом и университетском преподавании приходится на период с 20-х гг. 18 в. до 40-х гг. 19 в.

Русское вольфианство своей основной задачей видело пропаганду идей немецкого просветителя Христиана Вольфа (1679—1754) и его последователей: Людвига Филиппа Тюммига, Георга Бернгарда Бильфингера, Александра Готтлиба Баумгартена, Георга Фридриха Мейера. Вольф намеревался построить строгую систему философии, которая основывалась бы на строгих доказательствах. Он имел склонность к дидактике, благодаря чему вольфианство прижилось в высших школах Европы и России. Хотя сам Вольф считался философом свободомыслящим и даже был изгнан из Галле по обвинению в атеизме, его последователи, напуганные, вероятно, чрезмерным радикализмом французских просветителей, проводили линию на примирение науки и религии, что, разумеется, не могло не встретить теплый прием со стороны российских властей. М. В. Ломоносов, слушавший в 1736—39 лекции Вольфа в Марбургском университете, испытал влияние этого мыслителя. Исследование имманентного природе телеологизма, по мнению Ломоносова, должно устранить те противоречия, которые возникают между знанием и верой. В дальнейшем сходные идеи активно развивал А. Т. Болотов. Вольфианские курсы в Славяно-греко-латинской академии, последнем бастионе схоластики, вводятся в качестве обязательных в 50-х гг. 18 в., после кратковременного господства картезианства. В русском переводе тем не менее было издано только одно философское сочинение Вольфа — «Разумные мысли о силах человеческого разума» (М., 1751). Сложившееся положение закрепил синодальный указ 1798, по которому обязательными семинарскими учебниками были названы книги Баумейстера. Вольфианство было принято в качестве образца и во вновь образовавшемся Московском университете, первые курсы читались в нем вольфианцами И. Фроманном и И. Шаденом, продолжателями коих выступили Д. С. Аничков, Д. Н. Синьковский, Е. Б. Сырейщиков. Последний по времени университетский профессор-вольфианец А. М. Брянцев занимал здесь кафедру до 1821. Русские вольфианцы, хотя и не создали оригинальных философских систем, сделали немало для того, чтобы строгая школа профессиональной философии стала влиятельной в среде сравнительно широких слоев русского образованного общества, т.е. проделало ту работу, которую выполняла Славяно-греко-латинская академия относительно православного духовенства.

Лит.: *Баумейстер Хр. Фр.* Логика. М., 1760; *Он же.* Метафизика. М., 1764; *Он же.* Нравоучительная философия. СПб., 1783; *Вольф Хр.*

Логика, или Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765; Вольфианская экспериментальная физика. СПб., 1760; *Артемьева Т. В.* История метафизики в России XVIII в. СПб., 1996; *Жучков В. А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. М., 1989; *Он же.* Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996.

А. В. Панибратцев

ВОЛЬФОВСКАЯ ШКОЛА — группа немецких философов сер. 18 в., последователей и сторонников рационалистической метафизики ***Хр. Вольфа***. Наиболее значительные представители: Г. Б. Бильфингер (1693—1750), введший в оборот понятие «Лейбнице-вольфовская философия», вызвавшее возражение самого Вольфа; Л. Ф. Тюммиг (1697—1728), впервые выделивший онтологию в самостоятельную и основную часть системы метафизики; И. Хр. Готтшед (1700—76), крупнейший поэт и теоретик классицизма, первый историк вольфовской школы; Ф. Хр. Баумейстер (1707—62), автор наиболее популярных учебников по метафизике и логике, которыми пользовался Кант для чтения лекций; ***М. Кнутцен*** (1713—51), университетский учитель Канта; ***А. Г. Баумгартен*** (1714—62), основоположник эстетики как особой философской дисциплины; Г. Ф. Мейер (1718—77); И. А. Эберхард (1738-1809) и др. Влияние вольфианства в той или иной степени сказалось на творчестве многих крупнейших деятелей немецкого Просвещения, философов, ученых, публицистов, педагогов и т. д.

В 1736 в Берлине был создан «Клуб вольфовской философии», насчитывавший более 100 членов; к этому времени сторонники Вольфа уже возглавляли кафедры большинства немецких университетов, сделав его философию основой национальной системы образования. Вольфианцам принадлежит важная роль в деле пропаганды достижений западноевропейской философии и науки, распространения просветительских идей в различных областях общественной, политической и культурной жизни Германии, в развитии немецкого философского и литературного языка, борьбе со схоластической ученостью, ханжеской и ригористической моралью пиетизма и т. д.

Менее значимы заслуги вольфианцев в плане выработки новых идей или развития собственно философского наследия своего учителя. Разрабатывая отдельные разделы философии Вольфа (прежде всего онтологии, эмпирической психологии, учения о ***предустановленной гармонии***), вольфианцы вносили в нее незначительные дополнения и уточнения, улучшая форму изложения и язык, чтобы сделать ее более доступной и популярной. Выдвижение на первый план образовательных, просветительских и нравственно-воспитательных задач вело к тому, что метафизика Вольфа приобретала все более поверхностный, рассудочно-назидательный и эклектический характер, становясь набором плоских истин и поучений. Своего апогея этот процесс достиг в т. н. «популярной философии» поздних немецких просветителей, сплотившихся вокруг Х. В. Николаи (1733—1811), известного берлинского издателя многотомной «Всеобщей немецкой библиотеки» и многочисленных журналов и научно-популярных ежегодников.

Значительным достижением вольфовской школы было развитие эстетической теории как особой логики чувственности, которая рассматривалась не как «низшая» ступень познания, а как самостоятельная и особая способность души. Ее деятельность связана со специфическим чувством (Gefühl) удовольствия или неудовольствия, возникающего при восприятии вещи, со способностью субъекта оценивать ее с учетом испытываемого при этом ощущения приятного или нравящегося, гармоничного, красивого и т. д. Анализ чувства удовольствия позволил Баумгартену, Мейеру, ***И. Г. Зульцеру*** и другим представителям вольфианства разработать принципы эстетики как учения о способности к эстетической оценке или суждениям вкуса (Geschmacksurteil), науки о прекрасном и возвышенном, о правилах красоты как «явившегося совершенства», о формах художественной деятельности и поэтического воображения, о гении как субъекте эстетического творчества, создать основы теории поэтики и искусства, классификации жанров и т. п.

Важное историко-философское значение имели дискуссии как внутри вольфовской школы, так и с ее многочисленными оппонентами и противниками по поводу традиционных проблем рационалистической метафизики, выявившие ее внутреннюю противоречивость, особенно в поздних латинских работах самого Вольфа и ряда его учеников, которые довели панлогические и онтотеологические тенденции его системы до абсурдных попыток выведения всех свойств действительного мира, его случайных вещей и событий из их логической мыслимости и возможности и т. п. Все это превращало вольфианство в бессодержательную схоластику, в систему абсолютного детерминизма и фатализма, основанную на принципе совпадения или «гармонии» логического и реального, мыслимого и существующего, что в конечном счете привело к острому кризису метафизики, но вместе с тем стимулировало поиски путей и методов его преодоления у немецких мыслителей сер. 18 столетия: ***Хр. А. Крузия***, ***И. Г. Ламберта***, ***И. Н. Тетенса*** и др. Будучи непосредственными предшественниками и современниками Канта, они своей полемикой с вольфианцами во многом подготовили почву для возникновения кантовского критицизма.

Соч.: *Gottsched J. Chr.* Erste Gründe der gesammtten Weltweisheit. Lpz., 1734; *Ludovici K. G.* Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie, 3 Bd. Lpz., 1736 — 37; *Thümmig L. Ph.* Institutionis Philosophiae Wolffianae. Francoforti et Lipsiae, 1725—26; *Eberhard J.A.* Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. B., 1776; рус. пер.: Баумейстер Ф. Хр. Логика. М., 1760 (1787, 1807, 1823); *Он же.* Метафизика. М., 1764 (1789, 1808); *Он же.* Наставление любомудрия... Львов, 1790; *Он же.* Нравоучительная философия... СПб., 1783 (1788); *Он же.* Физика... М., 1785.

Лит.: *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962; *Жучков В. А.* Из истории немецкой философии XVIII века. Предклассический период (От вольфовской школы до раннего Канта.). М., 1996; *Он же.* Философия немецкого просвещения. — В кн.: История философии: Запад—Россия—Восток, кн. 2: Философия XV—XIX вв. М., 1996; *Шпет Г.* История как проблема логики. М., 1916; *Он же.* Рационализм восемнадцатого века. Фрагменты второй главы книги «История как проблема логики». — В кн.: Философский век. Альманах 3. Христиан Вольф и русское вольфианство. СПб., 1998; *Albrecht W.* Deatsche Spätaufklärung. Halle—Wittenberg, 1987; Autklärung—Gesellschaft—Kritik. Studien zur Philosophie der Aufklarung (1). B., 1985; *Beck L. W.* Early German Philosophie. Kant and His Predecessors. Cambr. (Maas.), 1969; *Brockdorf Cay von.* Die deutsche Aufkläningsphilosophie. Münch., 1926; *Bruggemann F.* Das Weltbild der deutschen Aufklärung. Lpz., 1930; *Cassirer E.* Die Philosophie der Auflclärung. Tüb., 1932; Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland. Wissenschaftliche Beilräge. Halle — Wittenberg, t. 37,

Haale/Saale, 1982; Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellungen, hrsg. von R. Ciafardone. Stuttg., 1990; *Möller H.* Aufklärung in Preussen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai. B., 1985; *Pütz P.* Die deutsche Aurklärung. Darmstadt, 1978; *Schneiders W.* Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg—Münch., 1974; Über den Prozess der Aufklärung in Deutschland in 18. Jahrhudert. Personen, Institutionen und Medien. Gott., 1987; *Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tüb., 1945. См. также лит. к ст.: ***Баумгартен***, ***Хр. Вольф***, ***Кнутцен***, ***Просвещение***.

В. А. Жучков

ВОЛЯ (лат. voluntas) — специфическая способность или сила. В истории европейской философии понятие воли имело два основных значения: 1) способность ***разума*** к самоопределению (в т. ч. моральному) и порождению специфической причинности (классическая рационалистическая традиция, исторически более влиятельная и не прерывающаяся от античности до настоящего времени); 2) фундаментальное свойство сущего (предшествующее разуму) и основа всех объяснительных моделей (волюнтаристическая традиция 19-20 вв., представленная преимущественно Шеллингом, Шопенгауэром, Э. Гартманом, Ницше и отчасти Бергсоном). В психологии концепции воли делятся соответственно на гетерогенетические и автогенетические. 1) В классической традиции воля выступает как относительно самостоятельная функция или акциденция разума. «Конфликт разума и воли» здесь почти непредставим, а противоположность «волевого» иррациональному, напротив, разумеется сама собою. В метафоре воли выделяется прежде всего интеллектуально-императивный аспект, смысл твердого разумного намерения, деятельной мысли, стремящейся к осуществлению цели. «Волевая» проблематика начала оформляться в рамках проблемы ***свободы воли*** и первоначально не имела отчетливых онтологических коннотаций, замыкаясь на сферах этики, гносеологии и психологии. Понятие воли не сразу получило нормативный терминологический эквивалент (поэтому грекам порой ошибочно отказывали во всяком представлении о воле). У Платона «волевое» впервые становится особым предметом рефлексии и понимается как синтез разумной оценки и стремления (причем последнее выделяется в отдельную способность души: Symp. 201 de; Phaedr. 252 b sq.). Гипертрофирование момента разумного решения (βούλησις — Gorg. 266 a sq.; Prot. 358 be; Phileb. 22 b; Tim. 86 d sq.; этимология термина — Crat. 420 c) ставит знание над стремлением, но «эротический» компонент целеполагания присутствует отныне в любой теории воления. Аристотель разработал «анатомию» волевого акта, рассматривая волю как специфическую причинность, отличную от «чистой» интеллектуальной сферы (созерцательный разум) и от «чистых» аффектов. Фундаментальной способностью души является стремление (ὄρεξις); воля (βούλησις) — единственный вид стремления, который зарождается в разумной части души и является «синтезом» разума и стремления; предмет стремления в акте воления осознается как цель (De an. II 3, 414 b2; III 9, 432 b 1 sq.; 10, 433 a 15; Magn. Mor. I 12, 1187 b 35 sq.; Nic. Eth. III 7, 1113 b 5 sq.). Сфера воли соответствует «практическому» разуму, размышляющему о деятельности и направляющему на нее: чисто интеллектуальный акт отличается от акта целеполагания, в котором момент стремления акцентирован более заметно (De an. III 10, 433 a 10 sq.; Nic. Eth. VI 2, 1139 a 27 sq.). Аристотель оформил классическую традицию терминологически, очертив смысловую сферу «волевой» лексики («воля», «выбор», «решение», «произвольное», «цель» и т. д.). Теория Аристотеля и содержательно, и терминологически почти не претерпела изменения в эллинистическую эпоху. Лишь ранние стоики (особенно Хрисипп), говоря о стремлении разума (φορὰ διανοίας — SVF III 377; Sen. Ep. 113, 18), отождествляли разумно-оформленное стремление (εὔλογος ὄρεξις), или волю (βούλησις — Diog. L. VII 116; SVF III 173), противоположную страсти, с суждением. Неоплатонизм, не предложив принципиальных новшеств в области волевой проблематики, переместил ее в сферу онтологии. Парадигматический трактат Плотина («Энеады», VI 8) «О произволе и желании Единого» (Περὶ τοῦ ἑκούσιου τοῦ Ἑνός) подчеркнуто метафизичен: речь идет о «чистой» волевой проблематике вне ее психологических и антропологических приложений. Воля (βούλησις) — специфическая способность (δύναμις) разума, проявляющаяся до всякого действия (VI 8,5; 9): «Воля —это мышление: ведь волей может называться лишь то, что сообразно с разумом» (VI 8, 36). Поскольку воля есть также «тяготение» ума к себе и к Единому (νεύσις πρὸς ἑαυτόν ἀγάπη или ἔρως —VI 8,15—16 cf. 7,35; 8,13), она имеет два основных измерения — энергийно-онтологическое и «эротическое».

Уже с 3 в. до н. э. классическая традиция обрела внутреннюю цельность и в рамках самой античности не получила реальных волюнтаристических альтернатив (эпикурейская версия атомизма предложила лишь иное основание для конечного самоопределения разума: программный, но поверхностный индетерминизм). Однако в рамках единой традиции ясно заметен процесс «эмансипации воли», в результате которого воля как способность к действию получает известную самостоятельность по отношению к разуму и к аффекту. Так было положено начало пути к будущей «метафизике воли», к акцентированию момента влечения (особенно в патристике). Но в рамках классической традиции «эмансипация» воли имеет ограниченные пределы: в крайнем случае воля ставится рядом с разумом, но никогда явно не противопоставляется ему и тем более не притязает на господство над ним. Смысл процесса — перенесение акцента на динамический момент воления; принципиальное значение интеллектуального момента этим не умаляется (особенно в моральной сфере), хотя он может отходить на задний план. Со временем «эмансипация» нашла свое терминологическое выражение, что было заслугой латинского, «западного» менталитета: по своей семантической насыщенности латинский термин voluntas оказался исключительно пригоден (или специально приспособлен) для передачи той совокупности значений, которая была «разбросана» по нескольким греческим терминам — ὄρεξις, ὁρμή, βούλησις, θέλημα, προαίρεσις, ἑκούσιον и т. д. Не являясь их «арифметической» суммой, voluntas заметнее акцентирует динамический момент воли и аккумулирует максимальное количество «волевых» смыслов. Уже Лукреций пользуется этим «волюнтаристическим» термином (voluntas libera, voluntas animi etc.), а Цицерон передает им греческое βούλησις, определяя волю как «разумное желание» (Tusc. IV 6). Наряду с voluntas имел хождение термин liberum arbitrium (в европейской традиции — технический термин для обозначения свободы произвола), акцентирующий момент выбора и близкий к

греческим προαίρεσις и αὐτεξούσιον. Кроме того, с довольно ранних времен в латиноязычной традиции заметно стремление «разводить» и даже довольно четко разграничивать разум и волю (напр., Cic. Tusc. IV 38, 82; De nat. deor. III 70; Sen. De ira II 1-4: Ep. 37,5; 70,21; 71, 35-36; Juvenal. Sat. VI 223 etc.).

Христианство утвердило примат надрациональной веры и любви, ограничив сферу компетенции разума еще и в пользу возвышенного аффекта. Это ускорило эмансипирование воли в отдельную способность, повышение статуса динамически-«эротического» момента, и в соединении с онтотеологической перспективой неоплатонизма привело к возникновению своеобразной «метафизики воли», особенно ярко проявившей себя на латинском Западе начиная с 4 в. В тринитарном учении ***Мария Викторина*** воля понимается не только психологически или функционально, но прежде всего субстанциально: в Боге воля совпадает с бытием и является чистой потенцией, способностью к самореализации Абсолюта (Adv. Ar. I 52, 1080 B; Ad. Eph. 1,1, 1236 C etc.); Сын есть воля Отца (Ad. Eph. I, 12, 1246 AB). За Викторином шел в своем тринитарном учении ***Августин***, выделяя динамически-психологический момент воления на общем «онтотеологическом» фоне. Любой аффект свидетельствует о некоем волевом стремлении: «Ведь воля, конечно, присуща всем [движениям души]; мало того, все они суть не что иное, как воля» (Civ. D. XIV 6), т.е. «стремление ничем не принуждаемой души чего-то не лишиться или что-то приобрести» (De duab. an. 10,14). «Тринитарная» структура разума подразумевает субстанциальное единство ума, памяти и воли, ум сам на себя обращает направленность воли (intentionem voluntatis — De Trin. X 9,12): воля есть такая же непосредственная очевидность, как бытие и знание о нем (De lib. arb. I 12,25; Conf. VII 3,5). Благодаря этой «интенции» ум постоянно обращен на себя, т.е. всегда себя знает, всегда желает, всегда любит и помнит (De Trin. X 12,19): «Память, рассудок и воля... суть, следовательно, не три субстанции, но одна субстанция» (ib. X 11,18).

Восточные авторы от гностиков (Iren. Adv. haer. I 6,1) до Иоанна Дамаскина (Exp. fid. 36) придерживались традиционной (в основе своей — аристотелевской; ср. Nemes. 33; 39) схематики; термины βούλησις/βούλημα и θέλησις/θέλημα использовались относительно равноправно, но с некоторым предпочтением последнего (особенно в чисто богословской области; характерный пример — монофелитство 7 в.).

Средневековая проблематика воли не выходила за рамки августинианства, аристотелизма и их возможных комбинаций. Примером умеренного августинианства может служить позиция Ансельма Кентерберийского (De lib. arb. 7). Аристотелевские мотивы преобладают у ***Альберта Великого*** и ***Фомы Аквинского***. Для Альберта воля — «причина самой себя» (S. th. II 21,3; 99,1), способность самоопределения разума (I 7,2); воля и разум — разные, но тесно связанные способности души (II 91,1—2). Фома сочетает тезис Аристотеля с августиновскими реминисценциями: воление есть по преимуществу акт интеллектуального самоопределения (S. th. I q. 83,4); ум прежде и выше воли (I q. 82,3): «Разум мыслит волю, а воля желает, чтобы разум мыслил» (I q. 16, 4 ad 1). У Оккама воля и разум — два взаимосвязанных способа активности души (In sent. II q. 24 cf. 1 d. 1 q. 2). Самый «радикальный» вариант августинианства предполагает не онтологический, а обычный динамический примат воли над разумом. Для ***Генриха Гентского*** воля отличается от разума как активная потенция от пассивной (Quodl. XII q. 26); объект воли (благо) имеет логический приоритет перед объектом разума (истина) (I q. 14 cf. XIII q. 2). для ***Дунса Скота*** структура ментального акта задается волей как первичной интенцией: «Воля, повелевающая умом, является более высокой причиной с точки зрения ее действия» (In I sent. IV 49,4).

Доминирующее положение классической традиции сохраняется в Новое время. У Декарта понятие воли несколько шире понятия разума, но по сути своей воление — модус мышления («Первоначала философии», I 34—35; 65). Для Спинозы воля и разум — одно и то же, ибо разум познает причинную связь вещей и идей («Этика», ч. II, 49 королл.): человек определяется к действию познанием (там же, IV 23). С точки зрения Лейбница, основание всякой воли коренится в разуме («Рассуждение о метафизике», 2), т.е. воление определяется разумом, хотя (в моральной плоскости) и не детерминируется им полностью («Новые опыты...», кн. II, гл. XXI 5 сл.; «Теодицея», 310 сл.). У Канта воля есть способность желания, определяющее основание которой находится в разуме («Метафизика нравов», Введение, 1. — Соч. в 6 т., т. 4 (2). М., 1965, с. 119), или способность определять самое себя к действию сообразно представлению о законах («Основы метафизики нравственности», раздел II.—Там же, т. 4 (1), с. 268), или «вид причинности живых существ, поскольку они разумны» (там же, раздел III, с. 289). Цель действия есть объективное основание для самоопределения воли; цель — предмет произвола разумного существа, посредством представления о котором произвол определяется к соответствующему действию («Метафизика нравов», ч. II, Введение, 1. — Там же, т. 4 (2), с. 314). По Гегелю, «различие между мышлением и волей — лишь различие между теоретическим и практическим отношением, но они не представляют собой двух способностей — воля есть особый способ мышления: мышление, как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие» («Философия права». М., 1990, с. 68—69; «Энциклопедия философских наук», § 468, 476). У Фихте воля выступает как равноправная способность наряду с разумом «внутри» субъекта, причем акт воли (как у Дунса Скота) обладает логическим первенством в процессе самоопределения разумного «Я» («Наукоучение 1794», § 1). К классической традиции следует отнести и феноменологию, где аналогом воли выступает «интенция сознания». Новейшим образцом классической схематики может служить «эдейтико-феноменологическая» концепция ***П. Рикера***, понимающего волю как «фундаментальную способность» — интеллектуальную интенцию, содержащую «проект» действия, т.е. стремление к цели, не совпадающее с «чистым» мышлением; но «сила (force)» воли — «это аспект cogito»: «Желать значит мыслить» (Philosophie de la volonté, t. 1. Le volontaire et l'involontaire. P., 1950).

2) Основой «волюнтаристической» традиции являются онтологическое понимание воли и тезис: не воля есть акциденция разума, а разум — акциденция воли. «Волюнтаристический» потенциал классической традиции был в полной мере реализован Августином, Дунсом Скотом и Фихте, которые вплотную подходили к границе, отделяющей эту традицию от ее противоположности. Элементы собственно

волюнтаристической традиции можно найти у ***Я. Бёме*** (благая или злая воля — онтологическая характеристика сущего: «Аврора», II 2 сл.) и ***Мен де Бирана***, но как цельная позиция она не встречается раньше Шеллинга и особенно Шопенгауэра. Переход к ней был достаточно постепенным: у Шеллинга рудиментарная классическая схематика присутствует внутри волюнтаристической. С одной стороны, воля впервые выступает в рамках креационистской модели как иррациональная подоснова сущего, из которой выделяется «сознательная» воля («Философские исследования о сущности человеческой свободы...»), но разум остается «волей в воле», т.е. интеллектуальное измерение воли как самоопределения разума еще не утратило своего прежнего парадигматического значения («Система трансцендентального идеализма»). У Шопенгауэра воля получает онтокосмический статус и выступает как лишенная субъективного начала иррациональная сила, не требующая достаточного основания, но сама являющаяся всеобщим основанием как «воля к жизни», т.е. как универсальное метафизическое начало и вместе с тем объяснительная модель («Мир как воля и представление», кн. II, § 17 сл.; Дополнения, гл. 28). Комбинация идей Шеллинга и Шопенгауэра присутствует в «Философии бессознательного» ***Э. Гартмана***, а у Ницше шопенгауэровская «воля к жизни» преобразуется в столь же онтологичную ***«волю к власти»***. На этом взлет волюнтаристической традиции резко обрывается: она имеет лишь косвенное продолжение в иррационалистической концепции «жизненного порыва» А. Бергсона.

Для целого ряда важнейших философских течений 20 в. «чистая» волевая проблематика не представляет самостоятельного интереса, напр. для аналитической философии (где воля понимается как специфический предмет психологии — *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат, 6.432), экзистенциализма, структурализма, постмодернизма.

Лит.: *Kahl W.* Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg, 1886; *Alexander A.* Theory of the Will in the history of philosophy. N.Y., 1898; *Lohmeyer E.* Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury. Lpz., 1914; *Tegeri K. E.* Moderne Willensthecrie, bd. 1—2. Uppsala, 1924—28; *Benz E.* Marius Victorinus und die Entwicklung der abendlandischen Willensmetaphysik. Stutt., 1932; *Barteri-Morelli E.* La volonta nella filosofia di A. Schopenhauer. Rieti, 1951; *McVannel J. A.* Hegel's doctrine of the Will. N.Y., 1948; *Bourke V. J.* Will in Western Thought. N.Y., 1964; *Volke A.-J.* L'idée de volonte dans Ie stoicisme. P., 1973; *Kenny A.* Aristotle's theory of the Will. New Haven, 1979; *Dihle A.* The theory of the Will in Classical Antiquity. Berkeley—Los Angeles—L., 1982.

А. А. Столяров

ВОЛЯ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ трактовалась, с одной стороны, в связи с платоновско-аристотелевским пониманием души и ее сил, а с другой стороны, с содержанием понятия «намерение» (ниййа), которое разрабатывалось в классической исламской религиозно-правовой мысли (***фикх***) и вероучении (‘акида). Здесь намерение понималось как непосредственно связанное с «действием» (фи‘л, ‘амал) и прямо влекущее его при отсутствии объективных препятствий (см. ***Действие***): намерение не является таковым, если не производит действия. Вероятно, такое понимание связи намерения и действия отразилось в терминах «ирāда муджиба» — «воля, обязательно влекущая свое следствие» (***калам***), «ирāда джāзима» — «непреложная воля» (***Ибн Сина***) или в определении «решимости» (‘азм) как «воли, связанной с действием». (***ал-Фāрāби***). ***Ал-Кирмāни*** считает «волю» (ирāда) понятием, составляющим параллель для «намерения» (ниййа). Все течения средневековой арабо-мусульманской философии наделяли человека волей. Бог считался обладающим волей в ***каламе*** и ***суфизме***, тогда как в ***арабоязычном перипатетизме***, ***ишракизме*** и ***исмаилизме*** действие первоначала мироздания признавалось ненамеренным или самопроизвольным. Основными проблемами, связанными с трактовкой воли в каламе, были вопросы о понятиях человеческой и божественной воли и об отношении между ними. В том и другом случае воля прямо связывалась с понятиями «могущество» (қудра) или «способность» (истиṭā‘а), означавшими способность произвести определенное действие. Мутазилиты считали волю Бога «находящейся» или «существующей» в нем «вне места». Бог как обладатель такой воли описывается как «желающий», что означает наличие «желаемого» Богом, т.е. вещей. Воля Бога, направленная на вещи, трактовалась как их непосредственное создание и отличалась большинством мутазилитов от его воли, направленной на действия людей, что было связано с признанием автономии человеческого действия. В последнем случае воля Бога выражена как «приказание» (’амр) или «запрет» (нахй), т.е. в форме Закона. Она действует через действия людей, совершающиеся согласно их автономной воле, и становится причиной воздаяния или наказания в зависимости от того, совпадает это действие с ней или нет. Такая причина называлась ‘иллат ихтийāр (причина [действующая в зависимости от] выбора [человека]), так что автономная воля человека признавалась определяющей модус действия божественноустановленной причины. Некоторые мутакаллимы трактовали волю Бога в отношении действий людей, нарушающих Закон, как «позволение» (тахлийа) или «допущение» (ҳизлāн), хотя большинство считало, что Бог «не желает» ослушания людей. Другая трактовка исходила из понимания божественной воли как «постановления» (ҳукм), приближавшегося к «определению»: желание Бога различать благие и злые поступки, напр., трактовалось как определение их таковыми. Мутазилиты признавали волю самостоятельным действием человека, производимым им независимо от Бога. ***Ан-Иззāм*** считал волю, как и прочие действия, разновидностью «движения». Понятие «нежелание» (курāха) понималось как самостоятельное действие, трактовавшееся некоторыми как дихотомичное, а некоторыми — как недихотомичное воле. Для калама характерно представление о том, что действие не может совершиться без действователя, действующего по своей воле. Вместе с тем в каламе было введено понятие и‘тимāд (намеренность), которым характеризуется состояние тела в первый момент времени в первом месте в том случае, если оно во второй момент окажется в другом месте и тем самым в нем возникнет движение (см. ***Движение***) благодаря имевшейся намеренности. Это понятие близко к понятию роли и в то же время напоминает использованное Ньютоном понятие импульса движущегося тела.

Арабоязычный перипатетизм, исмаилизм и ишракизм, понимавшие с теми или иными нюансами связь первоначала мироздания с миром как непроизвольную эманацию, не признавали за Первоначалом волю. Другим аргументом было представление о совершенстве Первоначала, исключающем какое-либо желание или зависимость от чего-либо.

В то же время движения небесных сфер совершаются согласно их воле. В зависимости от своего предмета различаются «целокупная воля» (ирāда куллиййа) и «единичная воля» (ирāда джуз'иййа): первая направлена на общее, служит признаком разумности и отличает также небесные сферы, вторая характерна для животных, в т. ч. для человека (Ибн Синā). Понимание совершенства как уподобления высшим началам определяет и понимание совершенной воли как влекущей всегда одни и те же действия (ал-Кирмāнī). В исмаилизме понятие воли наиболее сближается с понятием разумности. Ал-Кирмāнī модифицирует принятое в арабоязычном перипатетизме платоновское трехчастное деление души на вожделеющую, гневливую и разумную: соответствующие три вида влечения он считает модусами единого «стремления» (шавк), различающимися «предметом стремления», причем место разумной части души у него занимает воля, определяемая как стремление к познанию всех метафизических причин бытия и к исполнению обрядов поклонения. Понятие свободной воли традиционно связывается с возможностью «выбора», совершаемого душой между альтернативными поступками. В суфизме сохраняется понятие человеческой воли и восстанавливается понятие божественной воли, но снимается противопоставление «желающего» и «желаемого». Человек, видящий истинное устройство мироздания, понимает, что предмет его желания или, напротив, его гнева является неиным в отношении него, будучи воплощением тех же, что он сам, безразлично различенных соотнесенностей вечностной стороны бытия. Так же и божественное предопределение (қадā') оказывается не противопоставленным самостоятельному выбору человеческой воли, а прямо согласованным с ним: Бог желает именно того, что может и должно получить существование в соответствии с тем, каково это сущее. В суфизме различается «желание» (маши'а) и «воля» (ирāда) Бога: первое направлено на существование и несуществование вещи, второе только на ее существование.

А. В. Смирнов

ВОЛЯ К ВЛАСТИ — центральное понятие в философии позднего ***Ф. Ницше***. В 1901, через год после его смерти, П. Гастом с братьями Э. и А. Хорнэфферами была опубликована книга «Воля к власти», анонсированная как «главное произведение Ницше». Книга вышла как очередной, 15-й, том Собрания сочинений и должна была по первоначальному замыслу издателей быть продолжением предыдущих шести томов, объединенных общим рабочим заглавием «Неизданное» (с указанием времени возникновения и завершения публикуемого текста). Под давлением сестры философа и руководительницы архива, Элизабет Ферстер-Ницше, заглавием тома стало: «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (исследования и фрагменты)». Решение носило чисто прагматический характер, отвечающий общей мифотворческой стратегии архива представить публике Ницше в качестве систематика (вопреки его собственному афоризму из «Сумерек идолов»: «Я не доверяю всем систематикам и сторонюсь их. Воля к системе есть недостаток честности». — Собр. соч., т. 2. М., 1990, с. 560). В 1906 вышло 2-е, расширенное, издание под редакцией Э. Ферстер-Ницше и П. Гаста, которое и стало каноническим. Хотя уже тогда раздались первые предостерегающие голоса (*Lamm A.* Friedrich Nietzsche und seine nachgelassenen «Lehren».— «Süddeutsche Monatshefte», 1906, September), однако лишь полвека спустя книга под заглавием «Воля к власти» перестала быть «главным философским произведением» Ницше и заново появилась в своей первоначальной аутентичной версии: в форме фрагментов и черновых набросков, не имеющих единства, кроме чисто хронологически выстроенных в публикациях материала из наследия 80-х гг. К. Шлехта, издавший в 1954—56 трехтомник Ницше (с демонтированной «Волей к власти» в 3-м томе), сопроводил его филологическим постскриптумом, целью которого было разоблачение фальшивки, состряпанной архивом, и упразднение мифа о «философской системе» Ницше. Издание Шлехты отличалось подчеркнуто негативным отношением не только к фальсификаторам, но и к самому философу, что, впрочем, было вполне естественным на фоне послевоенного ажиотажа вокруг «Ницше на скамье подсудимых в Нюрнберге». Чем оно по существу являлось, так это заменой одного, «героического», мифа другим, «антигероическим», своего рода запоздалым «рессентиментом» либерализма, воспользовавшимся удобным случаем, чтобы свести счеты с философом, опасность которого для «мира, прогресса и культуры» засвидетельствовали еще со времен 1-й мировой войны влиятельные политики Антанты (*Bertram E.* Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Bonn, 1985, S. 375). Разгоревшаяся вокруг этого издания полемика (с резкой критикой выступили, в частности, Р. Панвиц и К. Левит) не повлияла, однако, на рецепцию этого нового мифа о Ницше. В издаваемом с 1967 критическом академическом издании Дж. Колли и М. Монтинари текст т. н. «Воли к власти» окончательно растворяется в протоколоподобных отрывках наследия (почти 9000 фрагментов на более чем 3200 страницах).

Представленная в таком, развоплощенном, виде «Воля к власти» вполне отвечала стандартам послевоенной денацификации. Философ из бывшей ГДР, назвавший ее «гигантской клоакой» (*Harich W.* Revision des marxistischen Nietzsche-Bildes? —Sinn und Form, 1987, Sept./Okt., S. 1035), лишь в незамаскированной форме выразил господствовавшую тенденцию аккомодации Ницше в условиях эпохи Брехта.

Было бы неправомерно абсолютизировать филологическое значение случившегося в ущерб собственно философской стороне дела. «Написанное», пусть даже в форме фрагментов, явно просвечивает контурами некой строгой концепции («системы в афоризмах», по меткому определению К. Левита. — *Löwith K.* «Nietzsche», Sämtliche Schriften, Bd. 6. Stuttg., 1987, S. 111—123). В конце концов даже четыре книги, составляющие сфабрикованное целое («Европейский нигилизм», «Критика прежних высших ценностей», «Принцип нового полагания ценностей», «Воспитание и отбор»), лишь в точности воспроизводят один из многочисленных планов Ницше, датированный 17 марта 1887 (*Nietzsche.* Kritische Studienausgabe. Munch., 1988, Bd. 12, S. 318). Подводя итога филологической сенсации, можно в несколько парадоксальной форме утверждать, что фальшивой оказалась все-таки не сама книга, а лишь ее текст, точнее, компиляция составляющих ее текстов. Понятая так «Воля к власти» перестает лишь быть заглавием книги; но она при любых обстоятельствах остается главным понятием ницшевской философии.

Впервые понятие «воля к власти» появляется во 2-й части книги «Так говорил Заратустра» (гл. «О самопреодолении»):

«Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти». Несмотря на разрозненность, фрагменты наследия позволяют воссоздать достаточно последовательную картину целого. Воля к власти интерпретируется Ницше как принцип всего существующего. Подтверждения своей мысли он ищет в любом доступном ему материале анализа: в философии, религии, искусстве, психологии, политике, естествознании, вплоть до повседневного быта. Универсализация этого принципа повлекла за собой тотальную ревизию всего ценностного и значимого, в первую очередь религии, морали и философии (выбор заглавий предполагаемой книги колебался между «Воля к власти» и «Переоценка всех ценностей» с равным предпочтением обоих). Философия Ницше сводится в этом срезе к некой технике разоблачения с заранее расставленной ловушкой, которую позднее под разными индексами станут использовать психоаналитики. Разоблачаются здесь стремление к истине, познание, справедливость, добродетель, свобода, мир, покорность, терпимость, равенство, совесть, вера, чувство долга, любовь, идеалы всякого рода; все это суть «замаскированные виды воли к власти» (ibid., S. 275). Проблема начинается там, где эти маски узурпируют действительность или выдают себя за таковую. Всюду, где воля к власти оказывается слабее застилающих ее иллюзий, жизнь и культура находятся в упадке. Универсальное выражение упадка — нигилизм, генеалогия которого занимает центральное место во всей философии воли к власти. Истоки его Ницше обнаруживает у Сократа и особенно в христианстве, а начало расцвета датирует Новым временем: «Начиная с Коперника человек скатывается из центра в Х» (ibid., S. 127). Человек переносит цель и назначение своего существования вовне, в некую «потусторонность», все равно: религиозную, моральную или естественно-научную, и долгое время верит в гарантированный смысл собственной жизни и смерти. Когда же приходит, наконец, время не верить, а знать, он, к ужасу своему, опознает потустороннее как «ничто» (в проекции религии как умершего Бога, в проекции морали как тартюфство добродетели, в проекции естествознания как «вечное возвращение одного и того же»). Воля к власти различает три типа нигилизма: пассивный, реактивный и собственно негативный (ср.: *Deleuze G.* Nietzsche et la philosophie. P., 1991, p. 169-170). В пассивном нигилизме «познать ничто» логически и фактически идентично с «ничего не познать», соответственно «хотеть ничто» равносильно «ничего не хотеть». Этому «европейскому буддизму» противопоставляется второй тип нигилизма, который уже не пассивен, но еще не активен, а именно реактивен. Он реагирует на жизненные ценности голым отрицанием их, не видя, что само его существование гарантировано наличием последних. Наконец, в третьей форме нигилизма востребованным оказывается само «ничто», которое обнаруживает себя уже не как отсутствие бытия, а как бытие отсутствия, в моральном аспекте: не как отсутствие ценности, а как ценность отсутствия, в первую очередь отсутствия самой морали. Акцент этого (третьего) нигилизма перемещен с «ничто» на «хотеть», так что даже там, где «нечего» хотеть, он «предпочитает скорее хотеть ничто, чем ничего не хотеть» (*Ницше Ф.* Собр. соч., т. 2, с. 524).

Нигилизм возникает и утверждается, когда речь идет о выборе между жизнью (= воля к власти) и ее культурными масками (= ценности), и выбор делается в пользу масок. «Отчего восхождение нигилизма представляется отныне необходимым? Оттого, что в нем извлекают свои последние выводы именно наши прежние ценности; оттого, что нигилизм есть домысленная до конца логика наших великих ценностей и идеалов, — оттого, наконец, что мы должны пережить нигилизм, чтобы догадаться, чем, собственно, была ценность этих «ценностей»... Когда-нибудь нам понадобятся-таки новые ценности» (Kritische Studienausgabe, Bd. 13, S. 190). Преодолением нигилизма может стать, т. о., только переоценка всех ценностей и сотворение новых. Но переоценка и сотворение немыслимы без переоценщика и творца, на языке Ницше: «высшего человека», или «сверхчеловека». Если этот последний и ожидается, то отнюдь не в театрально-эсхатологической топике некоего deus ex machina, а в реалиях соответствующей педагогики. Характерен стиль описания, целью которого была как бы превентивная профилактика темы от всякого рода мистических, лирических или метафизических аберраций, судьбой же стали сплошные политические аберрации. Ницшевский «высший человек», «победитель Бога и Ничто» (Собр. соч., т. 2, с. 471), находится в компетенции не Откровения, а воспитания, причем не классически-гуманистического (Erziehung), а жесткодисциплинарного (Zucht), которое Ницше в чисто дарвинистическом пароксизме мысли потенцирует до Züchtung (выведение), так что воспитатель совмещает в себе функцию уже не только надзирателя, но и как бы человековода. «Высший человек» мыслится как некий Сизиф смысла в обессмысленном мире, больше того, в мире, бессмыслица которого повторяется без конца («вечное возвращение одного и того же»), но который самими этими повторами провоцирует творческую волю на столь же бесконечные акты смыслосозидательства.

Спектр рецепций ницшевской «воли к власти» в философии 20 в. колеблется в целом между политическими толкованиями в духе А. Боймлера и метафизическими эксегезами на манер М. Хайдеггера. Между тем в свете текстологических ревизий актуальным оказывается восстановление не только текстов, но и контекстов, именно: учитывание, наряду с написанным, также и стимулов, импульсов, побудительных мотивов ницшевской мысли. Философема воли к власти перемещается в этом свете в иное (возможно, менее героическое, но ничуть не менее трагическое) измерение, определяемое не пифагорейско-гностической традицией, к которой, по мнению некоторых исследователей, принадлежал философ «вечного возвращения», и менее историко-философскими медитациями вокруг Парменида или Гельдерлина, в которых должен был, по воле Хайдеггера, рассекречивать свою тайну философ «нигилизма», а миром современного естествознания. Характерен в этом отношении весь средний период творчества Ницше, от «Человеческого, слишком человеческого» до «Веселой науки», где естественно-научно ориентированный образ мыслей выступает в совершенно эксплицитной форме. Но даже и в произведениях последнего периода очевидна тенденция решать исконно метафизические проблемы с постоянным равнением на мир естествознания. (Среди заметок, датированных началом 1886, встречается даже набросок заглавия «Естественная история свободного ума» — сочетание невероятное, если учесть, что компетенция «естественной истории» распространялась на любую живность, но не на свободный ум, который традиционно всегда принадлежал

к «неестественной истории».) Любопытно отметить в этой связи, что идея «вечного возвращения», которая, наряду с «нигилизмом» и «сверхчеловеком», является ключевой для всей ницшевской философии, была заимствована из «Курса философии» Дюринга. В личной библиотеке Ницше сохранился экземпляр этой книги со следами внимательного прочтения: «Позитивист Дюринг, формулируя мысль о «вечном возвращении», сразу же отвергает ее как абсурдную». Ницше подчеркивает пассаж, аттестует автора нелестным словцом и полностью перенимает идею (на это впервые указал Р. Штайнер, проработавший в молодые годы в архиве Ницше и изучивший не только рукописи покойного философа, но и замечания, сделанные им на полях прочитанных им книг. *Steiner R.* Die «sogenannte» Wiederkunft des Gleichen von Nietzsche, Gesamtausgabe. Dornach, 1989, S. 549—571). Если и не все решающие пункты философии воли к власти столь демонстративно обнаруживают свою естественно-научную подоплеку, то все они так или иначе обусловлены ею. В этом смысле Ницше не завершал западную метафизику, как бы обольстительно ни звучала эта формулировка, а бился мыслью в тенетах научного материализма. Философия воли к власти проистекала из того же источника, что и современная ей неокантианская философия; различными были лишь реакции обеих на мир науки и вытекающие отсюда судьбы. В одном случае речь шла о логически фундированной, объективной тенденции взять научность под строгий трансцендентально-философский контроль. В другом случае объективированным оказывалось отчаяние от научности, пришедшей на смену религии и не сумевшей поставить на место веры и морали (этих прежних масок воли к власти) ничего, кроме новой маски гордящегося собой агностицизма.

Лит.: *Müller-Lauter W.* Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht.— «Nietzsche-Studien» 3. B., 1974, S. 1—60; *Baeumler A.* Der Wille als Macht. — Guzzoni A. (ed.). 90 Jahre philosophischer Nietzsche-Rezeption. Königstein, 1979, S. 35—56; *Heidegger M.* Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, Gesamtausgabe, II. Abt., Bd. 43. Fr./M., 1985; *Idem.* Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis.— Ibid., Bd. 47. Fr./M., 1989; *Eschebach J.* Der versehrte Maßstab. Versuch zu Nietzsches «Willen zur Macht» und seiner Rezeptionsgeschichte. Würzburg, 1990. См. также лит. к ст. ***Ницше***.

К. А. Свасьян

ВООБРАЖЕНИЕ — способность представления (образования, удержания и произвольного воспроизведения) образа предмета в отсутствие самого предмета, существующего либо реально, либо только в представлении.

Понятие воображения (φαντασία как особой ментальной способности представления впервые в греческой философии вводится Платоном. Воображение описывается в «Филебе» (38 a — 40 e; без употребления самого термина) как связанная с памятью способность создания душой «живописных» образов или изображений содержания как отделенного от ощущений мнения, так и того, что выражается в речи (самый термин впервые используется в «Государстве» 382 e; ср. «Теэтет» 152 c, 161 e). Подобная способность души оказывается способностью творческой, благодаря которой душа в состоянии изображать или «рисовать» образы вещей, не только копируя, но и произвольно внося разнообразные изменения. Поскольку для Платона образы, т.е. вещи и их изображения, суть лишь слабые преходящие отпечатки сущего, прообразов-эйдосов, или идей, то и способность воображения, как создающая образы, неизбежно должна вносить некоторое искажение в представляемое ею, т.е. быть причастна не-сущему и иррациональному. Воображение, кроме того, является посредником между чувственным восприятием и мнением как завершающим дискурсивное мышление (в «Софисте» 263 d—264 b Платон описывает воображение как смешение чувственного ощущения и мнения), одновременно и разделяя и соединяя, подобно мосту, чувственное и умопостигаемое. С первым воображение роднит способность создавать наглядные образы, со вторым — то, что эти образы всегда уже как-то истолкованы, относятся не только к прошедшему и настоящему, но и проецируются в будущее. У Платона намечается, т. о., иерархия познавательных способностей, подробно разработанная позднейшими платониками (напр., Боэцием в «Утешении философией»): чувственное восприятие (αἴσθησις, sensus), воображение (φαντασία, imaginatio), дискурсивно-логическое мышление (διάνοια, ratio), «собирающее» истинный смысл посредством ряда утверждений и доказательств, всегда потому предполагающее рассуждение и речь-логос, и, наконец, разум (νούς, intelligentia) как способность мгновенного усматривания и понимания истины в ее полноте.

Развернутую и разработанную теорию воображения впервые дает Аристотель в сочинении «О душе» (III 3, 427 b 14 сл.). Известен целый ряд различных толкований аристотелевского понятия воображения. Основные черты воображения, которые можно выделить, суть следующие: воображение есть устойчивое состояние или свойство (ἕξις) ума порождать образы (φαντάσματα), отличные как от образов чувственного восприятия, так и от предметов чистого мышления. Устойчивое это состояние есть некоторая деятельность, заключающаяся в движении, следующем за деятельностью чувственного восприятия (О душе III 3, 429a 1—2; ср. Met. V 20,1022b 4—5). В отличие от доставляемых чувственным восприятием ощущений, которые всегда истинны, представления по большей части ложны. Воображение при этом является промежуточным между чувственным восприятием и рациональным дискурсивным мышлением, ибо, с одной стороны, не может действовать вне и помимо тела (поэтому Воображение есть у большинства животных). С другой стороны, предположение и сочетание суждений (ὑπόληψις) и даже само дискурсивное мышление не обходятся без воображения, которое доставляет необходимый материал мышлению, причем воображение уже неявно предполагает не просто представление свойств предмета (ἴδια), но и некоторое о нем суждение. Античные теории воображения не делают явного различия между тем, что позже Кант называл продуктивным и репродуктивным воображением, т.е. воображением, способным произвольно создавать свои образы, и воображением, лишь более или менее точно копирующим и воспроизводящим образы, исходящие от иных познавательных способностей, чувственного восприятия или мышления. Понятие продуктивного воображения впервые появляется у Филострата как способность создания образов подлинной реальности в противоположность несовершенному подражанию в телесных вещах. Аристотелевское описание воображения позволяет, впрочем, понимать его и как репродуктивное, и как продуктивное, коль скоро воображение — единственная способность, которая может

представлять образы в соответствии с нашим желанием и произволом. Наконец, воображение связано с движением, возникающим, из деятельности чувственного восприятия. Т. о., можно указать на следующие черты воображения, сходным образом представленные у Платона и Аристотеля: воображение занимает промежуточное положение между чувственным восприятием и мышлением; обладает уникальным свойством действовать произвольно, повинуясь одному только (возможно, немотивированному) желанию; есть способность наглядного представления как телесных, так и идеальных объектов; к воображению всегда примешано иррациональное и искажающее и потому ложное; наконец, воображение может наглядно представлять движение.

Во многом под влиянием стоиков φαντασία начинает пониматься как творческое продуктивное воображение. Согласно Сексту Эмпирику, люди отличаются от животных не тем, что обладают воображением — ибо им наделены также и животные, — но тем, что специфически человеческое воображение позволяет совершать разнообразные переходы, изменения и сочетания в самом же воображении. В эллинистической и позднеантичной философии воображение понимается гл. о. в платоновско-стоическом смысле, в частности, Лонгином, Квинтилианом, Филоном, Максимом Тирским, Калкидием, св. Василием Великим и другими мыслителями.

Существенное уточнение и дальнейшую разработку концепция воображения получает у позднейших неоплатоников, в частности у Плотина, Порфирия, Сириана и Прокла. Вслед за Платоном и Аристотелем Плотин понимает воображение как промежуточную способность души образовывать психические образы (непосредственно связанную со способностью удержания этих образов, памятью), выступающие посредниками между чувственными данными и идеальными объектами. Воображение, однако, отлично как от чувственного восприятия, так и от мышления, поскольку, с одной стороны, собирает данные чувственного восприятия воедино, а с другой — отражает акты мышления ума (νόημα), представленные в дискурсивном мышлении. Воображение удерживает, т. о., свою двойственность, поскольку, с одной стороны, сродно телесному и причастно небытию, в нем присутствует нечто темное и иррациональное, ибо воображение представляет образы телесного наглядно как делимые в самом же воображении, т.е. как имеющие части, а кроме того, воображение способно произвольно создавать свои образы невиденного (кентавра или химеры), менять и искажать их, относя ко всецело вымышленному. С другой же стороны, образы воображения, в отличие от физических, точны и способны являть не только телесные предметы, но и невидимое, вечные и неизменные идеальные объекты и их свойства (ср. Энн. 1.8.14–15; III. 6.15; IV. 6.3: Прокл. Комм. к Евклиду 51–56,78–79, Комм. к «Тим.» III 235, III286-287; Порфирий. Сент. 8,16, 37,43, 47–48, 54–55; Сириан. Комм. к «Мет.» 98 сл.).

Между тем Плотин придает воображению и некоторые черты, лишь только намеченные у Платона и Аристотеля, которые оказываются важнейшими при дальнейшей разработке понятия воображения у неоплатоников. Во-первых, Плотин различает две способности воображения — высшую, синтезирующую и воспроизводящую данные чувственного восприятия, относимую к высшей, не связанной с телом, душе, а также низшую способность воображения, неопределенную и нерасчлененную, относимую к воплощенной в теле душе (Энн. IV. 3.31: ср. III. 6.4.). Обычно, впрочем, оба типа воображения неразличимы, поскольку в обычном состоянии высшее воображение преобладает и как бы вбирает в себя низшее, подобно малому пламени, становящемуся невидимым в большом огне; когда же душа пребывает в возмущении и страстном состоянии, низшее воображение заслоняет своими образами высшее, делая его неразличимым. Во-вторых, Плотин указывает на примечательный параллелизм между воображением и особой нефизической, т. н. интеллигибельной, или геометрической, материей, присущей только геометрическим объектам (ὕλη νοητή, впервые введенной Аристотелем в «Метафизике» VII 10-11 b VIII 6: ср. Энн. II. 4.1-5). Поскольку воображение представляет свои образы как протяженные, оно может быть уподоблено некоему протяжению, впрочем нефизическому, в котором могут воплощаться геометрические фигуры, имеющие у Платона статус промежуточных между физическими вещами и их идеальными прообразами-эйдосами. Воображение в таком случае и оказывается тем особым мнимым протяжением — интеллигибельной материей, той стихией, в которой геометрические объекты наличны как протяженные, как воображаемо-наглядно представимые и как вычерчиваемые самим же воображением как подобия идеальных прообразов, которые сами не наглядны и невообразимы, но только мыслимы (так, эйдос круга не кругл, тогда как круг в воображении — действительно кругл, в отличие от любого его физического подобия, всегда неизбежно искаженного). Как показывает Прокл, геометрические объекты воссоздаются и представляются из своих идеальных прообразов в воображении (подобно тому, как слова являются продуктом рассудка и воображения, φαντασία λεκτική или σημαντική). Геометрические предметы выстраиваются при этом кинематически, т.е. как бы вычерчиваются посредством движения другого геометрического объекта меньшей размерности. Т. о., самая геометрия как наука оказывается не только основанной на разуме, но также и коренящейся в воображении.

Через Августина и Боэция понятие воображения (imaginatio) как отдельной познавательной способности переходит в средневековую схоластику, где воображению уделяется особое внимание (в частности, у Фомы Аквинского и Данте) как одной из ведущих познавательных способностей человеческой души.

В философии Нового времени понятие воображения играет заметную роль. Наряду с разумом, памятью и чувствами воображение является одной из функций «познавательной силы» или способности души для Декарта. В частности, воображение есть «известное применение познавательной способности (т. е. разума) к телу, которую перед ней внутренне присутствует» (Med. VI, AT VII 71–72). Трудность в понимании роли воображения в процессе познания и в общей структуре познавательных способностей состоит для Декарта в том, что воображение прежде всего воспроизводит и собирает в одно целое образы чувственного, т.е. телесного, и затем уже передает их для дальнейшего истолкования разуму, образы, или «идеи», которого нематериальны. Поскольку Декарт принимает две взаимодополнительные конечные субстанции — материальное протяжение и мышление — воображение оказывается отнесенным к телесному как протяженному,

но к телесному должны быть отнесены и представимые в воображении геометрические фигуры, поскольку они протяженны. Однако способ, каким протяженные образы воображения представляются как непротяженные нематериальные «идеи» разума, остается для Декарта столь же непроясненным, сколь и взаимодействие тела и души или тайна воплощения души в теле.

Ключевой фигурой для понимания понятия воображения в новой .философии является Кант. В учении Канта о способности воображения (Einbildungskraft) следует подчеркнуть две важнейшие черты, во многом определяющие трактовку воображения в последующей философской традиции. Во-первых, Кант проводит различие между репродуктивным (воссоздающим) и продуктивным (творческим) воображением. Подобное различение можно найти еще у Хр. Вольфа, который принимает воображение как способность души порождать образ вещи в отсутствие самой вещи, а также воссоздавать образ вещи как целой, дополняя чувственное восприятие, никогда не завершенное (позже Гегель в «Эстетике» делает попытку провести различие между пассивным воображением и творческой фантазией). От воссоздающего, или воспроизводящего, репродуктивного воображения отлична у Вольфа продуктивная способность, facultas fingendi, позволяющая творить никогда не виданные образы посредством разделения и сочетания образов уже известных (Psychologia empirica, par. 117). Во-вторых, Кант трактует воображение как промежуточную способность между чувственностью и рассудком. До Канта подобное истолкование воображения как посредующей познавательной способности души, имеющей черты общности как с чувственностью, так и с рассудком, можно найти у Лейбница, в чем последний в сущности следует Аристотелю и неоплатоникам. Продуктивное, чистое, или трансцендентальное, воображение определяется Кантом как «способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании» (Критика чистого разума, D 151; Соч., т. 3, с. 204). Продуктивное воображение определяет и синтезирует или связывает воедино a priori многообразие чувственного созерцания (с которым воображение роднит способность наглядного представления предмета) согласно единству чистой апперцепции (т. е. неэмпирического представления «я мыслю», сопровождающего всякий акт мышления) в соответствии с категориями рассудка, способного мыслить многообразие чувственного опыта в единстве (с рассудком воображение роднит спонтанность, т.е. самодеятельность: ср. Критика чистого разума, A 124). Продуктивное воображение есть поэтому «способность a priori определять чувственность, и его синтез созерцаний сообразно категориям должен быть трансцендентальным синтезом способности воображения» (Соч., т. 3, с. 205). Репродуктивное воображение, напротив, подчинено только эмпирическим законам ассоциации и потому не способствует возможности познания a priori (Критика чистого разума, B 152; Соч., т. 3., с. 205). Продуктом чистого воображения является трансцендентальная схема, однородная, с одной стороны, с категориями рассудка, а с другой — с явлениями, чувственно постигаемыми в формах пространственно-временных определений; схема сама как бы посредует между образом и понятием, являясь «представлением об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ» (Критика чистого разума, A 140; Соч., т. 3, с. 223). Т. о., творческое воображение является важнейшей предпосылкой возможности познания, одновременно соединяя и разделяя чувственность и рассудок.

Воображение как творческая способность играет центральную роль у Фихте и Шеллинга, а также в философии романтизма. Так, у Фихте в раннем изложении «Науко-учения» (1794) вся действительность полагается для рассудка посредством творческого воображения через противопоставление и взаимоограничение «Я» и «не-Я». Развивая мысль Фихте, Новалис утверждает, что творческое воображение является источником действительности и в конечном счете самой действительностью. Для Шеллинга продуктивное воображение выступает как посредник между сферой теоретического и практического. В философии тождества Шеллинга «воображение природы» есть организм, в котором находят свое наиболее полное воплощение реальное, идеальное и их тождество. При этом реальное (мир природы) образуемо посредством воображения (Einbildung) бесконечного в конечное; идеальное (мир духа), напротив, воображением конечного в бесконечное. Воображение, т. о., понимается как ничем внутренне не связанное и не ограниченное, как конститутивное для самого бытия. Кант, впрочем, отвергает подобное истолкование понятия воображения, ибо воображению нет места в практической философии, в области моральных принципов и поступков, где, по мысли Канта, только и возможна человеческая свобода.

Творческое воображение оказывается определяющим для эстетики и искусства Нового времени. Так, Ф. Бэкон полагает воображение основой поэзии (De augm. scient.). Кант определяет воображение в «Критике способности суждения» как способность представления эстетических идей, причем решающее для эстетического опыта суждение вкуса основывается на выражаемой в чувстве удовольствия свободной игре воображения и рассудка. Для Шеллинга мир есть совершенное и прекрасное творенье Божье и потому действительность есть абсолютное произведение искусства (как и для Новалиса), в которое множественность привносится «божественным воображением». Создавая свое произведение, художник уподобляется Творцу, однако не посредством разума, но прежде всего посредством воображения. Воображение в таком случае должно быть решительно неограниченным (т. е. бесконечным, способным воображать самое себя бесконечным), являющим безграничную свободу. Свобода тогда может и должна пониматься как свобода творчества творческого же воображения, что и подчеркивается в романтизме. В частности, с понятием творческого воображения оказывается тесно связанным понятие гения (у Шиллера, Ф. Шлегеля, а также В. фон Гумбольдта и Шеллинга) как человека с особо развитым воображением, художника и в особенности поэта, не описывающего (и, т. о., ни в коем случае не подражающего), но предписывающею законы прекрасному и действительному, по сути творящего их. В современном искусстве античное понятие свободы, понятой как непреложность и обязательность красоты, правды и добра, зачастую подменяется произвольностью, проявляющейся в произведениях иллюзорно свободного, ничем не ограниченного творческого воображения.

После Канта понимание воображения как посредующего между чувственностью и рассудком, как связанного с материалом чувственности, способное, впрочем, этот

материал по-иному организовывать, становится общим местом в психологии и антропологии. Однако во 2-й пол. 19 в. психология во многом отказывается от рассмотрения традиционных способностей души, предлагая совершенно иные истолкования феноменов, прежде связываемых с воображением (сны, мечты, сумасшествие; на связь последнего с воображением указывает Дильтей). Для подобных истолкований воображение уже не играет существенной роли (как, напр., в психоанализе Фрейда).

Понятие воображения существенно для теории познания, развиваемой в рамках современной аналитической философии. Крайнюю точку зрения на воображение высказал Г. Райл, согласно которому воображение как единая и отдельная познавательная способность есть только фикция, к воображению же обыкновенно относят разнообразные и зачастую разнородные ментальные процессы, связанные с представлением, воплощением характера, лицедейством, притворством и т. д. Весьма оживленно обсуждается вопрос о роли образов воображения как наглядных представлений в познании. Согласно одной точке зрения, содержание подобных образов может быть адекватно представлено и описано синтаксически, а посему указанные образы не имеют решающего значения для мышления. Согласно же противоположной точке зрения (picture theory of imagery), воображаемое невозможно свести к описанию в общих терминах, поскольку в содержании воображаемого неизбежно присутствует пространственная компонента, т.е. наглядно представляемое содержание, обладающее автономностью. «Критика чистого воображения», выяснение его природы и предмета (в онтологии), а также содержания и границ в отношении к различным познавательным способностям (в гносеологии) по-прежнему остается важной задачей философии.

Лит.: *Plotinus.* Plotini opera, ed. P. Henry and H. Schwyzer, Vol. I—III. Oxf., 1964—1982: *Proclus.* In primum Euclidis elementorum librum commentaria. Rec. G. Frielein. Lpz., 1873; In Platonis Timaeum commentaria, Vol. I—III, Ed. E. Diehl. Lpz., 1903—1906; *Porphyry.* Sententiae ad intelligibilia ducentes. Ed. E. Lamberz. Lpz., 1975; *Syrianus.* In Metaphysica commentaria. Ed. G. Kroll. B., 1902; *Бородай Ю. М.* Воображение и теория познания. М., 1966; *Шичалин Ю.А.* Историческая преамбула. — В кн.: Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. М., 1994; *Sartre J.-P.* L'Imaginaire. P., 1940; *Homann K.* Zum Begriff Einbildungskraft nach Kant. — «Archiv für Begriffsgeschichte», 14 (1970), 266—302; *Blumenthal H. J.* Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul. The Hague, 1971; *Hannay A.* Mental Images: A Debate. L., 1971; *Watson G.* Phantasia in Classical Thought. Galway, 1988; *Wedin M.* Mind and Imagination in Aristotle. New Haven —L., 1988; *White A. R.* The Language of Imagination. Oxf., 1990; *Tye M.* The Imagery Debate. Cambr. (Mass.), 1992: *Nikulin D.* Metaphysik und Ethik. Theoretische und praktische Philosophie in Antike und Neuzeit. Münch., 1996.

Д. В. Никулин

ВОПРОС — мысль, побуждающая к ответу, в которой выражается просьба дополнить имеющуюся информацию с целью устранения или уменьшения познавательной неопределенности. Имеющаяся информация, явно или неявно содержащаяся в вопросе и выраженная в виде суждения или системы суждений, называется предпосылкой вопроса. Благодаря предпосылкам вопросы могут использоваться для передачи информации.

Различают логически корректные и логически некорректные вопросы. Вопрос является логически корректным, если на него можно дать истинный ответ, снижающий познавательную неопределенность. На логически некорректные вопросы такого ответа дать нельзя.

Вопросы некорректны, 1) когда в их формулировке содержатся выражения, смыслы, значения которых неизвестны; когда все выражения, входящие в формулировку вопроса, имеют определенные смыслы или значения, однако между этими выражениями нет согласования («Будете ли Вы проживать в Республике последние десять лет?»); когда содержание вопроса недоопределенно («Автомобиль проехал по первой полосе или по крайней?»); 4) когда предпосылкой вопроса является ложное суждение. На такие вопросы нельзя дать истинного ответа. Они называются провокационными («Перестала ли ты бить своего мужа?»); 5) когда на вопрос нельзя дать ответа, снижающего познавательную неопределенность, поскольку ее нет. Такие вопросы называются тавтологичными — логически тавтологичными, если запрашиваемая информация выражается его логической формой («Является ли Иванов тем человеком, которым он является?»), или фактически тавтологичными, если запрашиваемая информация выражается всеми терминами, входящими в его формулировку, а не только логической формой («Между кем была русско-японская война?»).

По степени неопределенности, которую требуется устранить, вопросы делятся на трудные и легкие. Вопросы, на которые не существует определенного числа ответов, называются открытыми. Закрытые вопросы требуют определенного числа ответов.

Среди истинных ответов различают правильные и неправильные. Правильными являются ответы, полностью или частично устраняющие познавательную неопределенность. Ответ, полностью устраняющий познавательную неопределенность, называется сильным, не полностью — слабым. Из двух слабых ответов один может быть более сильным, чем другой.

Правильные ответы могут быть также полными и неполными. Последние иногда даются на сложные вопросы, т.е. на вопросы, в которых можно выделить правильную часть, в свою очередь являющуюся вопросом. Ответ на сложный вопрос является полным, если в нем содержатся ответы на все подвопросы этого сложного вопроса.

Неправильными являются ответы, не снижающие познавательной неопределенности. Это тавтологичные и нерелевантные ответы. Тавтологичные ответы могут быть истинными в силу логической формы (логически тавтологичные). Тогда они не несут фактической информации и в силу этого не могут снижать познавательную неопределенность. Фактически тавтологичные ответы истинны в силу того, что выражают информацию, содержащуюся в вопросе (полностью или частично повторяют предпосылку вопроса), или общеизвестную информацию. Нерелевантными являются ответы на незаданные вопросы.

Лит.: *Белнап Н., Стил Т.* Логика вопросов и ответов. М., 1981; *Петров Ю. А.* Азбука логического мышления. М., 1991.

Ю. В. Ивлев

ВОСПИТАНИЕ — целесообразное, произвольно направляемое взросление ребенка в социокультурном (духовно-практическом) пространстве человеческого общения. В более широком смысле воспитание понимается как любое сознательно планируемое интеллектуальное, эстетическое и

нравственное влияние на индивида или группу людей любого возраста.

В историческом процессе предметного и социального обособления деятельностей слово «воспитание» приобрело кроме обыденного и особенные смыслы. В профессионально-педагогическом смысле воспитание — это деятельность специально подготовленных взрослых (воспитателей), по особой программе руководящих формированием (в идеале) у своих подопечных нравственного чувства, культурных потребностей и им соответствующих творческих способностей. Этот смысл слова «воспитание» возник и закрепился не сразу, претерпевая различные толкования при далеко не однозначном их обосновании. Следует заметить, начальное формирование и развитие культурных потребностей и способностей детей всегда — в разные времена и у разных народов — целенаправленно контролировалось либо той или иной малой группой общности (группой женщин, напр.), либо кем-то из традиционно выделяемых его членов (у некоторых скотоводческих племен — даже особо доверенным рабом).

Собственно педагогический смысл (теперь уже) термина «воспитание» оформился и закрепился лишь внутри обособившейся и социально структурировавшейся педагогической деятельности — деятельности особо подготовленных к ней профессионалов. При этом его ориентация на целевое образование частных видов деятельности, обслуживающих групповые потребности и интересы, приводила, как правило, к радикальным преобразованиям этого смысла. Описание, классификация и рассудочно-эмпирическое обоснование профессиональных особенностей отдельных форм и методов воспитания выхолащивали изначальный смысл слова как всеобщей особенности человеческого типа жизни. Ведь только в продуктивном, произвольном и целесообразном предметно-содержательном взаимодействии разных поколений воспроизводится, хранится и омолаживается культура народа, вне которой индивиды не могут существовать даже физически. Формально общее в представлениях о разных осуществлениях воспитания не может образовать понятия об его основании и социокультурном генезисе. В вербальном (словарном) определении абстрактно-общего смысла воспитания на поверхность сознания всплывает лишь профессионально заданное отношение воспитателя к воспитуемым. В нем единая суть формирующегося понятия о воспитании оказалась как бы заранее расщепленной, скрытой за многообразием ее частных смыслов, ее приложений к отдельным образовательным и иным социальным практикам: семейное воспитание, воспитание как органичная часть общего образования, воспитание детей в дошкольных учреждениях, эстетическое и нравственное, патриотическое, религиозное воспитание и т. п. При этом деятельность воспитателя определяется обычно как особый вид работы: воспитательная работа с... (напр., с детьми и подростками в летних лагерях, с живущими в общежитиях, с правонарушителями в местах их заключения и т. п.). К сожалению, во многих педагогических текстах тем и исчерпывается смысл этого педагогического термина. Восстановить всеобщность понятия «воспитание» можно лишь через теоретическую реконструкцию истории разных форм и способов продуктивного общения поколений. Тогда содержанием этого понятия будет единство всех способов, форм и средств взаимодействия (и их модификаций) разных возрастных когорт и поколений, которое обеспечивает воспроизводство культуры и самой жизни любой исторической общности людей. Так, напр., в античности обучение молодых свободных граждан делам гражданским, хозяйственным, правовым и культовым, военным и т. п. осуществлялось включением их в живое предметно-содержательное общение разных поколений, хотя цели и соответствующие им формы, способы и средства такого включения осознанно определялись как развитие способностей молодых людей к продуктивному диалогу, к мусическим искусствам: риторике, музыке, стихосложению, ваянию и т. п. Тем самым осуществлялось воспитание. Общей мировоззренческой и первой теоретической основой античного воспитания было полагание человека как микрокосма — органичной части (и меры) целостности Космоса, гармонично согласующего в себе все противоречия составляющих его стихий. Поэтому воспитание было не чем иным, как восстановлением и гармонизацией единства тела и души, страстей и мудрого созерцания, общего блага и частного расчета. Несвободные от рождения — молодые неграждане античных сообществ, дети рабов или «варваров», служивших греческому античному полису и империи Рима, разделяли участь, а вместе с ней и образ жизни родителей и др. им подобных взрослых. Но и их спонтанно осуществлявшееся воспитание представляло собой продуктивное взаимодействие разных возрастных когорт и поколений, воспроизводившее субкультуру данного общественного слоя, а вместе с формами элитарного воспитания детей свободных граждан — и динамичную культуру античного общества в целом, его осознаваемое бытие, его общественную мифологию.

Дальнейшее развитие и закрепление в социальных формах общественного и профессионального разделения труда в Средние века еще более резко разделило формы, способы и средства воспитания в отдельных слоях разных общностей людей. Земледельческие общины, а затем и общность подневольных крестьян на земле феодала, знали только один вид и способ воспитания — включение ребенка с самого рождения в традицию и ритуал семейной жизни, в кругооборот воспроизводства крестьянского хозяйства, в формы и предметные средства осознания мифов социальной иерархии, а через нее — и мира в целом. Дети и подростки в замках феодала также воспитывались приобщением к традициям и ритуалам рыцарства, к практическим осуществлениям его традиционных мифов — идеалов веры, чести и безоглядной жестокости ко всем иноверцам, ко всем, кто посягает на основу их чести, т.е. на право владения землей и людьми. Но в сословии служителей церкви приобщение молодых к таинствам служения содержало в себе, как в зародыше, будущее разделение обучения и воспитания, а также сохранение главного достоинства античной культуры — приоритета в общем процессе воспитания теоретической формы осознания мира над предметно-практическим. С одной стороны, в церковном образовании впервые сложилась стойкая система передачи знаний в форме продукта тем, кто такими знаниями еще не обладает (впервые дети стали получать множество готовых ответов на множество вопросов, у них самих не возникавших). Воспитание приобрело форму обучения (учения), рассчитанную скорее на память, чем на сообразительность и самостоятельность мышления. Требования к учащимся — субъектам подневольного учебного труда, осознававшиеся как требования дисциплины, поддерживаемой целой системой наказаний

за ослушание, невнимательность, плохую память и т. д., — образовали единый и особый комплекс мер воспитания как такового. С другой стороны, и обучение, и воспитание были подчинены целям, способам и средствам овладения всеобщими постулатами богословия, объясняющими мир божественного творения. Священное писание, труды отцов церкви, их логика и риторика, их содержательная диалектика не в меньшей степени, чем наука для наших современников, были поистине всеобщей формой осознания целостности и единства Бытия. Здесь воспитание оказалось полностью подчиненным аффективно-смысловому, интенционально-логаческому воспроизводству духовной и духовно-практической культуры, хотя и в предметных рамках веры и богословия. В эпоху Ренессанса был сохранен и обогащен приоритет духовной целостности мышления при обосновании целей и задач воспитания. Причем опять-таки во всеобщей форме — в форме теории аффективных смыслов Бытия и их воплощении в шедеврах живописи, скульптуры и словесного творчества. В начале Нового времени полагаемые цели, средства и задачи воспитания были осознаны философски и рефлексивно теоретически — ***Ф. Бэкон***, ***Т. Гоббс***, чуть позже ***Дж. Локк***, в культуре Просвещения — французские энциклопедисты (***Д. Дидро***, ***К. А. Гельвеций***, а непосредственно и как особую проблему — ***Ж.-Ж. Руссо***), позже в Германии — А. Дистервег. Однако ориентация философской рефлексии (берущей начало с Нового времени) на эмпирико-рационалистическую логику бурно развивающегося естествознания и в самой философии воспроизвела роковое противопоставление эффективности образного, чувственного мышления эвристичным приемам рационального расчета как единственно возможной логики объектного знания. Это не могло не углубить и различение целей и задач обучения и воспитания. Заложенная еще в Средние века университетская традиция обучения знаемому сводила деятельность обучения к передаче учащимся неоспоримых сведений об инвариантах механики естественных процессов, господствующих в неживой природе. И в то же время целью и задачей воспитания как особой деятельности стали формирование и развитие духовно-практических сил души — нравственного и эстетического чувства, питающего все формы искусства, интуитивные прозрения самой сути духовности человеческого бытия. Последнее наиболее явно проявилось в культуре романтизма. Отголоски мифа Нового времени о чуть ли не исходном разведении по разным полюсам души ее рационального и эмоционального самоопределения не случайно дошли и до наших дней. Напр., они отчетливо видны в обосновании их различия асимметрией больших полушарий головного мозга, в обосновании различий индивидуальных способностей запрограммированной наследственностью: у одних — к эмоционально-образной форме постижения бытия, у других — к чисто рациональной.

То же различение лежит и в основе также сохранившегося до наших дней другого мифа Нового времени — о противоречии двух сил, предопределяющих развитие человеческих культурных потребностей и соответствующих им способностей: наследственности и воспитания. Натуралистская гносеологическая робинзонада — обсуждение всех жизненных способностей человека, исходя из модели изолированного индивида homo sapiens, и механический детерминизм как основа логики того же натурализма постоянно, хотя и в разных формах, возрождали идею т. н. двойной детерминации человека: его индивидуальность дана ему от природы (в наши дни — определена генетически), но в этих пределах он испытывает и влияние внешней среды.

Этот типичный пример постоянно воспроизводимой и сегодня рассудочной ***антиномии***, где тезис содержательно несет в себе антитезис, а тот в свою очередь включает тезис, наиболее наглядно представлен знаменитым спором Дидро с Гельвецием о роли воспитания в формировании человеческих способностей и индивидуальности человека. По мнению Дидро, за все, что представляет собой индивид, отвечает природа, воспитание в лучшем случае лишь шлифует и совершенствует природные дары. Гельвеции отстаивал противоположную мысль: природа создает всех равными; разное развитие способностей у каждого, тем самым его индивидуализация происходит в ходе воспитания, а следовательно, в значительной мере является делом случая. В процессе спора Дидро признал правоту своего оппонента в той же степени, в какой тот признал его правоту. И в том, и в другом случае сам человек оказывается марионеткой, а его жизнь — игрой, в которую играют наследственность, обстоятельства и другие люди. Сегодня этот спор продолжается на основе той же антиномии с использованием каждой стороной буквально тех же односторонних аргументов, лишь «усиленных» современными средствами. Среди таковых и «близнецовый метод» психофизических исследований относительно степени влияния наследственности, среды и воспитания, и апелляция к «деятельностному подходу» в рамках историко-культурного понимания человеческой сущности, т. н. социализация ребенка и др. Но он остается спором двух глухих: в самой его основе — логика внешней причинообразности бытия, логика механического детерминизма, допускающего любые формы самодостаточных каузальных связей. Тогда как человек живет, сам строя свою жизнь по закону целесообразности, всегда вызревающей внутренне и действующей изнутри.

Поэтому возможность снятия условий и содержания антиномичности суждений о наследственности, «среде» и воспитании находится в ином подходе к природе человека: мотивация целесообразного и произвольного поведения человека предопределена не чем иным, как внутренней необходимостью постоянного обращения к субъективности других людей (и к своей собственной) за их (и своим собственным) сомыслием, сочувствием и содействием. Человек — «система» не механическая, а органическая, сама в себе достраивающая свои органы, недостающие ей до полноты целостности. Поэтому и воспитание — это прежде всего самовоспитание: процесс саморазвития индивидов и их малых групп в едином пространстве общего смыслочувствования. В пространстве настолько же внешнем для каждого индивида homo sapiens (интерсубъективном), насколько и всегда внутреннем (интрасубъективном).

Поэтому воспитание есть не что иное, как реализуемая в общении возрастных когорт и поколений целенаправленная активность тех субъектов, осознанное бытие которых формирует данное пространство. Направленная на детей, на взрослых и их малые общности, она — одно из необходимых условий пробуждения и развития культурных потребностей и соответствующих им творческих способностей, необходимых для самоформирования и саморазвития их индивидуальности.

Ф. Т. Михайлов

В современной этико-педагогической литературе, рассматривающей проблемы воспитания, доминируют в основном две полярные позиции: 1) авторитарное, акцентированно патерналистское понимание воспитания как воздействия извне; 2) гуманистический подход, рассматривающий воспитание с точки зрения тех процессов, которые происходят внутри сознания личности.

В первой модели воспитание понимается прежде всего как система строгих требований к поведению, опирающаяся на высший авторитет (отца, лидера, учителя, руководителя и т. д.), как достаточно жесткая регуляция поведения; в ней главное внимание уделяется технике воспитания, тому, как наиболее полно воздействовать на воспитуемого. В этой парадигме воспитания объект воспитательного воздействия — личность — унифицируется, обедняется, усредняется, обезличивается. Личность подгоняется под готовые клише, образцы, модели, стандарты. В словаре такого понимания воспитания поведение характеризуется через позиции типа: нормальное — девиантное, адаптированное — неадаптированное, лояльное — нелояльное, приличное — неприличное, конфликтное — неконфликтное. Независимо от того, в каком конкретном социальном пространстве — семье, церкви, школьной среде, государстве и т. д. — данная модель воспитания осуществляется, ее главным недостатком является забвение интересов личности, что приводит к конфликтам, отчуждению, замкнутости, бунту, возникновению несчастного сознания. Методы такого воспитания — наказание (вплоть до физического), бойкот, остракизм, отлучение, дрессура и т. д. Результатом является человек, представляющий собой роботизированного индивида, конформиста, ориентированного на социальное одобрение, престиж, рабски копирующий принятые в обществе нормы и правила поведения и этикета.

Переход от авторитарно-репрессивного к гуманистическому видению воспитания означает, что главным звеном воспитательного процесса становится сам воспитуемый, что необходим учет индивидуально-личностных способностей и задатков, неповторимых особенностей личности, что задача процесса воспитания — развить все лучшее, что заложено в индивиде от природы, обеспечить его расцвет, всестороннее и гармоничное развитие. Гуманистическая модель воспитания ориентирована в первую очередь на изучение и обогащение внутреннего мира воспитанника, учитывает его индивидуальные особенности и опирается на его самостоятельные духовные усилия. Мир детства, возрастной период юности и молодости приобретают при этом высокий ценностный статус как лучшее время в жизни человека. Если в первой модели воспитания ребенок обесценивается как неполноценный взрослый, то в гуманистической модели воспитания детство ценится как сокровищница особых положительных качеств — чистоты, наивности, светлой любви, привязанности (евангельский призыв «будьте как дети»). Мир детства становится предметом заботы государства и общества, возникает индустрия игрушек, детской моды, развлечений, искусства. В семье соответственно интересы смещаются с хозяйственно-экономических на воспитательные цели.

Авторитарный подход как внешнее принуждение и гуманистический подход как свободное развертывание внутренних возможностей индивида могут быть синтезированы в единой концепции стадиального развития личности. Вопрос о стадиях (ступенях, уровнях) духовно-нравственного развитая ребенка наряду с содержательным анализом нравственных целей воспитания занимает центральное место в современных этико-педагогкческих и этико-психологических теориях. Воспитание проходит через ряд качественных стадий; оно начинается с внешнего воздействия на ребенка и ориентировано на формирование автономной личности, способной к кооперации и сотрудничеству с другими. Одним из методов воспитания автономной личности считается развитие морального мышления (с детских лет до поздней юности) путем использования историй о моральных противоречиях — дилеммах, в процессе решения которых пробуждается естественная способность ребенка к постижению добра и зла. Зрелый интеллект автономной личности, что одновременно является и признаком такой зрелости, необходимо сопровождается высшим уровнем морального развития — антиэгоистической ориентацией на взаимопомощь, сотрудничество и справедливость.

Л. В. Коновалова

Лит.: *Августин Блаженный.* Исповедь. — В кн.: Августин Блаженный. Исповедь. Абеляр. История моих бедствий, М., 1992; *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб., 1913; *Дидро Д.* Письма. — Соч. в 10 т., т. 9. М.—Л., 1935—47; *Дистерверг Ф. А. В.* Руководство для немецких учителей. М., 1913; *Дьюи Дж.* Введение в философию воспитания. М., 1921; *Ильенков Э. В.* Об идолах и идеалах. М., 1968; *Кант И.* Критика чистого разума. — Соч. в 8 т., т. 3. М., 1994; *Коновалова Л. В., Крутова О. Н., Шварцман К. А.* Философия и этика воспитания. М., 1993; *Локк Дж.* Мысли о воспитании. М., 1913; *Он же.* Педагогические соч. М., 1939; *Макаренко А. С.* Книга для родителей. Лекции о воспитании. —Соч., т. 1—7. М., 1950; *К. Маркс, Ф. Энгельс.* О воспитании и образовании, в 2 т. М., 1978; *Платон.* Государство. Пир и др. — Соч. в 3 т. М., 1968—72; *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. М., 1896; *Сухомлинский В. А.* О воспитании. М., 1975; *Шпет Г. Г.* Философские этюды. М., 1974; *Он же.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914.

ВОСПРИЯТИЕ — чувственное познание (субъективно представляющееся непосредственным) предметов (физических вещей, живых существ, людей) и объективных ситуаций (взаимоотношения предметов, движений, событий). Для восприятия характерно специфическое переживание прямого контакта с реальным миром (чувство реальности воспринимаемого). Исторически восприятие отличалось от ощущения, которое характеризует не целостный предмет, а лишь отдельные качества, свойства, а также от мышления как сознательного размышления, анализа, как интерпретации, поскольку мышление выступает как опосредованная деятельность, а его результаты (абстракции, понятия, идеализации, теоретические объекты, идеи, теории и т. д.) могут и не восприниматься. Восприятие отличается также от наглядных образов представлений, которые, будучи субъективно непосредственно данными, вместе с тем не сопровождаются чувством прямого контакта с реальным миром. Восприятие было предметом изучения в философии как вид знания, занимающий определенное место среди других его видов. Для рационалистов (Декарт, Спиноза и др.) восприятие, которое они четко не отделяли от ощущения, либо вообще не относится к знанию, либо рассматривается как «смутное знание», которое не может лежать в основе познания. Контакт с реальностью, переживаемый в восприятии, является с этой точки зрения мнимым. Для представителей эмпиризма именно в восприятии следует искать обоснова-

ние всей системы знания в целом. Но поскольку, как показывает опыт, восприятие может вести к заблуждению, порождать иллюзии, необходимо было в составе самого восприятия выделить такие его компоненты, которые являются несомненными и непосредственными. Так, в философии эмпиризма были выделены элементарные «атомы» чувственного познания — ощущения. Согласно этой концепции, восприятие строится из ощущений на основе законов ассоциации, которые были сформулированы сначала Д. Юмом и Д. Гартли, а затем изучались в экспериментальной психологии 19 — нач. 20 в. С этой точки зрения восприятие в отличие от ощущения предполагает некоторую деятельность ума, но степень активности ума в данном случае минимальна, т. к. ассоциации между ощущениями не столько обнаруживаются, сколько навязываются самим опытом.

Когда в нач. 20 в. были обнаружены (в частности, гештальтпсихологией) факты, ставящие под сомнение возможность понимания восприятия как результата простой ассоциации «атомарных» ощущений, в философии эмпиризма была сделана попытка в какой-то степени учесть эти факты и в то же время спасти основную идею эмпиризма: существование несомненного и непосредственно данного чувственного содержания, лежащего в основе восприятия и всей системы знания в целом. Напр., были постулированы т. н. чувственные данные (Д. Мур, Б. Рассел и др.), из которых якобы возникает восприятие. Согласно этой точке зрения, если я, напр., воспринимаю помидор, то можно усомниться в том, действительно ли существует предмет моего восприятия (может быть, это лишь подделка под помидор, или его отражение в зеркале, или же просто моя галлюцинация). Но нельзя усомниться в том, что непосредственно моему сознанию дано некоторое красное пятно круглой и отчасти выпуклой формы, выступающее на фоне других цветовых пятен и имеющее некоторую видимую глубину (см. *Price H. H.* Perception. L., 1932, p. 3). Это и есть т. н. чувственное данное, имеющее довольно парадоксальный характер. Во-первых, с одной стороны, оно существует вне моего сознания (поэтому отличается от его непосредственного схватывания в акте сознания). С другой стороны, оно не является физической вещью. Во-вторых, с одной стороны, оно носит сугубо личный характер, с другой — именно из чувственных данных возникает восприятие, имеющее дело с предметами, чувственно доступными всем другим людям. В-третьих, чувственное данное считается существующим вне моего сознания, вместе с тем оно зависит от состояния и актов сознания. Так, если мы даже сможем выделить некоторое чувственное данное, то его внимательное рассмотрение поможет нам обнаружить такие детали, которых мы не замечали ранее (напр., какие-то новые оттенки в цвете, какие-то особенности формы). Но это значит, что содержание чувственно данного не является чем-то несомненным и непосредственным, ибо оно может меняться в зависимости от актов сознания субъекта. В философском эмпиризме 1-й пол. 20 в. (неореализм, критический реализм, ранний логический позитивизм) велись дискуссии относительно природы чувственных данных и логики построения из них восприятия. При этом использовался аппарат символической логики для демонстрации того, как объект восприятия может быть понят в качестве определенной совокупности, класса или семьи чувственных данных (как актуально присутствующих в чувственном поле сознания, так и возможных). Попытки понимания восприятия на основе чувственных данных не дали никакого результата, ибо в итоге все же пришлось признать, что само выделение чувственных данных и их идентификация возможны только на базе уже существующего восприятия и что построение восприятия из чувственных данных логически невозможно, ибо предполагает использование бесконечного множества последних. Философская критика тезиса о возможности построения восприятия из ощущений или чувственных данных была особенно четко дана с позиций поздней философии Л. Витгенштейна Дж. Райлом и с позиций феноменологии М. Мерло-Понти.

В психологии 20 в. были пересмотрены многие философские предпосылки, лежавшие в основе классического понимания восприятия. Этот пересмотр шел по следующим линиям.

1. Прежде всего произошел отказ от понимания восприятия как соединения атомарных чувственных содержаний — ощущений, который породил интерпретацию восприятия как целостного и структурного. Впервые этот подход был сформулирован гештальтпсихологами, а впоследствии был принят (с теми или иными модификациями) и другими направлениями в психологии. В этой связи восприятие понимается не как результат более или менее активной деятельности ума, а как нечто непосредственно данное.

Характеристика данности, приписывавшаяся ранее ощущению, считается в рамках данной концепции чертой восприятия. Однако если с классической точки зрения ощущение не только непосредственно, но и несомненно и безошибочно, то с точки зрения гештальтпсихологии восприятие, будучи непосредственным, в то же время может приводить к ошибкам, иллюзиям.

2. Другие направления в исследовании восприятия в противовес гештальтпсихологии подчеркивали как раз его активный, конструктивный характер. Но эта активность была понята по-новому в сравнении с ее классическим пониманием. Активность субъекта в построении восприятия состоит не просто в констатации ассоциаций (как считала классическая философия и психология), а в решении интеллектуальных задач. При этом интеллект имеет дело не с ощущениями или чувственными данными, а с сенсорной информацией, которая им не просто перерабатывается, организуется в определенные структуры, в частности те, с которыми имели дело гештальтпсихологи. Ж. Пиаже исходит из того, что различие между восприятием и развитым мышлением непринципиально, а характеризует лишь разные стадии развития интеллекта. С его точки зрения, восприятие возможно лишь на базе существования определенного типа интеллектуальных операторных структур.

Дж. Брунер, Р. Грегори, а вслед за ними другие представители современной когнитивной психологии исходят из того, что процесс восприятия — процесс категоризации, осмысления воспринятого, процесс принятия интеллектуального решения, вне которого восприятия не существует. Это решение, которое не осознается (и поэтому субъекту восприятия предстает как что-то непосредственно данное), возможно лишь на основе отнесения воспринимаемых предметов к тому или иному классу объектов, к той или иной категории, начиная с таких, как «стол», «стул», «дерево», и кончая категориями предмета, движения, причинности и т. д. Неко-

торые из этих категорий (выступающих в роли перцептивных гипотез, перцептивных эталонов) являются продуктом опыта, другие имеют врожденный, доопытный характер. Дж. Брунер относит к последним «время», «пространство», «движение», «тождество», «причинность», «эквивалентность» и др. Вот почему восприятие и выделенные на его основе отдельные чувственные качества предмета имеют не только индивидуальный, но и «родовой», обобщенный характер, т.е. выступают как представители определенной чувственной универсалии.

Т. о., в современной когнитивной психологии происходит в какой-то форме возвращение к тому пониманию опыта, которое формулировал И. Кант, выступавший как критик эмпиризма. Согласно Канту, опыт предполагает организацию чувственных впечатлений в априорных формах пространства и времени, а также применение априорных категорий рассудка. Правда, современная когнитивная психология еще дальше Канта отстоит в этом пункте от эмпиризма. Кант все же считал, что, во-первых, априорные формы пространства и времени применяются к ощущениям (т. е. допускал существование последних, от чего отказалось большинство представителей современной психологии), во-вторых, различал восприятие и опыт, считая, что первое в отличие от второго обязательно предполагает лишь формы пространства и времени, но не категории рассудка. Иными словами, по Канту, восприятие в отличие от опыта может и не быть категориальным. Современная когнитивная психология исходит из того, что вне категориального осмысления восприятие невозможно.

Ряд современных философов (Н. Хэнсон и др.) указывают на условность различения осознаваемой и неосознаваемой интерпретации (поскольку первая может с течением времени переходить во вторую) и в этой связи на относительность суждения о том, что считать воспринимаемым. Так, согласно Т. Куну, концептуальная парадигма задает стереотип восприятия, поэтому хорошо овладевший ею ученый непосредственно воспринимает некоторые теоретические сущности (напр., смотря на показания амперметра, видит не просто движение стрелки прибора, но силу тока в цепи и т. д.). С этой точки зрения смена парадигмы приводит к новому способу восприятия мира.

3. Своеобразная концепция восприятия, которая в то же время наиболее радикально порывает с некоторыми фундаментальными установками философской и психологической традиции его изучения, принадлежит известному современному психологу Дж. Гибсону. Гибсон обращает внимание на две особенности понимания восприятия, которые разделяли все его исследователи — философы и психологи. Это, во-первых, мнение о том, что существует не только процесс восприятия (обычно нами не осознаваемый), но и отдельно данный его результат, продукт, перцепт, образ воспринимаемой реальности. Во-вторых, это тезис о том, что перцепт существует в мире сознания субъекта. Последний каким-то образом соотносит этот образ с реальностью. Философский вопрос о том, как возможно это соотнесение, всегда был камнем преткновения для всех исследователей восприятия. Гибсон исходит из того, что восприятие — это не некий «идеальный предмет», перцепт, образ, существующий в субъективном мире воспринимающего, а активный процесс извлечения информации об окружающем мире. Этот процесс, в котором принимают участие все части тела субъекта, включает активные реальные действия по обследованию воспринимаемого окружения. Извлекаемая информация, в отличие от сенсорных сигналов, которые с точки зрения старых концепций восприятия порождают отдельные ощущения, соответствует особенностям самого реального мира. Ощущения, которые якобы вызываются отдельными стимулами и которые с точки зрения старой философии и психологии лежат в основе восприятия, не могут дать знания о мире (что и было признано в т. н. законе специфических энергий органов чувств И. Мюллера). Между тем восприятие, понятое как активный процесс извлечения информации, презентирует субъекту те качества самого внешнего мира, которые соотносимы с его потребностями и которые выражают разные возможности его деятельности в данной объективной ситуации. Постулированные старой философией и психологией ощущения не могут развиваться, не могут возникать новые их виды. В то же время практика способствует тому, что извлекаемая в восприятии информация становится все более тонкой, совершенной и точной. Учиться воспринимать можно всю жизнь. Поэтому, с точки зрения Гибсона, восприятие существует не в сознании и даже не в голове (хотя без участия головы и сознания оно невозможно), а в циклическом процессе взаимодействия извлекающего перцептивную информацию субъекта и воспринимаемого им мира. В рамках своей концепции Гибсон уточняет характеристики воспринимаемого мира. С его точки зрения, важно учитывать, что воспринимающий субъект имеет дело не с пространством, временем, движением атомов и электронов, которыми занимается современная наука, а с экологическими характеристиками мира, соотнесенными с его потребностями. Поэтому Гибсон принципиально различает окружающий мир (воспринимаемый субъектом) и физический мир (с которым имеет дело современная наука).

Важные дополнения и вместе с тем поправки к концепции Гибсона сделаны У. Найссером. Он разделяет многие идеи Гибсона, но вместе с тем обращает внимание на то, что извлечение информации из окружающего мира происходит по определенному плану. Этот план задается схемами (их можно рассматривать и в качестве когнитивных карт), которые иерархически увязаны друг с другом и отличаются друг от друга по степени общности. Напр., есть схемы стола, комнаты, дома, улицы, но есть и схема воспринимаемого мною мира в целом. Большинство этих схем приобретается в опыте (поэтому восприятие, направляясь схемой, в то же время влияет на нее, модифицирует ее), но исходные схемы являются врожденными. Найссер, т. о., делает попытку примирить основные идеи Гибсона с некоторыми идеями современной когнитивной психологии.

4. В ряде важных отношений к концепциям Гибсона и Найссера близко истолкование восприятия в исследованиях отечественных психологов за последние 40 лет. Отличительная особенность этих исследований — выявление связи восприятия с деятельностью и действиями субъекта. В этой связи была разработана концепция перцептивных действий (В. П. Зинченко ввел понятие продуктивного восприятия), а также специально исследовался процесс формирования перцептивных эталонов (схем), при этом анализировалось влияние на этот процесс социальных и культурных правил (А. В. Запорожец, Зинченко). А. Н. Леонтьев подчеркнул роль амодальной схемы мира («образа мира») как необходимого условия каждого отдельного восприятия и взаимодействие с этой схемой амодальной

схемы тела субъекта. Т. о., восприятие внешнего мира предполагает самовосприятие субъекта. Последнее относится не к восприятию внутренних содержаний сознания (как считается, в частности, в феноменологии,), а к восприятию тела субъекта и его места по отношению к другим предметам и событиям.

Т. о., в понимании восприятия в большинстве направлений современной философии и психологии (при всех различиях этих направлений между собой) существует нечто общее: истолкование восприятия как вида знания. Это обстоятельство весьма существенно, т. к. в традиционной философии восприятие, как правило, не рассматривалось в качестве знания, а в лучшем случае понималось (философами-эмпириками) как предпосылка и источник последнего. Такое понимание было связано с истолкованием восприятия в качестве более или менее пассивного результата сенсорных данных. Поэтому многие философы считали, что нельзя говорить о ложности или истинности восприятия, ибо последние характеристики могут относиться лишь к претендующим на знание суждениям, восприятие же с этой точки зрения может быть только лишь адекватным или неадекватным, иллюзорным.

Что касается иллюзий восприятия, то с точки зрения традиционного эмпиризма они связаны с переносом сложившихся ассоциаций (восприятие с этой точки зрения и есть лишь совокупность ассоциаций отдельных ощущений) в те условия, в которых они уже не действуют. Поэтому для эмпиризма (напр., для Э. Маха) нет никаких принципиальных различий между адекватным и неадекватным восприятием, между действительностью и иллюзией, а лишь различия между привычными и непривычными ассоциациями. С современной точки зрения иллюзия восприятия возникает тогда, когда при извлечении сенсорной информации применяется несоответствующая схема (перцептивная гипотеза), когда искусственно оборван процесс перцептивного обследования. Различие иллюзии и адекватного восприятия в этом случае является принципиальным, хотя мера адекватности может быть весьма различной. В традиционной философии степень распространенности иллюзий восприятия была преувеличена (ссылка на эти иллюзии всегда была одним из главных аргументов рационализма). Традиционная психология, экспериментально демонстрировавшая наличие таких иллюзий, как будто бы подкрепляла это мнение. Как показывают современные исследования, подобные результаты явились следствием изучения восприятия в искусственных лабораторных условиях, не принимавших во внимание ряда существенных особенностей реального восприятия. В реальном опыте возникающие иллюзии быстро себя обнаруживают в качестве таковых и снимаются в ходе последующей деятельности перцептивного обследования.

Восприятие, будучи знанием, не может вместе с тем рассматриваться в качестве просто «низшей ступени познания». Конечно, мышление, выходящее за рамки восприятия, может иметь дело с таким содержанием, которое непосредственно не воспринимается (хотя восприятие тоже является видом мыслительной деятельности). Вместе с тем в восприятии сознанию презентировано такое содержание, которое отсутствует в том мышлении, которое не включено в состав восприятия. Восприятие обеспечивает наиболее прямой контакт с окружающим реальным миром и возможность его непосредственного обследования. Наконец, некоторые абстрактные сущности тоже могут восприниматься в определенных условиях.

Лит.: *Юм Д.* Исследования о человеческом познании. — Соч. в 2 т., т. 2. М., 1965; *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908; *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике. — Соч. в 6 т., т. 4, ч. 1. М., 1965; *Вергилес Н. Ю., Зинченко В. П.* Проблема адекватности образа (на материале зрительного восприятия). — «ВФ», 1967, №4; *Запорожец А В., Венгер Л. А., Зинченко В. П., Рузская А. Г.* Восприятие и действие. М., 1967; *Пиаже Ж.* Психология интеллекта. — *Он же.* Избр. психолог. труды. М., 1969; *Грегори Р.* Разумный глаз. М., 1972; *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975; *Леонтьев А. Н.* О путях исследования восприятия. — В кн.: Восприятие и деятельность. М., 1976; *Он же.* Ощущения и восприятие как образы предметного мира. — В кн.: Познавательные процессы: ощущения, восприятие. М., 1982; *Брунер Дж.* Восприятие. — В кн.: *Он же.* Психология познания. М., 1977; *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1980; *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981; *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988; *Russel B.* Our Knowledge of the External World. L., 1915; *Price H. H.* Perception. L., 1932; *Ryle G.* The Concept of Mind. L., 1945; *Merleau-Ponty M.* Phénomenologie de la perception. P., 1945; *Hanson N. R.* Perception and Discovery: An Introduction to Scientific Discovery. S.F., 1969.

В. А. Лекторский

«ВОССТАНИЕ МАСС» (La rebelión de las masas. Madrid, 1930; рус. пер. — В кн.: *Ортега-и-Гассет Х.* Избр. труды. М., 1997) — работа ***Х. Ортеги-и-Гассета***, в которой так именуется кризис европейских народов и культур. Соединение либеральной демократии («высшей из доныне известных форм общественной жизни») и технического прогресса к 20 в. обеспечило высокий уровень европейской жизни. В этих условиях жизнь отдельного человека, прежде всего представителя среднего класса, перестала быть непрерывным преодолением трудностей, стала комфортной, защищенной, а во многом и гарантированной. В итоге резко увеличилось население Европы, на арену истории вышли массы людей, которых научили пользоваться современной техникой, но не приобщили к пониманию исторических задач и принципов цивилизации.

Для Ортеги любое общество делится на две части: «избранное меньшинство» — те, кто ориентирует свою жизнь на служение высоким этическим ценностям, кого отличают требовательность, взыскательность к себе, постоянное самосовершенствование, кто подчиняет свою жизнь нормам, лежащим в основе культуры; и руководимая этим меньшинством масса. Однако в новых условиях возникает особый представитель массы, которого Ортега называет «человеком-массой». Усвоив, как пользоваться последними новинками техники, и считая технический прогресс гарантированным, этот массовый человек не хочет знать принципов, на которых строится цивилизация. У «человека-массы» редкостная неблагодарность ко всему, что сделало возможным его существование; его отличает чувство вседозволенности и признание лишь собственного авторитета, самоудовлетворенность и непокорность. В него заложена некоторая сумма идей, в результате чего у него есть «мнение», он этим удовлетворен, доволен собой и не намерен считаться ни с кем, кроме себя. Наличие «мнения» у «человека-массы» для Ортеги не служит признаком культуры, т. к. оно не опирается ни на ее принципы, ни на дисциплину интеллекта.

Ортега не дает четкого определения массового человека, но неоднократно повторяет, что это признак не социальный,

не классовый, а «типологический». Это — «новый тип человека, характерный для любого общественного класса». Однако наиболее типичного его представителя он находит среди технических специалистов, ученых-экспериментаторов, этих «аристократов времен буржуазии». Развитие науки требует эксперимента и все большей специализации, в результате чего технический специалист теряет способность к интерпретации бытия как целого. Поскольку в экспериментальной науке много механических операций, она делается руками людей заурядных, знающих одну область своей науки. Это — «невежественный ученый», который, однако, по отношению к тому, чего он не знает, будет вести себя с уверенностью человека знающего, диктовать свое мнение в областях, где он не является специалистом. Образ такого интеллектуала для Ортега и есть символ торжествующего «человека-массы».

Ортега ставит вопрос о соотношении в этих условиях государства и общества. Он отмечает, что могущественный класс буржуазии создал мощную государственную машину, которая пронизала все общественное тело, в т. ч. такие области жизни, в которые государство проникать не должно, о которых заботится само общество. Но «человек-масса» хочет, чтобы государство гарантировало ему жизнь и охраняло его спокойствие; при любых социальных конфликтах он требует от государства их решения. В итоге государство начинает вмешиваться в такие области жизни общества, куда раньше оно не входило. Оно начинает давить непосредственные, творческие, спонтанные проявления человека. Ортега предполагает, что результатом этого может стать ситуация, когда общество вынуждено будет жить для государства, человек —для государственной машины, что приведет к милитаризации общества, откуда дорога к фашизму, который Ортега называет «типичной доктриной массового человека». Поэтому он настаивает на необходимости развести полномочия государства и общества.

Европеец 1930-х гг. ощущал в себе жизненное могущество. Именно поэтому Ортега не считал возможным говорить о закате Европы. Он ожидал, что, преодолев национальные барьеры, европейские государства образуют Соединенные Штаты Европы.

Лит.: *Гайденко П. П.* Хосе Ортега-и-Гассет и его «Восстание масс». — «ВФ», 1989, № 4.

А. Б. Зыкова

«ВОСТОК, РОССИЯ И СЛАВЯНСТВО» — сборник статей ***К. Н. Леонтьева*** в двух томах, в который вошли наиболее значительные его философские, публицистические и духовные произведения. Впервые был издан в Москве в 1885—86. Последнее издание: М., 1996.

Наиболее значительная работа сборника — «Византизм и славянство», состоящая из 12 глав. В 1-й и 2-й главах рассматривается византизм как особый культурный тип, его история, а также развитие принципа византизма на русской почве. Главы 3—4 посвящены рассмотрению славянской идеи («славизму») и анализу культурно-исторических особенностей славянских народов. В 6-й главе Леонтьев формулирует свой знаменитый триединый закон развития (первоначальной простоты; цветущей сложности и вторичного смесительного упрощения), который свойствен не только органическому миру, но, возможно, всему существующему во времени и пространстве. В 7-й главе анализируются особенности трансформации государства (государственной формы) в контексте триединого закона исторического движения. 8-я глава тесно связана с предыдущей и посвящена проблеме долговечности государств. Главы 9 и 10 продолжают цикл глав о государственной форме и посвящены анализу возраста европейских государств. В 11-й главе Леонтьев путем сопоставления Европы с древними государствами выявляет специфические особенности новоевропейской культуры. В заключительной, 12-й главе уточняются исторические задачи России, а также значение болгарского вопроса (церковной независимости болгар от греков) для России. Противопоставляя «славянской идее» принцип византизма, Леонтьев ведет скрытую полемику с воззрениями ***Н. Я. Данилевского*** на славяно-русский культурно-исторический тип, изложенными в книге «Россия и Европа».

В других статьях философско-исторического и культурфилософского содержания сборника Леонтьев развивает и уточняет идеи и положения, впервые отчетливо сформулированные или намеченные в работе «Византизм и славянство». Жанр политической публицистики (с неизменным для автора философско-историческим и культурфилософским подтекстом) представлен в первую очередь подборкой передовых статей из газеты «Варшавский дневник» за 1880, в которых ярко и полно отражены консервативно-охранительные политические и мировоззренческие предпочтения мыслителя. Особое место занимают статьи духовного и религиозно-философского содержания, посвященные преимущественно полемике с представителями «розового» христианства (Ф. М. Достоевским, Л. Н. Толстым и др.) с позиций «истинного» византийского православия.

С. И. Бажов

ВОСХОЖДЕНИЕ ОТ АБСТРАКТНОГО К КОНКРЕТНОМУ — в диалектической традиции анализа мышления (начиная с Гегеля) способ движения теоретической мысли ко все более полному, всестороннему и целостному развертыванию ее предмета. В историко-философской традиции абстрактное обычно противопоставлялось конкретному — как мысль, содержание которой отвлечено, абстрагировано от конкретной действительности, выступающей в чувственном созерцании в полноте и целостности ее существования. Это традиционное противопоставление абстрактного как мысли конкретности как действительности имеет свои основания, поскольку любая мысль, в том числе и теоретическое знание, сколь бы совершенным и развитым оно ни было, не может до конца исчерпать реальную действительность во всей ее полноте и глубине. Т. о., любое «конкретное» в контексте понятия восхождения от абстрактного к конкретному не теряет своей известной абстрактности. Однако эмпирико-сенсуалистическая гносеология, в рамках которой развивалось это традиционное противопоставление, сводила функции мышления только к абстрагированию общих признаков ряда эмпирически данных предметов и явлений, к выделению «абстрактно-всеобщего» (в терминологии Гегеля), тем самым принижая возможности концептуально-теоретического познания и рассматривая постижение конкретности как исключительную прерогативу чувственного восприятия и представления. Диалектическая традиция отвергает свойственное эмпиризму сведение возможностей мысли

к выделению абстрактно-всеобщего, полагая, что мышление в принципе способно к познанию предмета в его конкретности своими специфическими средствами, которые и рассматриваются этой традицией в понятии «восхождение от абстрактного к конкретному». Т. о., в диалектической традиции абстрактное перестает быть синонимом только мышления, а конкретное — действительности, данной в многообразии чувственного созерцания. Абстрактность интерпретируется тогда как «бедность», неразвитость, односторонность знания, а конкретность — как его полнота, содержательность, развитость. Следует при этом различать конкретность существования самого реального предмета, конкретность чувственного восприятия и представления этого предмета и, наконец, конкретность воспроизведения его в теоретическом мышлении посредством восхождения от абстрактного к конкретному. Т. о., представление о восхождении от абстрактного к конкретному в диалектической традиции характеризует общую принципиальную направленность познавательного процесса от менее богатого, менее содержательного знания к более богатому, более содержательному мысленному знанию. Рамки этого процесса могут пониматься по-разному: о восхождении от абстрактного к конкретному можно говорить применительно к развитию научно-теоретического мышления в целом, можно говорить и о восхождении от абстрактного к конкретному в пределах отдельных теорий, исследовательских программ и т. д.

Впервые концепция восхождения от абстрактного к конкретному как способа развития теоретического мышления была сформулирована Гегелем на основе его учения о конкретности понятия. Это учение органически связано со всем контекстом его представлений о мышлении, которое на стадии разума понимается как спонтанная способность саморазвития духа. Мышление в функции разума, по Гегелю, не заимствует свои результаты из внешнего источника, из «опыта» или «созерцания», как это полагала эмпирико-сенсуалистическая гносеология, а развивает свое собственное идеальное содержание. Представление об ограничении мышления внешним материалом обусловлено пониманием мышления как рассудка, направленного на ассимиляцию, систематизацию этого внешнего материала и поэтому, естественно, осознающего этот материал в качестве некоего заданного извне предела. Разум же в функции мышления, направленного на критико-рефлексивный анализ собственных форм («определений мысли»), по самой природе своей деятельности не имеет подобных пределов, способен к неограниченному развитию на своей собственной основе. Порождающим же механизмом осуществляемого мышлением в качестве разума восхождения от абстрактного к конкретному является для Гегеля внутренняя диалектика познания, заключающаяся в выявлении абстрактности, односторонности, «конечности» преднайденных определений мысли, каковые обнаруживаются во внутренней противоречивости подвергаемых критико-рефлексивному анализу этих определений мысли, и предполагающая «снятие» противоречий посредством выработки более богатого и более полного и совершенного и в этом смысле более конкретного мысленного содержания.

Гегелевская идея восхождения от абстрактного к конкретному задавала новое «измерение» конструктивных возможностей теоретического мышления, связанных с выходом за рамки нормативно-ассимилирующей функции мышления как рассудка и рассмотрением развития исходных понятийно-теоретических установок в результате выявления их узости и односторонности. Вместе с тем концепция восхождения от абстрактного к конкретному Гегеля содержит ряд пороков и изъянов, обусловливаемых отправными посылками его философии и методологии. Восхождение от абстрактного к конкретному выступало у Гегеля не как способ решения реальных научно-теоретических задач, а как форма схематизации его спекулятивной системы, приводящей к абсолютному знанию. Развитие теоретического знания рассматривается не как результат познавательной деятельности людей, в частности разрешения ими различных противоречий познания, а как квазиестественный процесс предзаданного, однонаправленного саморазвития некоего надчеловеческого понятия, тогда как реальная познавательная деятельность предполагает обращение к эмпирии, столкновение различных приемов действия, связанных с альтернативностью движения в различных ситуациях.

Понятие восхождения от абстрактного к конкретному использовал Маркс в интерпретации своего метода исследования в «Капитале». Двигаясь не в сфере спекулятивной мысли, а изучая реальный предмет, Маркс подчеркивал, что для него восхождение от абстрактного к конкретному «есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его в духовно-конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. 1,с. 37-38).

Конструктивный потенциал идеи восхождения от абстрактного к конкретному связан, т. о., с преодолением эмпиризма в трактовке возможностей теоретического мышления, с обращением к процессам развития сложных теоретических систем на их собственной основе, стимулируемым в значительной степени возникающими в процессе познания противоречиями. Этот потенциал ассимилирован в современных методологических представлениях о способах развития теоретического знания. См. также ст. ***Диалектика*** и ***Теория*** и лит. к ним.

В. С. Швырев

ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ (санскр. aṣṭārigikamarga) — доктрина буддизма, составляющая содержание четвертой из ***четырех благородных истин***. Восьмеричный путь — это правильные взгляды, правильные намерения, правильная речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильные усилия, правильное осознавание и правильное сосредоточение. Т. о., восьмеричный путь включает три основные составляющие: «культуру поведения» (правильные мысль, слово, действие), «культуру медитации» (правильные осознавание и концентрация) и «культуру мудрости» (правильные взгляды). «Культура поведения» — это пять (или десять) основных заповедей (панчашила): не убей, не бери чужого, не лги, не опьяняй себя, не прелюбодействуй, а также добродетели щедрости, благонравия, смирения, очищения и т. п. «Культура медитации» — система упражнений, ведущая к достижению внутреннего умиротворения, отстраненности от мира и обузданию страстей. «Культура мудрости» — знание четырех благородных истин. Следование лишь культуре поведения приведет, согласно Будде, только к временному облегчению участи. Лишь осуществление восьмеричного пути в полном объеме

способно обеспечить выход из круговорота перерождений (***сансары***) и достижение освобождения (***нирваны***). Из всех четырех благородных истин в восьмеричном пути Будда не просто констатирует возможность освобождения, а указывает практический способ, как самому, без посторонней помощи, стать буддой.

В. Г. Лысенко

ВРЕМЕННАЯ ЛОГИКА — раздел современных ***неклассических логик***, в котором изучаются высказывания с истинностными значениями, изменяющимися во времени. Технически последнее оформляется посредством временных операторов, которые, будучи присоединенными к выражениям, обозначающим высказывания (напр., к пропозициональным переменным), образуют выражения того же рода. Возникновение временной логики относится к нач. 1950-х гг., к работам А. Н. Прайора. Философско-методологическим основанием временной логики является принцип конкретности истины. В связи с этим следует признать и заслугу Гегеля в формировании парадигмы этой логики. Австралийский философ Дж. Н. Финдлей подчеркивал гегелевское требование анализировать конкретные ситуации и учитывать «текучесть реальности», а Прайор говорил о близости временной логики к диалектической.

Конкретные научные предпосылки временной логики сложились под влиянием лингвистических исследований грамматических времен глагола (особенно значима система «семи времен» датского ученого О. Есперсена с ее различением «времен» высказывания, действия и ссылки) и научных и философских исследований проблемы времени (экспликация временных понятий, уточнение интуитивных предположений в рассуждениях о времени и в определении временных обстоятельств ***аргументации***). Из исторических ее предпосылок следует назвать прежде всего достижения античной и средневековой логики в исследовании временной квалификации суждений. В трактате Аристотеля «Об истолковании» говорится, что простое высказывание есть звукосочетание, обозначающее присущность или неприсущность чего-то с различением во времени, а при рассмотрении фаталистического аргумента «завтрашнего морского сражения» (см. ***Логический фатализм***) допускается непостоянство во времени истинности и ложности суждений. (Именно в связи с анализом этого аргумента ***Я. Лукасевич*** изучал возможности создания исчислений, учитывающих временную квалификацию суждений.) В стоическо-мегарской школе идея суждений с временной квалификацией была почти общепринятой. Для ***Диодора Крона*** обычны примеры суждений вроде «сейчас имеет место день», которые являются истинными в одно время и ложными в другое. Импликация «если p, то q» понималась им так: «никогда не было такого времени, когда p было истинным при одновременной ложности q». Он сформулировал «главенствующий аргумент» (kyrieyon), в котором комбинируются временная и модальная квалификация суждений; согласно ему, три суждения являются несовместными: (1) каждое истинное суждение о прошлом является необходимым; (2) невозможное не следует из возможного; (3) нечто, чего нет и не будет, все-таки является возможным. Этот «образцовый пример» использования временной и модальной логики в философском анализе исследуется и сейчас. В частности, анализ и логическая реконструкция этого аргумента привели Прайора (1955) к построению первых аксиоматических систем временной логики. А реконструкция им (1957, 1967) некоторых идей ***У. Оккама*** и ***Ч. С. Пирса*** — к удивительной модели «ветвящегося времени», оказавшейся в центре современных разборок временной логики и ее применений в методологии научного познания и технического творчества. В средневековой логике разрабатывалась и концепция временных суждений и были сформулированы их условия истинности (Жан Буридан): суждение, выражаемое высказыванием прошедшего времени, является истинным, если вещи были такими, как о них в нем говорится, а будущего — если будут такими, как о них говорится. Модальное суждение с оборотом «возможно, что» является истинным, если вещи могут быть такими, как о них говорится. Аналогичные правила Буридан дал и для суждений с временной и модальной квалификациями. В этот же период складывалась концепция возможных миров (Вальтер Бурлей, Дунс Скот, Уильям Оккам) и были «открыты» некоторые аксиомы временной логики, напр. «закон Оккама»: если суждение «эта вещь есть» было истинно, то всегда после этого будет истинным суждение «эта вещь была». Новое время отличается охлаждением интереса к временной квалификации логической формы. Затем он возобновляется (Дж. Буль, Ч. С. Пирс) и более уже не исчезает.

К источникам временной логики относятся достижения и затруднения в развитии модальной логики. Ее значение для появления временной логики в том, что она, по сравнению с классической логикой, продвигается дальше в направлении учета деталей формы мысли. Напр., при решении проблемы итерации (многократного префиксирования) временных операторов естественно было обратиться к тому, как в модальной логике решается проблема итерации модальных операторов. Финдлей предположил, что исчисление времен следует включить в современное развитие модальной логики. Особую значимость для временной логики приобрели исследования проблемы квантификации модальной логики.

Издавна существуют два образа времени: течение реки и линия, состоящая из стационарных моментов. Взаимодействие этих двух представлений — динамического и статического — подчеркивается Аристотелем в его идее времени как числа, характеризующего результаты движения и включенного в отношение «раньше — позже», и (с другой стороны) времени, соотнесенного с изменением. В нач. 20 в. английский философ Дж. Э. Мак-Таггарт сформулировал соответствующие концептуальные модели, ставшие двумя взаимодополнительными компонентами парадигмы временной логики: временной А-ряд — это ряд прошлого, настоящего и будущего; временной В-ряд — это ряд, в котором события упорядочены отношением «раньше, чем», и время представлено понятиями «до», «одновременно» и «после». А-ряд используется в построении объектного языка исчислений временной логики, а В-ряд — в построении метаязыка для описания временных структур.

Наиболее распространенный способ оформления систем временной логики связан со «стратифицированной» концепцией Э. Дж. Леммона. «Минимальная система» включает классическое пропозициональное исчисление, правила присвоения всегда-будущности и всегда-прошлости (аналоги правила введения квантора общности в логике предикатов) и аксиомы однородности времени, в которых отражены связи между предположениями об однородности

времени и истинностными значениями высказываний. Расширения получаются путем присоединения к минимальной системе постулатов транзитивности (нетранзитивности); конечности (бесконечности); постулатов для выражения кругового характера времени; плотности, непрерывности или дискретности; линейности или ветвления и др. Разработку проблем семантики временной логики начал еще Прайор. Благодаря работам Э. Дж. Лемона, ***Г. Х. фон Вригта***, ***С. Кринке***, Д. Габбая, ***В. А. Смирнова***, Дж. Берджесса и др. эта область приобрела современный вид. Семантика связывает язык временной логики со свойствами временных структур посредством определения истинности. Временная структура состоит из непустого множества элементов (моменты, интервалы, события) и определенного на нем двухместного отношения («раньше, чем»). Посредством семантических исследований выясняется, удовлетворяет ли конкретная система временной логики требованиям корректности, адекватности, полноты и разрешимости.

Среди применений временной логики: разработка комбинированных исчислений, в которых учитываются различные квалификации суждений (временная, модальная, деонтическая и т. д.); логический анализ естественного языка; уточнение рассмотрений философских и научных проблем, связанных со временем; информатика (темпоральная логика программирования, поиск логического вывода, экспертные системы).

Лит.: *Анисов А. М.* Время и компьютер. Негеометрический образ времени. М., 1991; *Вригт Г. Х. фон.* Логико-философские исследования. М., 1986; *Ивин А. А.* Логика времени. — В кн.: Неклассическая логика. М., 1970; *Ишмуратов А. Т.* Логические теории временных контекстов (временная логика). Киев, 1981; *Караваев Э. Ф.* Основания временной логики. Л., 1983; *Карпенко А. С.* Фатализм и случайность будущего: Логический анализ. М., 1990; *Смирнов В. А.* Определение модальных операторов через временные. — В кн.: Модальные и интенсиональные логики и их применение к проблемам методологии науки. М., 1984; *Он же.* Логические системы с модальными временными операторами. —Там же; *Benthem J. F. A. K. van.* The logic of time. A model-theoretic investigation into the varieties of temporal ontology and temporal discourse. Dordrecht—Boston—L., 1983; *Ohrstrom P., Hasle P. F. V.* Temporal logic — from Ancient ideas to artificial intelligence. Dordrecht, 1995; *Prior A. N.* Time and modality. Oxf., 1957; *Idem.* Past, Present and Future. Oxf., 1967; *Idem.* Papers on time and tense. Oxf., 1968.

Э. Ф. Караваев

ВРЕМЯ — форма протекания всех механических, органических и психических процессов, условие возможности движения, изменения, развития.

ВРЕМЯ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Трактовка времени в индийской философии тесным образом связана со стремлением индийских мыслителей определить вневременную, неизменную основу бытия путем ее отделения от изменчивых и непостоянных вещей. Высшая цель человеческой жизни — «освобождение» (***мокша***, ***нирвана***) — представляется индийцами как разрушение причинно-следственной (см. ***Сансара***) связанности событий, разрывающее и цепь времени.

Основные подходы к проблеме времени прослеживаются уже в поздних Упанишадах, в которых конкретной событийности ритуального времени, преобладавшего в текстах Вед и Брахман, предпочитается некий общий принцип — кала (kāla), вмещающий в себя все отрезки (год, месяц, час и т. п.) и все модусы (прошлое, настоящее и будущее) времени, но при этом являющийся не самостоятельной сущностью, а творением Брахмана.

Наибольшее влияние на религиозно-философскую мысль Индии оказало представление о времени как о двух «образах Брахмана»: «воплощенного, великого океана творений», пребывающего в дискретном времени по эту сторону солнца, и «не-времени», лишенного частей, тождественного вечности, по ту сторону солнца («Майтри=упанишада» VI. 15—16). По сути все дальнейшее развитие философии времени в Индии было неким концептуальным оформлением этих двух «образов» и их поляризацией, достигшей своего апогея в учениях буддизма и адвайта-веданты. В центре внимания буддизма оказалось «воплощенное» время, тождественное временности и текучести элементов существования (***дхарм***), адвайта же придала абсолютную ценность вечности, объявив время продуктом ***майи*** — затмения и искажения неизменной и самотождественной природы Брахмана.

Древние и средневековые источники упоминают и специальное учение о времени — калаваду, приписывающее действию времени все происходящее в мире. Уподобляемое бесконечному и безначальному потоку, увлекающему за собой все предметы, оно считалось причиной их изменчивости и тленности, силой, порождающей, а затем безжалостно пожирающей все во вселенной (концепция циклов), роком, судьбой, лишающей смысла ритуальное благочестие ведийского человека. Калавада не представляла собой целостную философскую концепцию, а была скорее мифо-поэтическим выражением фаталистического и пессимистического мироощущения человека перед лицом могущественных и неподвластных ему внешних сил, аналоги которому можно найти во всей мировой литературе (ср. древнеегипетская поэма «Разговор разочарованного с его душой», шумерская «Человек и его бог», вавилонская «Праведный страдалец»). Именно по причине своего фатализма она не вписалась в общеиндийскую концепцию ***кармы*** — закона морального воздаяния «по делам» живых существ.

Собственно философские идеи времени складывались на индийской почве под влиянием размышлений о существовании неизменной и вечной субстанции. Поиски устойчивой, незыблемой опоры в потоке изменчивости феноменального мира, способствовавшие разработке концепции единства ***Атмана*** и Брахмана, стали источником идеи абсолютного времени, которое является тем не менее субстратом изменчивости и временности, а также масштабом для оценки изменения и становления. В связи с этим концепции времени варьируют от утверждения (ньяя, вайшешика, миманса, джайнизм) до отрицания (школы буддизма) его единства и субстанциальности. Между этими крайними позициями располагаются различные атрибутивные концепции времени (время как атрибут субстанции, аспект конкретного становления) санкхьи и некоторых направлений веданты. Всех «субстанциалистов» объединяет стремление доказать объективное существование времени. Правда, одни считают, что оно воспринимается чувственно, наравне с предметами (сторонники мимансы ***Кумарилы Бхатты***), другие — что оно выводимо из языковых выражений, обозначающих временные отношения следования, предшествования и одновременности (ньяя и вайшешика).

Необходимость различать вечный причинный источник и преходящие временные следствия привела к принципиальному для «субстанциалистов» делению времени на «эмпирическое», или «относительное», состоящее из различных отрезков (недели, часы, минуты и т. п.) и предназначенное для практической ориентации в повседневной жизни, и «абсолютное» — вечную, несоставную и всепроникающую субстанцию (ср. два «образа Брахмана»).

Несколько особняком стоит в брахманистской традиции концепция времени Патанджали, близкая буддизму в признании иллюзорности непрерывного течения времени, но вместе с тем утверждающая реальность временного момента.

Главный принцип буддизма — отрицание субстанциальности (***анатма=вады***) и признание тотальной изменчивости (анитья) — обусловливает полное слияние времени и бытия, мгновенности и мгновенного. Времени как континуальной подоплеке изменчивости вещей противопоставляется временность, тождественная дискретности элементов бытия (дхарм), а реальности длительности — реальность момента, временного атома (кшаны). Однако если с точки зрения буддийских школ хинаяны моменты времени относительно реальны, то в буддизме время нереально, поскольку оно относительно.

Если в Упанишадах «воплощенное» и «невоплощенное» время было помещено по разные стороны солнца — так выражалась связь времени и пространства, то в джайнизме «абсолютному» и «относительному» времени соответствовали сферы алока (не-мира, пространства освобожденных душ) и ***лока*** (мира сансары). Время не только помещается в пространство, но и описывается пространственным образом круга, подчеркивающим исчерпывающую полноту космических, природных и социальных событий при их безначальном и бесконечном повторении (учение о космических циклах — махаюга). Индивидуальное бытие во времени тоже подчинено законам циклического развития. Для воплощенной души оно есть не более чем бесконечное повторение конечности, чередование смерти и рождения, подчиненное закону кармы.

В Индии, как и в других древних цивилизациях, умели измерять время по движению небесных светил, однако в силу разных социально-культурных причин там не было сколько-нибудь единообразной хронологической системы, позволявшей датировать события индийской истории (в отличие от Китая). Историчность сознания, связанная с чувством неповторимости и уникальности событий во времени, в целом чужда индийскому образу мысли.

Лит.: *Лысенко В. Г.* Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика. — В кн.: Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988, с. 75—102; *Shayer S.* Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy. Krakow, 1938; *Balsev A. N.* A Study of Time in Indian Philosophy. Wiesbaden, 1983.

В. Г. Лысенко

ВРЕМЯ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ. Время относится к тем реалиям, которые издревле определяли смысловое поле человеческого мировосприятия. Отсюда множество мифологем времени (напр., миф о Кроносе, порождающем, а затем пожирающем своих детей). В греческой философии проблема времени была предметом рассмотрения еще у досократиков; первая формулировка парадоксов времени принадлежит ***Зенону Элейскому***. В античности мы находим и первые попытки философского решения проблемы времени. Характер рассмотрения времени, способ включения его в систему других категорий мышления, так же как и основные интуиции времени, определяют самосознание различных культурно-исторических периодов.

В классической античности время рассматривается в связи с жизнью космоса, а потому порой отождествляется с движением небосвода. Платон анализирует понятие времени в контексте деления всего сущего на ***бытие*** и становление. Первое существует вечно, второе возникает и исчезает во времени. Время есть подвижный образ ***вечности***, подобие вечности (ἀεί) в эмпирическом мире становления («Тимей» 37 c-d). Платон мыслит время как категорию космическую: оно творится демиургом вместе с космосом с целью «еще больше уподобить творение образцу» (там же, 37 c), явлено в движении небесных тел и подчиняется закону числа (бежит «по кругу согласно закону числа». — Там же, 38 a). «Время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад» (там же, 38 в). В связи с анализом времени Платон различает три момента: то, что существует вечно, не рождено и не создано; то, что существует всегда (сотворено, но не подвержено гибели), и, наконец, то, что существует временно (возникает и погибает). Первое — это Единое, вечный образец, подражая которому демиург сотворил космос; второе — сам космос, и третье — изменчивые и преходящие эмпирические явления.

Отчасти следуя Платону, отчасти отталкиваясь от него, Аристотель дает в «Физике» (IV, 10—14) развернутый анализ понятия времени. Считая космос вечным, Аристотель не мог принять тезис о сотворении времени и поэтому не соотносил время с вечностью как его образцом. Вместо понятия αἰών (вечно) он употребляет понятие ἀεί (всегда), когда речь идет о вневременном бытии, напр. о логических или математических истинах. Однако, подобно Платону, Аристотель связывает время с числом и с жизнью космоса, вообще с физическим движением, а меру времени — с движением небосвода. Время, говорит Аристотель, всегда представляется каким-то движением и изменением. Но в действительности оно является движением лишь постольку, поскольку движение имеет число. Время — это «число движения по отношению к предыдущему и последующему» («Физика», IV, 11). Поскольку движение непрерывно, то непрерывно и время, а потому в отличие от числа (которое греки отличали от величины, как дискретное от непрерывного) ему скорее подходит определение величины. По отношению ко всякой величине встает задача измерения: при этом, по Аристотелю, движение измеряется временем, а время — движением. Дефиниция времени как числа движения, по-видимому, выражает сущность времени, тогда как дефиниция его как меры движения — его функцию. Главной мерой движения является время обращения небесной сферы, ибо «равномерное круговое движение является мерой по преимуществу, так как число его является самым известным. Ни качественное изменение, ни рост, ни возникновение не равномерны, а только перемещение. Оттого время и кажется движением сферы, что этим движением измеряются прочие движения и время измеряется им же» (там же, IV, 14). Определяя время как число движения, Аристотель соотносит время как непре-

рывную величину с тем, что может ее определить, ограничить (разграничить «части» времени). Мы распознаем время, «когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее... Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними нечто отличное от них; ибо когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два «теперь», тогда это именно мы называем временем» (там же, IV, 11). Само «теперь», поясняет Аристотель, не есть время, оно не является частью («минимальным отрезком») времени, ибо тогда оно все еще было бы непрерывной величиной; «теперь» — это граница времени, аналогично тому, как точка есть не часть линии, а ее граница. Граница сама — вневременна, а потому с ее помощью и возможно определение времени. Момент «теперь», в отличие от точки, не только разделяет, но и соединяет части времени. «Ведь «теперь» разделяет потенциально. И поскольку оно таково, оно всегда иное, поскольку же связывает, всегда тождественно, как точка в математических линиях» (там же, IV, 13).

Хотя время мыслится у Аристотеля космически и связано в первую очередь с движением, тем не менее оно невозможно без души, «ибо по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души» (там же, IV, 14). Индивидуальная душа конститутивна по отношению к времени, ибо лишь она, зная законы числа, может вести его счет. Правда, по Аристотелю, душа не создает само время, оно всегда есть там, где налицо движение, однако акт измерения составляет неотъемлемый момент понятия времени. Плотин, напротив, подчеркивает, что индивидуальная душа в качестве измеряющей инстанции не важна для конституирования времени, «ибо оно будет по величине не таким, как оно есть, даже если его никто не измеряет» («Эннеады», III, 7). Вслед за Платоном Плотин считает необходимым определение времени через вечность: «Только если познано то, что является образцом, можно уяснить и сущность образа» (там же, III, 7, 1). Вечность же — это умопостигаемое бытие, неизменное, неподвижное, самотождественное. О ней нельзя сказать, что она «была» или «будет», но только — «есть». Она «покоится в Едином» (там же, III, 7, 5). Плотин повествует о рождении времени: в вечном бытии «была некоторая природа, беспокойно-деятельная (πολυπράγμοτος) и стремящаяся господствовать над самой собой и принадлежать самой себе. Она хотела обрести больше, чем у нее было; так она пришла в движение, а вместе с ней в движение пришло время, и мы стали двигаться к всегда-будущему и позднейшему, то есть всегда к иному, а не к тождественному...» (там же, III, 7, 11). Беспокойно-суетная природа — это душа; отпав от Единого, она в подражание ему создала чувственный мир, а в подражание вечности — ее подвижный образ — время. «Время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое» (там же). Движение же неба лишь возвещает время, но не порождает его. Итак, движение — во времени, а время — в душе: Плотин имеет в виду мировую душу и время понимает как длительность мировой души. Время у Плотина, т. о., еще не теряет своего космического характера, хотя его подход и открывает возможность психологического и трансценденталистского истолкования времени.

Как видим, в эпоху эллинизма меняется способ рассмотрения времени. У отцов Церкви оно все больше отделяется от космической стихии и анализируется сквозь призму жизни индивидуальной души. На первый план выходит связь времени с памятью; возникают психологическая и историческая трактовки времени. И это понятно: ветхозаветное мировосприятие отличается от древнегреческого именно своим переживанием времени; для него мир — не «космос», а «олам» (первоначальное значение слова — «век»), т.е. свершение событий, история. Августин, объединивший обе эти традиции, развивает Плотиново понимание времени как «жизни души», но души индивидуальной: во «внутреннем человеке» течет и измеряется время. «В тебе, душа моя, измеряю я времена» («Исповедь» XI, 27, 36). У Августина время отрывается от движения тел (в т. ч. и небосвода) и превращается в категорию психологическую — «растяжение души» (distentio animi) (там же, 26, 33). Поэтому в качестве феномена, раскрывающего природу времени, Августин выбирает движение, данное не зрению, а слуху — звучащий голос. Августин раскрывает парадоксальность времени: оно складывается из того, чего уже нет (прошедшего), того, чего еще нет (будущего), и того, что есть, но не имеет длительности, — мгновения настоящего. Все три модуса времени удерживаются лишь в нашем сознании. «Есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание» (там же, 20, 26). У Августина память превращается в главную сокровищницу мысли. Жизнь души невозможна вне памяти; центр тяжести, т. о., перемещается из космоса в историю, и время из категории космической становится категорией исторической. Время у Августина, как и у Платона и Плотина, соотнесено с вечностью, но не столько через космическую жизнь, сколько через историческое свершение. Бог, по Августину, вечный создатель всех времен, время же возникает вместе с творением.

Христианство с его догматом о боговоплощении позволяет по-новому взглянуть и на память, и на историю. Не в уме только, а в человеческой душе, неразрывно связанной с плотью, теперь заключена онтологически значимая реальность, и не случайно время как форма бытия души, как единство воспоминания, восприятия и ожидания становится предметом внимания у Василия Великого, Григория Нисского, Августина и др. Рядом с понятием «ум» в святоотеческой традиции появляется понятие «сердце» как духовно-душевный центр человеческой личности, и в последующей истории не только средневекового, но и новоевропейского мышления, а особенно в русской философии, это понятие влечет за собой новую интерпретацию категории времени. Психологизм и историзм как способы анализа времени оказываются включенными в рамки христианского учения о Боге и человеке; поэтому психология имеет онтологический фундамент, а историческое время соотнесено с божественной вечностью.

Для Средних веков характерно восходящее к Августину соотнесение времени как способа бытия твари с вечностью как атрибутом божественного бытия. Время рассматривается как акциденция, а последняя нуждается в субстанции как своем носителе (см.: *Аквинский Фома.* Сумма против язычников, II, 33). Однако схоластике меньше свойственны психологический анализ времени и чувство историчности, характерные для Августина. Время рассматривается

здесь логико-онтологически. У Фомы Аквинского Бог, не подверженный никаким изменениям, полнота бытия, суть вечность. Субстанция тварных материальных вещей изменчива, нематериальных —неизменна. Материальные субстанции не могут сразу и полностью обладать тем бытием, которое отведено на их долю, они всегда устремлены к этой полноте, но достигают ее последовательно: теряя одну часть, обретают другую. Поэтому длительность их существования рассыпается на неопределенное множество последовательных моментов. Эта последовательность и есть время. Нематериальные субстанции (разумные бессмертные души людей и ангелов), не будучи подвержены изменениям (как субстанции), сразу и полностью обладают своим бытием; однако, будучи тварными, они не тождественны своему бытию, или, иначе говоря, сущность в них отличается от их бытия. Присущую им форму длительности, отличную как от времени, так и от вечности, Фома называет aevum или sempiternitas. В отличие от времени эта длительность бесконечна, однако в отличие от вечности она не является неделимой единой, а длится всегда.

Различая, т. о., время (tempus), бесконечную длительность (aeveum, sempiternitas) и вечность (aeternitas), Фома вслед за Аристотелем определяет время как число или меру движения в отношении предыдущего и последующего. Говоря о движении, Фома имеет в виду любой вид последовательности, а потому подчеркивает, что существует столько же мер, сколько движений. Однако, стремясь все же сохранить и всеобщую меру движения, задаваемую вращением небесной сферы, Фома различает «внутреннее» и «внешнее» время. Внутреннее время — это любая последовательность, поскольку в ней налицо порядок «раньше» и «позже»; внутренних перемен может быть сколько угодно много.

Но для всех телесных движений Фома, как и Аристотель, допускает внешнее время и одну общую меру — вращение небосвода. Выделение внутреннего времени, связанного со спецификой изменения той или иной сущности, связано с ослаблением значения общекосмического времени, единство которого, особенно у Платона и неоплатоников, обеспечивала мировая душа. Способ рассмотрения времени у Фомы связан не столько с общей жизнью космоса, как у Плотина, и не столько с жизнью человеческой души, как у Августина, сколько с иерархией ступеней бытия; поэтому в персоналистской метафизике Фомы — множество времен; наряду с непрерывным временем Фома признает и дискретное, состоящее из бесконечно многих неделимых моментов, — время жизни ангелов.

Ф. Суарес, следуя Фоме, развивает идею внутреннего времени (внутренней длительности), приходя к парадоксальным выводам. Он отрывает внутреннее время от внешнего, утверждая, что если одно из сотворенных одновременно разумных существ живет год, а другое — сто лет, то это различие во внешнем времени не коснется времени внутреннего — последнее будет для обоих одинаковым (Disputationes metaphysicae, 50, sect. 5). Более того, если уничтоженное существо будет сотворено вновь, то, по Суаресу, его длительность от этого не увеличится — она останется той же самой, сколь бы много раз ни повторялось новое сотворение. Суарес так тесно связывает время с жизнью сущего, что считает возможным возвращение того же самого индивидуального времени: время возвращается всякий раз, как повторяется одно и то же движение. День, который сейчас близится к закату, может начаться вновь сколь угодно много раз. Как и у Фомы, в рассуждениях Суареса индивидуальное время отделено от общего течения внешнего времени, не оказывающего воздействия на жизнь пребывающих в нем вещей. В отличие от Фомы и Суареса ***Бонавентура*** считает, что все тварное подвержено непрерывному изменению во времени; даже существа, сотворенные бессмертными, сущность которых неизменна, испытывают изменения в своем существовании, поскольку последнее непрерывно сохраняется Богом, т.е. каждое мгновение творится вновь. Время связано с непрерывным божественным творением мира и потому образует единый непрерывный ряд.

ВРЕМЯ В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ. Уже в позднем средневековье, в номинализме 14 в., подчеркивается относительность времени, которое трактуется как продукт человеческой субъективности. Эта точка зрения получила дальнейшее развитие в Новое время. Однако в рационализме 17 в. время как категория относительная имеет и объективную, не зависящую от субъекта основу — длительность (duratio). По Декарту, длительность совпадает с существованием вещи и есть атрибут субстанции, время же дано только в нашем мышлении и «есть лишь известный способ, каким мы эту длительность мыслим» (Избр. произв. М., 1950, с. 451). Время — это число движения: чтобы иметь общую меру для определения длительности вещи, мы пользуемся длительностью равномерных движений, т.е. движений небесных тел. Как субъективный способ измерять длительность время не отличается от других универсалий, которые, по Декарту, не существуют вне нашего ума. Эту номиналистическую трактовку времени Декарт разделяет с Гоббсом. Последний выводит идею времени из образа движущегося тела, который остается в воспринимающем сознании, но не касается сущности самого тела: «Время существует не в самих вещах, а только в мышлении, осуществляемом нашим разумом» (Избр. произв., т. 1. М., 1965, с. 128). В отличие от Декарта, считающего время субъективным способом мыслить объективно присущую вещам длительность, Гоббс этого различения не вводит. Спиноза, как и схоласты, различает два вида сущего — вечное и длящееся: «Вечность — атрибут, под которым мы постигаем бесконечное существование Бога, напротив, длительность — атрибут, под которым мы постигаем существование сотворенных вещей...» (Избр. произв., т. 1. М., 1957, с. 278). Длительность, однако, не тождественна времени, она есть атрибут самих вещей, время же, как и у Декарта, «не состояние вещей, но только модус мышления, т.е. мысленное бытие» (там же). Для определения длительности вещи мы соотносим ее с длительностью равномерно движущихся вещей, и это отношение называем временем.

Длительность в 17—18 вв. связывается с божественным замыслом о творениях и с творением и сохранением мира. Поэтому она помещается между вечностью как атрибутом Бога и временем как субъективным способом измерять объективную длительность. В силу «промежуточного» характера длительности ее то склонны сближать с вечностью, то отождествлять со временем. В этом отношении характерно учение Ньютона об абсолютном и относительном времени: «Абсолютное, истинное математическое время

само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно и иначе называется длительностью. Относительное, кажущееся или обыденное время есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения, мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как-то: час, день, месяц, год» (*Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. — В кн.: *Крылов А. Н.* Собр. трудов, т. 7. М.—Л., 1936, с. 30). Как поясняет друг и последователь Ньютона ***С. Кларк***, Ньютон мыслит абсолютное время, т.е. длительность, как нечто неизменное и вечное, а потому считает, что длительность не существует вне Бога (Полемика Г. Лейбница и С. Кларка. Л., 1960, с. 62). Трактуемый пантеистически Бог Ньютона сближается с мировой душой неоплатоников. Критикуя Ньютона, Лейбниц возвращается к номиналистическому пониманию времени как идеального, т.е. мысленного, образования: время «содержит не что иное, как некий порядок, в котором дух постигает применение отношений» (там же, с. 79). В отличие от Ньютона Лейбниц не признает ни абсолютных времени и пространства, ни абсолютного движения. «Я... считаю пространство, так же как и время, чем-то чисто относительным, пространство — порядком сосуществования, а время —порядком последовательностей» (там же, с. 47). Части времени, так же как и пространства, «определяются и различаются только с помощью имеющихся в нем вещей» (там же, с. 85); без вещей время вообще не есть нечто действительное, а представляет собой лишь идеальную возможность. Впрочем, в своих более ранних работах Лейбниц признавал также и понятие длительности, считая ее атрибутом самих вещей, в отличие от времени, которое есть лишь субъективный способ измерения длительности (*Leibniz G. W.* Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. I. Lpz., 1904, S. 341).

В 18 в. вместе с критикой метафизики происходит и пересмотр метафизических концепций времени: снимается различение длительности как атрибута субстанции и времени как субъективного способа ее восприятия и измерения. Метафизическая трактовка времени сменяется психологической (Локк, Юм) и трансцендентальной (Кант). Рассматривая время с точки зрения его происхождения, Локк — создатель генетического метода в психологии — видит источник понятия времени в идее последовательности, которую мы получаем из чувственного опыта, не столько из внешних чувств (созерцая движение и изменение вещей), сколько из внутреннего чувства, наблюдая последовательность идей, сменяющих друг друга в душе. Последовательность идей в душе бодрствующего человека есть, по Локку, мера для всех других последовательностей: «Наблюдая, что происходит в нашем уме и как в нем непрерывной цепью одни идеи пропадают, другие начинают появляться, мы приходим к идее последовательности» (Избр. философ, произв. М., 1960, т. 1, с. 211). Как и у Августина, жизнь души становится здесь главным источником идеи времени. Однако в отличие от Августина, рассматривавшего жизнь души в теологическом контексте, Локк изучает ее как психолог. Поэтому для него вечность — не более чем длительность, в которой он видит лишь сумму моментов времени. Время, т. о., оказывается частью длительности; различие между временем и длительностью лишь количественное, и длительность утрачивает свой метафизический характер. Психологическая трактовка времени разделяется также и Юмом.

Под влиянием психологического эмпиризма, с одной стороны, и стремления отстоять необходимость и всеобщность естественно-научного знания, которой угрожал психологизм 18 в., с другой, формируется трансцендентальное учение о времени Канта. «Время, — пишет Кант, следуя Локку, — есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т.е. процесса наглядного представления нас самих и нашего внутреннего состояния» (Критика чистого разума. СПб., 1907, с. 50). Однако у Канта время есть априорная форма внутреннего чувства, т.е. принадлежит не индивидуальному, а трансцендентальному субъекту, а потому наряду с пространством становится априорным формальным условием всех явлений вообще, теряя при этом метафизическое значение атрибута субстанции, каким наделяли длительность рационалисты 17 в. У Ньютона пространство было чувствилищем Бога, у Канта оно становится чувствилищем человека; если Ньютон считал абсолютное время продолжительностью бытия божественного, то Кант интерпретирует время как способ явления самому себе трансцендентального Я: «Само по себе, вне субъекта, время есть ничто» (там же, с. 51). Есть, однако, и сходство функций времени у Канта и Ньютона: у обоих время и пространство суть те абсолютные константы, без которых невозможны необходимые и общезначимые суждения математического естествознания. Но при этом, с точки зрения Ньютона, механика дает знание о вещах самих по себе, тогда как, с точки зрения Канта, — только о мире явлений, который конструируется деятельностью трансцендентального субъекта. Время не имеет трансцендентальной (или абсолютной) реальности, но оно имеет реальность эмпирическую, ибо составляет условие возможности всех явлений — как внутренних, так и внешних. Кант отвергает не только метафизическое, но и номиналистическое толкование времени как понятия чисто относительного. Время у Канта есть условие возможности механически конструируемой природы и мыслится по аналогии с пространством: мы «представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразие составляет ряд, имеющий лишь одно измерение, и умозаключаем от свойств этой линии ко всем свойствам времени, за исключением того, что части линии существуют все вместе, тогда как части времени существуют друг после друга» (там же, с. 50).

Однако время в качестве внутреннего созерцания имеет приоритет перед пространством, оно играет роль связующего звена между чувственностью и рассудком. В этой функции время есть трансцендентальная схема, осуществляющая синтез многообразия на уровне ***воображения*** и порождающая т. н. фигурный синтез, без которого невозможен синтез рассудочный, осуществляемый с помощью категорий. Кантовское учение об идеальности времени получает новую интерпретацию у Фихте. Носителем длительности является у Фихте, как и у Канта, не субстанция, а субъект — Я. В отличие от Канта Фихте, устраняя понятие ***вещи в себе***, выводит из Я не только форму, но и содержание всего сущего: «Кант доказывает идеальность объектов, отправляясь от предполагаемой идеальности времени; мы же, наоборот, будем доказывать идеальность времени и пространства из доказанной идеальности объ-

ектов» (Избр. соч., т. 1. М., 1916, с. 163). Устраняя последний реликт субстанции как самосущего — вещь в себе, Фихте до конца растворяет бытие в отношениях. «...Отношение должно быть абсолютным, а абсолютное должно быть не чем иным, как отношением» (там же, с. 175). Но отношения традиционно предполагали субстанцию как их носителя; вплоть до 17 в. к числу акциденций принадлежала и длительность как первое свойство субстанции. По Фихте же, «никакого длительно сохраняющегося субстрата, никакого носителя акциденций не нужно предполагать» (там же, с. 180). На место субстанции ставится Я, которое мыслится, однако, не как субстанция, а опять-таки как отношение. Сущностью (теоретического) Я, по Фихте, является взаимосмена, т.е. отношение противоположностей — деятельного и страдательного состояний в Я. Эту взаимосмену Я, в которой оно одновременно полагает себя конечным и бесконечным, осуществляет способность воображения, или время. «Это парение силы воображения между двумя несоединимостями, это борение ее с самой собою и есть то, что... растягивает состояние Я в нем самом в некоторый момент времени» (там же, с. 192). Время, т. о., мыслится как «растяжение души», а воображение составляет основу всего теоретического знания; на место закона тождества — основного закона логики и онтологии — Фихте ставит закон борьбы противоположностей, составляющий ядро его диалектики. Когда отношение ставится на место субстанции, то время оказывается самой сущностью души. Концепция времени у Фихте обусловлена его пониманием Я как бесконечного отношения противоположностей — человеческого и божественного. Фихте описывает процессы борьбы этих противоположностей внутри Я как историю становления самого Абсолюта. Пантеистически понятый Абсолют выступает не как бытие, а как становление, как бесконечное стремление времени стать вечностью. Вслед за Фихте Шеллинг и Гегель отвергают онтологию субстанции и тем самым снимают водораздел нетварного (вечного) и тварного (временного); место абсолютного бытия теперь занимает абсолютное развитие, или история как процесс становления Бога. «История в качестве целого — беспрерывное и постепенно осуществляющееся откровение Абсолюта» (*Шеллинг.* Система трансцендентального идеализма. М., 1936, с. 356). История как саморазвитие Абсолюта представляет собой тождество противоположностей — бытия и становления, надвременной идеи и ее исторически-временного воплощения.

Развитие, эволюция становятся ключевыми понятиями в мышлении 19 в. Если в немецком идеализме идея развития предстает как развитие абсолютного субъекта — богочеловечества, то в эволюционизме Ч. Дарвина, О. Конта, Г. Спенсера она истолковывается позитивистски, как развитие объекта — природы. Стремление объяснить все организмы как происходящие от простейшей первоначальной формы (Ламарк) реализуется у Дарвина с помощью механической модели развития — принципа естественного отбора. Человеческая история мыслится в качестве завершающей фазы естественно-исторического процесса. Время, понятое как форма развития живого, соотносится не с вечностью, а с непрестанным порождением нового, т.е. с будущим. Именно будущее, а не настоящее, не момент «теперь» как представитель высшего, умопостигаемого мира в текучей эмпирической действительности, составляет в эту эпоху смысловой и организующий центр потока времени. В кон. 19 — нач. 20 в., по мере того, как становление получает приоритет по отношению к бытию, вечное, неизменное ассоциируется с косным, безжизненным, мертвым. В тех философских направлениях, где ведущим становится понятие жизни, — в неогегельянстве, витализме, в ***философии жизни***, в различных вариантах эволюционизма — элиминируется надвременная основа жизни, и принцип «временности» получает полную автономию. Время не только не рассматривается по аналогии с пространством, как это порой было в античной и особенно средневековой философии, поскольку последняя понимала временность и пространственность сущего как признаки тварности, — напротив, оно противопоставляется пространству, и его главной характеристикой становится необратимость.

У истоков современных трактовок времени стоят психологически-натурфилософская концепция времени ***А. Бергсона*** и трансценденталистски-историцистская — ***В. Дильтея***. Время, или длительность, есть, по Бергсону, сущность жизни, атрибутами которой являются неделимость и непрерывность, творческое развитие, становление нового. Интеллект не в состоянии постигнуть жизнь, ему недоступна ее целостность и текучесть, и лишь родственная чувству интуиция как самосозерцание жизни может адекватно воспринять ее неуловимую стихию —длительность, «в которой безостановочно идущее прошлое беспрерывно увеличивается абсолютно новым настоящим» (*Бергсон А.* Творческая эволюция. М.—СПб., 1914, с. 179). Подобно Плотину и Августину, Бергсон рассматривает время как жизнь души; однако у этих мыслителей выше жизни стоит ум, обеспечивающий единство душевной жизни, тогда как у Бергсона душа (она же длительность, творческий порыв, жизнь) есть высший род бытия, и ей принадлежит функция единства. Суть длительности во «взаимном проникновении фактов сознания» (Непосредственные данные сознания: Время и свобода воли. — *Бергсон А.* Собр. соч., т. 2. Пг., с. 79). Не будучи количеством, длительность не является однородной; однородно лишь пространство, и потому вещи в пространстве образуют множественность, тогда как состояния души никакой раздельной множественности не образуют. Бергсон противопоставляет реальное время-длительность времени условному, которое конструируется обыденным сознанием и наукой в практических целях — в целях измерения. В сущности Бергсон дает психологический анализ времени; его учение о переживании времени и особенно о памяти оказало сильное влияние на философию 20 в. Однако при этом он в духе философии жизни отрицает существование идеальной сверхвременной сферы мира и видит в мире только поток изменений, что влечет за собой неразрешимые противоречия при построении онтологии.

Исходя из предпосылок философии жизни, историцистский вариант интерпретации времени предложил Дильтей. Время, или временность, по Дильтею, есть первое определение жизни. «Общими для жизни и выступающих в ней предметов являются отношения одновременности, последовательности, временного интервала, длительности, изменения» (*Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.— Gesammelte Schriften, Bd. 7, 1927, S. 139). Как и Бергсон, Дильтей отличает подлинное время от «абстрактного», с которым имеет

дело естествознание: абстрактное время имеет только количественные характеристики, тогда как исторически-живое — качественные. Подлинное время, по Дильтею, представляет собой «неутомимое движение настоящего, в котором настоящее становится прошлым, а будущее — настоящим. Настоящее есть наполнение временного момента реальностью, оно есть переживание в противоположность воспоминанию или представлениям о будущем, выступающим как желание, ожидание, надежда, страх, волнение. Эта наполненность реальностью, или настоящим, постоянно существует, в то время как содержание переживания постоянно меняется... Таким образом, части наполненного времени не только качественно отличаются друг от друга... но и каждая часть потока времени, независимо от того, что его наполняет, имеет различный характер» (ibid., S. 193). Различая, подобно Августину, настоящее, прошедшее и будущее как направленности души — переживание, воспоминание и ожидание, Дильтей, в отличие от Бергсона, считает, что время невозможно постичь с помощью интроспекции, ибо время — реальность не просто психическая, а скорее историческая, и ее должны исследовать науки о духе. Время есть как бы квазисубстанция культурно-исторической реальности, где живут и целесообразно действуют сознающие, любящие и стремящиеся существа. Во 2-й пол. 19 в. противники трансцендентального идеализма, опираясь на Аристотеля и Лейбница, возрождают реалистическую метафизику (***И. Ф. Гербарт***, ***Б. Больцано***, ***Р. Лотце***, ***Фр. Брентано***). Если у Гербарта в его различении субъективного времени и времени умопостигаемого, не зависящего от познающего субъекта, еще видны следы кантианского влияния, то Лотце рассматривает время безотносительно к субъекту: вещи временны сами по себе. При этом реальностью обладает лишь настоящее, — именно «теперь» тождественно самому бытию вещей, а прошлое и будущее суть лишь данные в представлении модусы времени. Больцано в соответствии со своим учением об объективном бытии «значений» и «истин» считает, что время, подобно «истинам», не есть эмпирическая действительность, а существует «в себе». Рассматривая парадоксальную природу времени (прошлое и будущее не существуют, а настоящее — бесконечно малая точка «теперь» и в качестве таковой уже не есть время), Больцано приходит к выводу, что не только прошлое и будущее, но и настоящее не имеет эмпирически-наличного существования. Но отсюда не следует, что время есть субъективная иллюзия: как и все «истины в себе», оно существует в идеальном измерении, где три модуса времени составляют бесконечный континуум. Как и все вечные истины, время, по Больцано, неизменно и является масштабом для измерения всего изменчивого.

Фр. Брентано анализирует проблему времени в онтологическом и психологическом аспектах. В онтологии Брентано исходит из реальности единичных сущих (entia realia), которые всегда пребывают в настоящем, в «теперь», но не «протяженны» во времени, ибо «теперь» — не «отрезок» длительности, а граница между прошлым и будущим. Быть временным, по Брентано, —значит иметь бытие, и все сущее есть лишь некоторая граница. Даже Бог, по Брентано, есть существо временное, т.е. существует «теперь», а не стоит над временем, как полагала средневековая теология, ибо иначе невозможно объяснить, как вневременное сущее порождает временное (***Brentano Fr.*** Vom Dasein Gottes. Hamb., 1968, S. 457 ff.). С психологической точки зрения Брентано исследует сознание, или переживание времени, которое позволяет понять сущность нашего опыта и те способы, какими мы постигаем вещи. Понятие переживаемого времени возникает из опыта созерцания, которое Брентано называет «протерэстезой»: таковы слушание мелодии или наблюдение движущегося тела. Протерэстеза служит источником представления о «раньше» и «позже», а также понятия временного континуума, бесконечно простирающегося в прошлое и будущее. Но существовать, по Брентано, — значит принадлежать настоящему; отсюда важное различие между восприятием настоящего и только-что-прошедшего: настоящее дано нам с очевидностью в восприятии, или, что то же самое, в modo recto (прямом модусе), а прошлое и будущее (в том числе только-что-прошедшее) — в суждении, или в modo obliquo (косвенном модусе). В косвенном модусе мы мыслим вещи, данные лишь в отношении к мыслимым в прямом модусе, или непосредственно (***Brentato Fr.*** Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum. Hamb., 1976, S. 124—137). А это значит, что прошедшее существует только в силу отнесенности к настоящему. Три модуса протерэстезы — прошлое, настоящее и будущее — составляют, по Брентано, континуум — неразрывную целостность.

Брентановские исследования времени послужили исходной точкой для ***Э. Гуссерля***, который, однако, отверг различение онтологической и психологической интерпретации времени, вернувшись тем самым к трансцендентализму. По Гуссерлю, время должно быть понято из анализа сознания, физическое, или космическое, время не есть изначальный феномен, оно производно от феноменологического времени как «единой формы всех переживаний в одном потоке переживаний» (***Husserl E.*** Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. — Jahrbuch fur Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 1. Halle/Saale, S. 161). Исследуя внутреннюю «временность» сознания, составляющую его первичный горизонт, Гуссерль в «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» (1928) выделяет два уровня трансцендентальной субъективности: интенциональное сознание, конституирующее предмет, и неинтенциональный поток сознания. Соответственно различаются время конституированной предметности и время чистого потока сознания. Сознание конституирует имманентный предмет с помощью единства временных фаз; акт восприятия — это не «моментальное теперь», но временной континуум, исходной клеточкой которого является единство «точки-теперь» (первичного впечатления), ретенции—непосредственной модификации (удержания) «теперь» и протенции — непосредственного предвосхищения «теперь». Эта клеточка превращает «неделимое мгновение-теперь» в минимальный континуум, который затем «растягивается», образуя непрерывность длення временного предмета. Эта непрерывность есть время конституированной предметности, составляющей онтологическую предпосылку трансцендентного, т.е. природно-космического времени, измеряемого с помощью движения небесных светил и физических приборов — часов. Однако время конституированной предметности — это не самый последний, глубинный слой сознания, не «истинное абсолютное» (ibid., S. 163). Истинно абсолютное — «прасозна-

ние» — лежит глубже интенциональности и представляет собой самоконституирующееся имманентное время — непрерывную очевидность в самом широком смысле (*Husserl E.* Formale und transzendentale Logik, 1929). Подсознание конституирует саму интенциональную жизнь сознания, а потому можно сказать, что бытие — это время (абсолютная длительность), которое осуществляет функцию высшего единства всех переживаний сознания. Абсолютная длительность в феноменологии Гуссерля выполняет ту же роль, какая в трансцендентальном идеализме отводилась абсолютному Я. Как и поздний Фихте, Гуссерль именует эту последнюю реальность абсолютной жизнью.

Развернутую концепцию времени, в которой Гуссерлев анализ этого понятия был интерпретирован в духе философии жизни (особенно Дильтея), предложил М. Хайдеггер. «В правильно понятом и правильно эксплицированном феномене времени коренится центральная проблематика всей онтологии» (*Heidegger M.* Sein ind Zeit. Tüb., 1960, S. 18). Как и Гуссерль, Хайдеггер убежден, что бытие есть время. «Вульгарному» времени как «бесконечной, преходящей, необратимой последовательности моментов «теперь»» (там же, с. 419) он противопоставляет подлинную изначальную временность — «экстатическую временность тут-бытия» (там же, с. 363). Она есть не последовательность моментов, но целостность трех измерений (экстазов) — прошлого, настоящего и будущего. «Временение (Zeitigung) не означает «последовательность» экстазов. Будущее не позднее прошедшего, а прошедшее не раньше настоящего. Временность временит как бывшее-настоящее-будущее» (там же, с. 350). Однако в отличие от Гуссерля Хайдеггер не согласен трактовать временность как «бесконечный континуум длений». Понимание времени как бесконечного, так же как и понятие вечности в смысле «остановившегося теперь» (nunc stans), почерпнуто, согласно Хайдеггеру, из вульгарного понимания времени. Не отказавшись от интеллектуалистской трактовки трансцендентального субъекта (Я), Гуссерль, по Хайдеггеру, не преодолел традиционного понимания времени как «горизонта, бесконечного в обе стороны». Главная характеристика подлинной временности — ее конечность. Открытое по отношению к своей конечности, человеческое существование тем самым открыто бытию: благодаря направленности к смерти оно выходит за свои пределы, экзистирует, чем и определяется необратимость времени: подлинное время «временит» из будущего, в отличие от «вульгарного», физического времени, исходный модус которого — «теперь». Временность, т.е. конечность, человеческого существования есть основа его историчности, в которой имеет свой базис фактическая, эмпирическая история.

Хайдеггерова трактовка «временности» и историчности оказалась отправной точкой философской герменевтики ***Г. Г. Гадамера***, в центре внимания которой — проблема истории как смыслосозидающей и смыслополагающей реальности. «Когда Хайдеггер вывел из абсолютной временности бытие, истину и историю, это уже не было тождественно тому, что сделал Гуссерль. Ибо эта временность уже не была временностью «сознания» или трансцендентального пра-Я. Хайдеггер... хотел преодолеть онтологическую беспочвенность трансцендентальной субъективности, ставя вопрос о бытии. Структура временности выступила, т. о., как онтологическое определение субъективности. Но она была и больше, чем это. Тезис Хайдеггера гласил: само бытие есть время» (*Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Tüb., 1960, S. 243).

Как видим, возрождаемая в 20 в. онтология, в отличие от античной, средневековой и ранней новоевропейской, есть по преимуществу онтология «временности»: вектор современной культуры указывает не на вечное. Соответственно определяющим модусом времени становится не настоящее, а будущее — то, чего нет.

Лит.: *Рейхенбах Г.* Направление времени, пер. с англ. М., 1962; *Уитроу Дж.* Естественная философия времени, пер. с англ. М., 1964; *Грюнбаум А.* Философские проблемы пространства и времени, пер. с англ. М., 1969; *Гуревич А. Я.* Время как проблема истории культуры. — «ВФ», 1969, № 3; *Молчанов В. И.* Понятие рефлексии в контексте феноменологического учения о времени. — В сб.: Критика феноменологического направления в современной буржуазной философии. Рига, 1981; *Трубников Н. Н.* Время человеческого бытия. М., 1987; *Volkelt J.* Phänomenologie und Metaphysik der Zeit. B., 1925; *Janet P.* L'Évolution de la memoire et de la notion du Temps. P., 1928; *Lavelle L.* Du Temps et de l'étermté. P., 1945; *Conrad-Martius H.* Die Zeit. Münch., 1954; *Brand G.* Welt, Ich und Zeit. Den Haag, 1955; *Kümmel F.* Über den Begriff der Zeit. Tüb., 1962; Das Zeitproblem im 20. Jahrhundert. Bern — Münch., 1964; The nature of time. N.Y., 1967; *Janich P.* Die Protophysik der Zeit: konstruktive Begriffe und Geschichte der Zeitmessung. Fr./M., 1980; *Ferber R.* Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit. Munch., 1981; *Levinas E.* Gott, der Tod und die Zeit. Wien, 1996.

П. П. Гайденко

ВРЕМЯ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ обозначалось двумя близкими по значению терминами: «замāн» и «вақт». Оба наряду с физическим временем могут обозначать и историческое, сближаясь с понятием ‘аср (эпоха). Вақт образует множественное число авқāт и в таком случае означает «момент времени». В атомистических теориях времени единичный момент может обозначаться обоими терминами, с возможным добавлением «фард» (единичный). Близким к этому термином ҳāл (букв. —состояние, также ҳāла) обозначалось в ***каламе*** как «состояние» тела, т.е. наличие у него тех или иных акциденций, в единичный момент времени или в один из его внутренних аспектов, так и сам единичный момент или его внутренний аспект. Как в континуалистских, так и в атомистических теориях момент времени, особенно момент настоящего, обозначается термином «’āн» или «ҳīн», хотя чаще используются непосредственные описательные ҳāдир (настоящее), мустақбал (будущее) и мāдин (прошедшее). Концепция циклического исторического времени, развитая исмаилитами, рассматривает сменяющие друг друга и структурно схожие «циклы» времени (адвāр, ед. ч. давр). Атомистическая и континуалистская теории времени, развитые в средневековой арабо-мусульманской философии, исходят из фундаментально различающихся и несовместимых установок. Первая изложена в каламе, воспринята и развита в ***суфизме*** и, по-видимому, является самостоятельной. Вторая воспроизводит аристотелевскую концепцию времени, выдвинута в ***арабоязычном перипатетизме*** и воспринята в ***исмаилизме*** и ***ишракизме***.

Согласно атомистической концепции, время состоит из череды атомарных моментов, каждый из которых лишен длительности; последняя возникает как следование атомов времени. Каждый атом времени конституирован двумя событиями, в качестве которых может в принципе выступать любая пара, хотя существенный философский

интерес представляет рассмотрение «уничтожения» (фанā') и «возникновения» (ҳудӯс) акциденции или тела. Именно такая последовательность была установлена еще в каламе и принята в дальнейшем. Каждое из этих двух событий может обозначаться как ҳāл (состояние) тела или ***акциденции***, которые их переживают. Соответственно тело или акциденция может описываться как уничтожающаяся и возникающая заново в каждый момент времени. Эта теория объясняла исчезновение акциденции как ее невозобновление в следующий момент времени и логически предполагала поиск обоснования для ее возникновения, а не исчезновения. Хотя в каждом атоме времени могут быть различаемы два аспекта, тело в один атом времени занимает только одно место (макāн).

В мутазилизме атомистическая концепция времени складывается во взаимодействии многих точек зрения, большинство из которых выражают понимание времени как функции действий или событий. Одни мутазилиты считали время акциденцией наряду с другими, другие понимали его конвенционально, как любое действие, которое может быть поставлено в соответствие данному как его время. Некоторые определяли момент времени как «разделение» (фарқ) действий или «предел» (мадан) между ними. Некоторые считали, что в один момент времени может быть совершено совместно бесконечное число «действий» (фи'л) или «несовершений действия» (тарк; см. ***Действие***), другие допускали только одно действие и несовершение действия. Одни признавали, другие отрицали существование вещей вне моментов времени. Момент времени был осмыслен как основание для установления отношения противоположности: некоторые вещи противоположны потому, что не могут существовать в один момент времени, напр. «уничтожение» и «уничтожаемое», но первое существует в следующий после второго момент времени.

Атомистическая концепция времени была воспринята в суфизме, где мир понимается как ежемгновенное растворение в вечностной стороне бытия и новое воплощение во временной его ипостаси. Соответственно существование описывается как «временное» (му'аққат) и «невременнóе» (гайр му'аққат), или «вечное» (қадим). «Временнóе развертывание» (тавқит) вещей отождествляется с понятием «судьба» (қадар), тогда как их невременное существование понимается как «предопределение» (қадā'). Рассматривая момент времени как конфигурацию двух событий, ***Ибн 'Арабӣ*** вводит понятие сумма (затем) как выражающее последовательность событий, которая не создает «отставания» (та'аххур) одного от другого во времени.

Противостоящая атомистической континуалистская теория времени была развита под прямым влиянием аристотелизма. Здесь понятие времени осмысляется в связи не с действием, а с телом. Время определяется как нечто отличающееся от величины и места тела и как то, что создает для тела «до», которое несовместимо с его «после». От этих «до» и «после» могут быть образованы соответствующие абстрактные термины «қаблиййа» (до-вость) и «ба'диййа» (после-вость). Тела обладают своими «до» и «после» благодаря времени, а само время — самостно, поэтому у времени нет времени, т.е. время не бывает до или после времени. Настоящее понимается как «общая граница» (ҳадд муштарак) «до» и «после», или прошедшего и будущего. Прошедшее и будущее континуальны (мут-таҫил) и не имеют, начала и конца соответственно. Причиной времени является круговое непринудительное движение небесных сфер, в свою очередь имеющее причиной свой движитель.

В школах, принимавших континуалистскую теорию времени, Первоначало понималось как находящееся вне времени. В арабоязычном перипатетизме и исмаилизме принято троичное деление действий и соответствующего сущего в их отношении ко времени. Высшую ступень занимает то, что «не во времени» (лā би-замāн), т.е. Первоначало, и совершаемое им «творение» (ибдā'). Средняя отводится тому, что «со временем» (ма'а замāан), т.е. эманации. Низшее — то, что «во времени», т.е. «возникновение» (ҳудус) и возникающие существа мира. Последние наименее совершенны, поскольку их причины вследствие препятствий производят свое следствие не сразу, а с течением времени. В то же время распространение света от солнца или огня совершается не во времени, а одномоментно. В этих школах время понималось как одно из оснований индивидуации, наряду с материей и местом, и, как и в атомистической теории времени, признавалось невозможным одновременное сосуществование противоположностей (напр., противоположных движений) в одном субъекте.

А. В. Смирнов

ВРИГТ (von Wright) Георг Хенрик фон (1916, Гельсингфорс) — финский философ и логик, получил образование в Хельсинкском университете, который окончил в 1937; с 1943 доцент, а с 1946 профессор этого университета; докторская диссертация — «Логические проблемы индукции» (1941). В 1948 был приглашен в Кембридж, где работал под руководством Витгенштейна, а после ухода Витгенштейна в течение ряда лет занимал его должность. С 1951 живет и работает в Финляндии, почетный профессор Хельсинкского университета. В 1961 действительный член Академии Финляндии, с 1968 по 1970 был президентом Академии Финляндии и президентом Финского научного общества, а в 1975—78 — президент Международного института философии. Преподавал в университетах США и Европы, член множества академий и научных обществ, почетный доктор многих университетов разных стран мира. В 1986 Вригт получил премию Александра Гумбольдта и высшую премию Шведской академии, в 1993 — литературную премию Сельмы Лагерлёф, а в 1998 — премию Тага Дениельсона.

Вригт — автор множества научных работ по философии и логике, статей и эссе по вопросам науки и культуры. Его философские взгляды формировались под влиянием Мура, Ч. Д. Броуда и финского философа Э. Кайла, но особенно сильным было влияние Витгенштейна. Вригт — один из самых значительных представителей аналитической философии 20 в. Он был тесно связан с ***Венским кружком***. Его научные интересы сосредоточены преимущественно в области философии науки, эпистемологии и неклассической логики. Он исследовал проблемы времени и изменения, причинности, детерминизма и вероятности, анализировал способы формализации дедуктивных рассуждений в различных сферах человеческой деятельности и проблемы индукции. В логических работах Вригта содержатся идеи, положившие начало ряду новых разделов современной логической науки, имеющих существенный философский и прикладной интерес. К ним относятся ***деонтическая логика***, ***релевантная логика***, ***временная логика***, логика дей-

ствий, логика оценок и предпочтений, логика изменения и логика истины.

Вригт — автор исследований по аналитической и прикладной логике, эссе о литературе и писателях, в том числе о Толстом и Достоевском, популярных книг по философии и научному познанию, статей, отстаивающих гуманистические идеи в западной культуре и современном обществе.

Соч.: Логико-философские исследования. Избр. труды. М., 1986 (имеется полная библиография книг и статей Г. Х. Вригта).

П. И. Быстров

ВРИТТИ (санскр. vrtti — стиль или манера) — категория индийской эстетики. Впервые встречается в Натьяшастре («Наука театра», компендиум, сформировавшийся ко 2—3 вв.), где характеризует основные способы сценического воплощения драмы. Выделялось четыре разновидности стиля — спиритуальный, или саттвати (sāttvatī) вритти, энергичный — арабхати (ārabhaṭi), изящный — кайшики (kaiśiki) и вербальный — бхарати (bhāratī), каждый из которых подразделялся на более мелкие подвиды (Натьяшастра 22.25—61). Важным считался саттвати вритти, специфический стиль, предполагающий, что для вхождения в роль исполнитель должен аккумулировать свою внутреннюю духовную энергию, как бы перевоплощаясь при этом в изображаемого персонажа, что позволяло добиваться подлинности игры и проявлять имитируемые состояния как свои собственные. Арабхати вритти представлял собой жесткую, «мужскую» манеру игры, опиравшуюся на энергичные движения и жесты, уместные при представлении сценической битвы. Ему противопоставлялся кайшики вритти, или изысканный «женский» стиль, основывающийся на широкой гамме изящных танцевальных движений. И наконец, речевая выразительность драмы характеризовалась с помощью бхарати вритти. По всей видимости, категория стиля сформировалась на достаточно раннем этапе развития театра и затем не раз подвергалась переосмыслению. Хотя в Натьяшастре говорится о том, что все вритти должны присутствовать в любом драматургическом произведении, на самом деле лишь два из десяти канонических видов драмы, притом наиболее разработанные и поздние, основывались на четырех стилях. Остальные восемь, исполнявшиеся по преимуществу мужчинами, были лишены изящного, или «женского», стиля. При этом четыре наиболее древние разновидности драмы, относящиеся к периоду мистериальной сцены, не включали в себя и вербальный стиль, что косвенно свидетельствует о превалировании в них движения и жеста. Позднейших теоретиков, напротив, в первую очередь интересовал язык художественного произведения, и они интерпретировали категорию вритти либо как поэтический стиль, принятый в том или ином районе Индии, либо как манеру, имитирующую городскую или деревенскую речь.

Н. Р. Лидова

ВРОЖДЕННЫЕ ИДЕИ (лат. ideae innatae) — одно из самых важных и в то же время двусмысленных эпистемологических понятий европейской философии. Проблема врожденных идей, или, в общем виде, врожденного знания, играет едва ли не решающую роль в определении модели познавательной деятельности человека. Возникновение проблемы врожденного знания может быть связано с теорией идей Платона и критикой ее Аристотелем. Врожденными Платон считает такие концепты, которые попадают в душу не в результате чувственных воздействий, а вследствие ее соприкосновения с миром чистых сущностей. Это созерцание «умного» мира забыто душой, и поэтому осознание идей требует интенсивной интеллектуальной деятельности, ориентирами и помощниками в которой служат чувственные вещи и образы, похожие на припоминаемые идеи. К примеру, для осознания идеи равенства во всей ее чистоте надо упражняться с приблизительно равными вещами (точного равенства в мире нет и быть не может).

Учение Платона выделяет несколько важнейших аспектов общеевропейской парадигмы врожденного знания: 1) врожденные идеи не зависят от чувств и опыта, но тем не менее не лишены генезиса как такового, проникая в душу в результате содействия более высоких бытийных инстанций; 2) они выражают сущностный аспект конкретных вещей или сущего в целом и поэтому сами имеют характер общих представлений и принципов, касаясь по большей части не каких-то определенных свойств объектов, а их отношений друг к другу; 3) они присущи любому человеку, т.е. по сути принадлежат «человеческой природе»; 4) они не лежат на поверхности души, но должны быть извлечены из ее глубин и актуализированы; 5) вещи сообразуются с ними вследствие наличия у тех и других общей бытийной основы. Каждый из этих тезисов получал самые разнообразные толкования и интерпретации в ходе последующих более чем двухтысячелетних дискуссий. Так, философы поздней античности и средневековья уделяли особое внимание изучению путей божественного света, озаряющего наш ум и высвечивающего в нем врожденные истины (Плотин, Августин, Бонавентура). Тщательнейшему исследованию подвергался и вопрос о статусе идей и общих понятий в душе (Боэций, Абеляр, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Оккам).

В метафизике Нового времени тема врожденного знания выдвинулась на первый план под влиянием философии Декарта. Принимая схему сотворения врожденных идей Богом (главной из этих идей является идея самого Бога) и их независимости от опыта и произвола нашей фантазии, Декарт в то же время решительно отошел от платоновской концепции знания как припоминания. Это было связано с его отрицанием существования бессознательных перцепций. Ведь в таком случае никаких тайников души нет и врожденные идеи просто неоткуда извлекать. Поскольку же невозможно утверждать, что все подобные идеи каждое мгновение осознаются всеми людьми, Декарт интерпретирует врожденные идеи как врожденные способности мыслить то или иное концептуальное содержание (они всегда актуальны, но, правда, им надо еще придать надлежащее направление). Кроме того, многие Декартовы «врожденные идеи» просто обозначают те же самые способности, напр. идея мышления, сознания и т. п. На примере идеи Бога Декарт также ставит проблему критериев врожденности той или иной идеи. В доказательстве врожденного статуса идеи Бога он опирается на тезис о том, что в действии (т. е. в самой этой идее) не может быть больше реальности, чем в причине. Соответственно чувственные вещи, равно как и сам человек, не могут вызвать это представление. В свете этого критерия на роль врожденных принципов более всего подходят необходимые и всеобщие истины разума, так как опыт заведомо не может дать всеобщности и необходимости.

Дальнейшее развитие проблематики врожденного знания по существу продолжало картезианскую линию (сближение врожденного с «внутренним» и ориентация на врожденные способности). Одним из ярких примеров такого рода является кантовская концепция априорных понятий и знания в целом. Кант утверждает, что априорные понятия чистого рассудка (имеющие вполне конкретное содержание, напр., категории причины, субстанции и т. п.) не врождены, но приобретены в результате инициированной опытом рефлексии над законами мышления, которые в свою очередь врождены (при этом Кант не связан с Декартовым отрицанием бессознательных перцепций и точкой схождения рассудочных принципов и явлений считает не Бога, а ***трансцендентальное единство апперцепции***).

В новейшей философии идея врожденных способностей получает, как правило, физиологическую (врожденные идеи — биологически унаследованные механизмы функционирования нервной системы) или психологическую (отождествляющую врожденное знание с инстинктами и диспозициями души) интерпретацию. Популярностью пользуется также «компьютерная метафора»: врожденные идеи — аналоги информации, записанной в bios системной платы или на жестком диске компьютера. Широкую известность приобрели также попытки объяснить с помощью гипотезы врожденных концептуальных структур возможность языковой практики (Н. Хомский).

Критика теории врожденных идей была направлена на проблематизацию их статуса в душе. Так, Локк отрицал существование врожденных принципов, исходя из того, что ни один из них не мыслится всеми людьми в любой момент их жизни, что, по его мнению, должно было бы происходить, если бы они были присущи человеческой природе. В большинстве случаев такая критика не носила глобального характера (к примеру, тот же Локк признает существование врожденных способностей мышления). Наиболее радикальный контрпроект был предложен в 18 в. Кондильяком, задумавшим во всех деталях показать опытное происхождение не только идей, но и способностей мышления (так, внимание он объясняет как яркое ощущение, память — как сохраненное ощущение, суждение — как одновременное наличие двух ощущений и т. п.). Проблема врожденных идей теряет свою осмысленность, напр., у Лейбница: его замкнутым монадам врождены абсолютно все их перцепции. Следует особо отметить попытки истолковать вопрос о врожденном знании в качестве псевдопроблемы, возникающей в результате плохих дефиниций (Юм).

В. В. Васильев

ВСЕВЕДЕНИЯ ПАРАДОКС – см. ***Эпистемическая логика***.

ВСЕЕДИНСТВО – см. ***Единое***.

ВСЕЛЕННАЯ (от греч. «ойкумена» — населенная, обитаемая земля) — «все существующее», «всеобъемлющее мировое целое», «тотальность всех вещей»; смысл этих терминов многозначен и определяется концептуальным контекстом. Можно выделить по крайней мере три уровня понятия «Вселенная».

1. Вселенная как философская идея имеет смысл, близкий понятию «универсум», или «мир»: «материальный мир», «сотворенное бытие» и др. Она играет важную роль в европейской философии. Образы Вселенной в философских онтологиях включались в философские основания научных исследований Вселенной.

2. Вселенная в физической космологии, или Вселенная как целое, — объект космологических экстраполяций. В традиционном смысле — всеобъемлющая, неограниченная и принципиально единственная физическая система («Вселенная издана в одном экземпляре» — А. Пуанкаре); материальный мир, рассматриваемый с физико-астрономической точки зрения (А. Л. Зельманов). Разные теории и модели Вселенной рассматриваются с этой точки зрения как неэквивалентные друг другу одного и того же оригинала. Такое понимание Вселенной как целого обосновывалось по-разному: 1) ссылкой на «презумпцию экстраполируемости»: космология претендует именно на репрезентацию в системе знания своими концептуальными средствами всеобъемлющего мирового целого, и, пока не доказано обратное, эти претензии должны приниматься в полном объеме; 2) логически — Вселенная определяется как всеобъемлющее мировое целое, и других Вселенных не может существовать по определению и т. д.

Классическая, Ньютонова космология создала образ Вселенной, бесконечной в пространстве и времени, причем бесконечность считалась атрибутивным свойством Вселенной. Общепринято, что бесконечная гомогенная Вселенная Ньютона «разрушила» античный космос. Однако научные и философские образы Вселенной продолжают сосуществовать в культуре, взаимообогащая друг друга. Ньютоновская Вселенная разрушила образ античного космоса лишь в том смысле, что отделяла человека от Вселенной и даже противопоставляла их.

В неклассической, релятивистской космологии была впервые построена теория Вселенной. Ее свойства оказались совершенно отличными от ньютоновских. Согласно теории расширяющейся Вселенной, развитой Фридманом, Вселенная как целое может быть и конечной, и бесконечной в пространстве, а во времени она во всяком случае конечна, т.е. имела начало. А. А. Фридман считал, что мир, или Вселенная как объект космологии, «бесконечно уже и меньше мира-вселенной философа». Напротив, подавляющее большинство космологов на основе принципа единообразия отождествляло модели расширяющейся Вселенной с нашей Метагалактикой. Начальный момент расширения Метагалактики рассматривался как абсолютное «начало всего», с креационистской точки зрения — как «сотворение мира». Некоторые космологи-релятивисты, считая принцип единообразия недостаточно обоснованным упрощением, рассматривали Вселенную как всеобъемлющую физическую систему большего масштаба, чем Метагалактика, а Метагалактику — лишь как ограниченную часть Вселенной.

Релятивистская космология коренным образом изменила образ Вселенной в научной картине мира. В мировоззренческом плане она вернулась к образу античного космоса в том смысле, что снова связала человека и (эволюционирующую) Вселенную. Дальнейшим шагом в этом направлении явился ***антропный принцип*** в космологии.

Современный подход к интерпретации Вселенной как целого основывается, во-первых, на разграничении философской идеи мира и Вселенной как объекта космологии; во-вторых, это понятие релятивизируется, т.е. его объем соотносится с определенной ступенью познания, космоло-

гической теорией или моделью — в чисто лингвистическом (безотносительно к их объектному статусу) или же в объектном смысле. Вселенная интерпретировалась, напр., как «наибольшее множество событий, к которому могут быть применены наши физические законы, экстраполированные тем или иным образом» или «могли бы считаться физически связанными с нами» (Г. Бонди).

Развитием этого подхода явилась концепция, согласно которой Вселенная в космологии — это «все существующее» не в каком-то абсолютном смысле, а лишь с точки зрения данной космологической теории, т.е. физическая система наибольшего масштаба и порядка, существование которой вытекает из определенной системы физического знания. Это относительная и преходящая граница познанного мегамира, определяемая возможностями экстраполяции системы физического знания. Под Вселенной как целым не во всех случаях подразумевается один и тот же «оригинал». Напротив, разные теории могут иметь в качестве своего объекта неодинаковые оригиналы, т.е. физические системы разного порядка и масштаба структурной иерархии. Но все претензии на репрезентацию всеобъемлющего мирового целого в абсолютном смысле остаются бездоказательными. При интерпретации Вселенной в космологии следует проводить различие между потенциально и актуально существующим. То, что сегодня считается несуществующим, завтра может вступить в сферу научного исследования, окажется существующим (с точки зрения физики) и будет включено в наше понимание Вселенной.

Так, если теория расширяющейся Вселенной описывала по сути нашу Метагалактику, то наиболее популярная в современной космологии теория инфляционной («раздувающейся») Вселенной вводит понятие о множестве «других вселенных» (или, в терминах эмпирического языка, внеметагалактических объектов) с качественно различными свойствами. Инфляционная теория признает, т. о., мегаскопическое нарушение принципа единообразия Вселенной и вводит дополнительный ему по смыслу принцип бесконечного многообразия Вселенной. Тотальность этих вселенных И. С. Шкловский предложил назвать «Метавселенной». Инфляционная космология в специфической форме возрождает, т. о., идею бесконечности Вселенной (Метавселенной) как ее бесконечного многообразия. Объекты, подобные Метагалактике, в инфляционной космологии часто называют «минивселенными». Минивселенные возникают путем спонтанных флуктуаций физического вакуума. Из этой точки зрения вытекает, что начальный момент расширения нашей Вселенной, Метагалактики не обязательно должен считаться абсолютным началом всего. Это лишь начальный момент эволюции и самоорганизации одной из космических систем. В некоторых вариантах квантовой космологии понятие Вселенной тесно увязывается с существованием наблюдателя («принцип соучастия»). «Порождая на некотором ограниченном этапе своего существования наблюдателей-участников, не приобретает ли, в свою очередь, Вселенная посредством их наблюдений ту осязаемость, которую мы называем реальностью? Не есть ли это механизм существования?» (Дж. Уилер). Смысл понятия Вселенной и в этом случае определяется теорией, основанной на различении потенциального и актуального существования Вселенной как целого в свете квантового принципа.

3. Вселенная в астрономии (наблюдаемая, или астрономическая Вселенная) — область мира, охваченная наблюдениями, а сейчас отчасти и космическими экспериментами, т.е. «все существующее» с точки зрения имеющихся в астрономии наблюдательных средств и методов исследования.

Астрономическая Вселенная представляет собой иерархию космических систем возрастающего масштаба и порядка сложности, которые последовательно открывались и исследовались наукой. Это — Солнечная система, наша звездная система, Галактика (существование которой было доказано В. Гершелем в 18 в.), Метагалактика, открытая Э. Хабблом в 1920-х гг. В настоящее время наблюдению доступны объекты Вселенной, удаленные от нас на расстоянии ок. 9—12 млрд световых лет.

На протяжении всей истории астрономии вплоть до 2-й пол. 20 в. в астрономической Вселенной были известны одни и те же типы небесных тел: планеты, звезды, газопылевое вещество. Современная астрономия открыла принципиально новые, ранее не известные типы небесных тел, в т. ч. сверхплотные объекты в ядрах галактик (возможно, представляющие собой черные дыры). Многие состояния небесных тел в астрономической Вселенной оказались резко нестационарными, неустойчивыми, т.е. находящимися в точках бифуркации. Предполагается, что подавляющая часть (до 90—95%) вещества астрономической Вселенной сосредоточена в невидимых, пока ненаблюдаемых формах («скрытая масса»).

Лит.: *Фридман Л. А.* Избр. труды. М., 1965; Бесконечность и Вселенная. М., 1970; Вселенная, астрономия, философия. М., 1988; Астрономия и современная картина мира. М., 1996; *Bondy H.* Cosmology. Cambr., 1952; *Munilz M.* Space, Time and Creation. N.Y., 1965.

В. В. Казютинский

ВСЕОБЩЕЕ – см. ***Единичное и общее.***

ВТОРАЯ СХОЛАСТИКА - направление в философии 2-й пол. 16 в., гл. о. в Италии и Испании (***Л. Молина***, ***Ф. Суарес*** и др.). В качестве философского течения вторая схоластика сформировалась как реакция Римско-католической церкви на идеологию Реформации в лице ***М. Лютера***, ***Ж. Кальвина***, ***Ф. Меланхтона*** и др. Большинство ее представителей принадлежали к ордену иезуитов, основанному в 1540 ***И. Лойолой***. Основные проблемы второй схоластики: соотношение свободы воли человека и божественного провидения, знание Богом будущих условных событий, пребывание Иисуса Христа в Евхаристии, связь между божественной благодатью и предопределением к спасению и др.

И. В. Лупандин

ВТОРИЧНЫЕ КАЧЕСТВА – см. ***Первичные и вторичные качества.***

ВТОРОЙ МИР — один из терминов (наряду с первым, третьим, четвертым мирами) политологии, описывающий деление всех стран мира на определенные категории в зависимости от стадии их развития. Термином «второй мир» обозначали либо всю совокупность стран социалистического содружества, либо СССР и его восточно-европейских союзников по Варшавскому Договору. В теориях ***модернизации, индустриального общества*** и ***конвергенции*** утверждалось, что завершение индустриализации в любой стране неизбежно ведет к определенным следствиям. В ходе нее

происходит социальная трансформация всего общества, которая выражается не только в становлении массового производства товаров и услуг, возникновении и усилении позиций новых общественных групп — интеллектуальной элиты, слоя кадровых высокопрофессиональных управленцев, но и в своеобразной унификации процедур управления производством и обществом, в доминировании инструментальной рациональности при принятии решений над всеми иными, в том числе идеологическими, мотивами и т. д. Ряд стран, завершивших подобную трансформацию к нач. 1-й мировой войны, как правило, включался в состав т. н. первого мира. Страны социалистического лагеря, значительная часть которых в 50-е гг. все еще не выходила по основным параметрам социально-экономического развития за рамки аграрно-индустриальных государств, но имела предпочтительные шансы для развития и завершения процесса индустриализации, были отнесены к т. н. второму миру. (Это прежде всего СССР и страны Восточной Европы — ГДР, ЧССР, Венгрия, Польша, Румыния и Болгария, а также Китай.) Предполагалась возможность постепенной конвергенции социально-экономических (но не политических) систем стран этой группы с системами стран первого мира прежде всего за счет усвоения рационально-бюрократических механизмов управления производством и социальной сферой, а также утверждения ценностей общества потребления. Третий мир в данной схеме составляли аутсайдеры модернизационной гонки — независимые государства Латинской Америки, Азии, освобождающиеся от колониальной зависимости страны Азии и Африки. В дальнейшем (70—80-е гг.) термин «второй мир» приобрел несколько иной смысловой оттенок, стал, как правило, употребляться советологами и политологами (З. Бжезинским и др.) в отношении стран — участниц Варшавского Договора с целью четко отграничить их как от первого мира, вступившего в новую фазу своего развития — в «постиндустриальное», «информационное», «технотронное» и т. п. общество (см. ***Постиндустриальное общество***), базирующееся на стремительном развертывании НТР и адаптации к ее результатам, так и от третьего мира, постепенно расслаивающегося на страны, успешно осуществившие социально-экономическую модернизацию и преодолевшие порог бедности (новые индустриальные страны), на собственно третий мир и на ряд наиболее бедных государств Азии, Африки, Океании, практически не имеющих шансов для самостоятельного долгосрочного и поступательного развития (т. н. четвертый мир). Термин «второй мир» фактически вышел из употребления в кон. 80-х гг. в связи с крушением т. н. социалистического содружества.

Э. Г. Соловьев

ВУЛГАРИС (Βούλγαρις) Евгениос (11 июня 1716, Корфу — 10 июня 1806, Петербург) — новогреческий философ, математик, богослов, педагог и переводчик-полиглот болгарского происхождения. Учился в Арте и Янине у Мефодия Антракита, познакомившего его с натурфилософией Гравезанда, с 1737 в Падуе. Вернувшись на родину, преподавал философию, филологию, математику в Янине и в Козани (1742—50), в новооткрытой Афонской школе в Фессалониках, которой руководил в 1758—61, в константинопольской Патриаршей школе. Вытесненный из Греции интригами, с 1763 по 1771 вел ученую, издательскую, переводческую деятельность в Лейпциге и при дворе Фридриха II. Представленный Федором Орловым Екатерине II как переводчик «Наказа» на греческий язык, принял в 1771 русское подданство, был назначен книгохранителем при императорском дворце. С 1 октября 1776 — архиепископ Славянский и Херсонский.

Автор десятков компиляций, переложений, переводов с разных языков на греческий по большинству отраслей знания. Главное философское сочинение — «Логика, собранная из древних и новых сочинителей» (Λογική, 1766), изложение философских систем от ***Зенона***, других досократиков и древнегреческих классических философов до ***Декарта***, ***Лейбница***, ***Вольфа***, ***Вольтера***. Новоевропейские системы эклектически переплетаются с античными. Вулгарис проповедует средний путь между скептицизмом и догматизмом в опоре на «внутренний логос», делающий возможным критическое обоснование и разграничение познаний. Своим просветительством Вулгарис способствовал «нравственному возрождению греческого мира» (А. Кораис) и распространению философско-научных знаний в Греции и Балканских странах (через греческие школы Болгарии, Румынии, Сербии).

Соч.: Στοιχεῖα μεταφυσικῆς (Элементы метафизики). Венеция, 1805; Τὰ ἀρέσκοντα τοῖς φιλοσόφοις (Философские системы). Вена, 1805; Εἰσαγογή εἰς τήν φιλοσοφίαν Γραβεζάνδου (Введение в философию Гравезанда). М., 1805; Περὶ τοῦ συστήματος τοῦ παντός (О строении вселенной). Вена, 1805.

Лит.: *Стурдза А. С.* Евгений Булгарис. — «Москвитянин», 1844. №2; *Knös B.* L'histoire de la littérature néogrecque. Stockh.— Göteborg—Uppsala, 1965, p. 504-516.

В. В. Бибихин

ВУЛЬГАРНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ (от лат. vulgaris — обыкновенный, простой) — течение в философии сер. 19 в. Теоретическим предшественником был французский материалист Кабанис, его главные представители — философы К. Фогт, Я. Молешотт, Л. Бюхер. Квалификация их взглядов как вульгарного материализма была предложена Ф. Энгельсом, поскольку они упрощали положения старого материализма и, отвергая диалектику, оставались на позициях метафизики и механицизма в эпоху, когда уже сложились исторические условия для преодоления ограниченности предшествующего материализма. Представители вульгарного материализма популяризовали достижения естествознания (закон сохранения материи, закон превращения энергии, дарвинизм, данные физиологии), указывали на атеистические выводы, вытекающие из них, однако отрицали специфику сознания, которое непосредственно сводилось к веществу (см.: *Бюхнер Л.* Сила и материя, 1855, рус. пер. 1860). Бюхнер пытался объяснить классовые различия, господство одного класса над другим «природой» наследственности, примыкая к «социальному дарвинизму». В ряде положений вульгарный материализм сближался с идеализмом позитивистского толка, негативистским отношением к философии. Он не понимал необходимости философии как особого рода науки со специфическим предметом исследования. Особенно упрощенными были гносеологические представления вульгарного материализма, ограниченные узким эмпиризмом, принижением роли научных абстракций и теоретического мышления вообще. В России 19 в. представители вульгарного материализма, а точнее, онтологического натурализ-

ма (напр., М. А. Антонович) сыграли определенную положительную роль в борьбе с официальной идеологией, были подвергнуты критике революционными демократами.

ВУНДТ (Wundt) Вильгельм Макс (16 августа 1832, Некарау, близ Мангейма, Баден, Германия — 31 августа 1920, Гросботен, близ Лейпцига) — немецкий физиолог, психолог, философ, языковед. Родился в семье пастора. Учился на медицинском факультете Тюбингенского, затем Гейдельбергского и Берлинского университетов. По окончании университета занимался патологической анатомией, физиологией, позднее заинтересовался психологией и философией. После защиты в 1856 докторской диссертации преподавал физиологию в Гейдельбергском университете, с 1858 — ассистент Г. Гельмгольца. Написал «Очерки учения о мускульных движениях» (1858), «Материалы к теории чувственного восприятия» (1859—62). Прочитал в Гейдельбергском университете курс «Психология с точки зрения естествознания» (1862), а в 1863 издал «Лекции о душе человека и животных» (рус. пер. 1894); эти курсы — первые в истории, посвященные научной (экспериментальной) психологии. Затем вышли «Учебник физиологии» (1864) и «Исследования нервной механики» (1871), вслед за ними — систематизирующий труд «Основы физиологической психологии» (1873—74). В 1874 Вундт был приглашен на кафедру «индуктивной философии» в Цюрихском университете, а с 1875 стал ординарным профессором философии в Лейпциге; там он прочитал вступительные лекции — «О задачах современной философии» (1874) и «О влиянии философии на специальные науки» (1876). В 1879 создал в Лейпциге впервые в мире психологическую лабораторию, которая вскоре была преобразована в институт экспериментальной психологии. Вундт — основатель первой интернациональной научной школы экспериментальной психологии, его ученики создавали психологические лаборатории в других странах (в России — Н. Н. Ланге). Для публикации материалов о результатах экспериментов был учрежден журнал «Philosophische Studien» (1881 — 1903, после 1905 — «Psychologische Studien»), издававшийся под редакцией Вундта. В 1880—83 вышла «Логика», в 1886 —«Этика», в 1889 —«Система философии», в 1895 —сборник очерков, посвященных психологии, в 1896 — «Очерк психологии». Бунда издал также курс лекций «Введение в философию» (1901), а в 1900—20 —«Психологию народов» (в 10 т.).

Становление экспериментальной (физиологической) психологии привело к отделению психологии от философии и организации ее как самостоятельной специальной науки. Наряду с другими физиологами Вундт изучал чувственное восприятие. Исходя из знания об органах чувств и ощущениях, требовалось объяснить, каким образом возникают цельные восприятия. Размышляя над проблемой пространственного представления, Вундт понял, что физиологический метод исследования необходимо применять в совокупности с психологическим методом: необходимо соединить данные физиологии о «внешних» условиях восприятия, получаемые с помощью эксперимента, с психологическими данными о результатах этого процесса, черпаемыми во «внутреннем» наблюдении. Так могут исследоваться элементарные явления душевной жизни (ощущения и простые чувствования) и более сложные (представления и душевные движения), поддающиеся аналитическому расчленению. Но уже в «Лекциях о душе человека и животных» Вундт утверждал, что индивидуальную психологию, исследующую «элементарные» психические явления, надо дополнить психологией народов, изучающей развитое сознание человека (которое выражается в феноменах языка, мифа и обычая) культурно-историческим методом. Цель коллективной психологии — генетическое и причинное исследование фактов, которые предполагают для своего развития духовные взаимоотношения, существующие в человеческом обществе.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ ВУНДТА. Неотложность выработки категорий и общих принципов психологии диктовалась расхождениями в интерпретации данных физиологии, признанных эмпирическими фактами. Согласно Вундту, психология должна строиться на следующих основных положениях.

1. Специфика психологических категорий обусловлена спецификой человеческой психики сравнительно с физиологическими процессами мозга, поскольку, несмотря на физиологическую обусловленность элементарных психических явлений, необходимо признать особую природу и закономерность душевной жизни. Предметом индивидуальной психологии Вундт считает структуру непосредственного (дорефлексивного) опыта, взаимоотношения его субъективных и объективных факторов — связь содержаний опыта, как она дана субъекту. Психология исключает допущение об объекте, отличном от данного в опыте.

2. Психические явления воспринимаются нами как единства, и основание их единства Вундт ищет в них самих, а не в их несуществующем субстрате — субстанциальной душе. Ссылаясь на данные непосредственного опыта, он говорит о процессуальном характере психической жизни. Единство сознания, по Вундту, представляет собой связь текучих психических процессов; предположение субстанциальной причинности в области психологии приводит лишь к неразрешимым противоречиям. Понятие субстанциальной души возникает по аналогии с естественно-научным понятием материи и должно быть заменено актуальным пониманием души как совокупности психических процессов. Последнее должно быть распространено и на все психические явления, представляющие собой события, акты, а не относительно устойчивые комплексы. Непосредственный опыт обнаруживает в психике непрерывный поток изменчивых переживаний, постоянное развитие, исключающее однообразие и повторения. Поэтому психические явления невозможно объяснить средствами естествознания (в частности, к ним неприменима категория субстанциальной причинности: их отношения определяются актуальной причинностью). Причиной психического процесса может быть другой психический процесс или совокупность психических событий, причем индивид не является постоянным субъектом с единообразными реакциями. Действующий субъект — сумма причин (психических событий) и условий (изменчивых природных склонностей). Установление причины психического события осложняется, кроме того, возможной отделенностью события от его причины промежутком времени, наполненным другими психическими событиями. Однако в отличие от причинности, изучаемой естественными науками и данной нам посредством понятий, психическая причинность дана непосредственно в созерцании.

3. Вундт придерживается принципа психофизического параллелизма как принципа причинного истолкования явлений. Он не сомневается в истинности принципа непрерывности естественной причинности, т.е. полагает,

что причинного взаимодействия между физическими и психическими процессами не существует, поскольку в противном случае, если исходить из актуальности души, были бы физические причины, не имеющие физических следствий, и непрерывная связь естественной причинности оказалась бы прерванной. Эмпирическая психология, воздерживаясь от построения метафизических гипотез, может ограничиться констатацией фактов, которые позволяют говорить о регулярном сосуществовании некоторых физических и психических процессов. Оставаясь на почве опыта, можно утверждать наличие такого соответствия для небольшого круга элементарных психических явлений, сопровождаемых «внешними», телесными реакциями. Для Вундта очевиден практический смысл принципа психофизического параллелизма как вспомогательного средства, позволяющего предположительно восстановить недостающие звенья в объяснении физиологических и психических явлений, основываясь на предположительно сопутствующих им соответственно психических и физиологических явлениях.

4. Единое внутреннее переживание включает в себя чувствования, аффекты, волю, ощущения и представления, и все психические процессы должны рассматриваться по аналогии с волевыми актами (имеющими типическое значение для понимания психических процессов) как совершающиеся во времени. Воля проникает собой все психические акты, обеспечивает их связь и, кроме того, выступает как метафизическое начало.

ФИЛОСОФИЯ ВУНДТА. Психологические теории Вундта находят продолжение в его философии. Согласно ему, философия есть всеобщая наука, имеющая целью соединить в единую непротиворечивую систему знания, полученные специальными науками, и свести употребляемые наукой методы и предпосылки познания к их принципам. Вундт говорит об «умозрительном инстинкте», не способном удовлетвориться познанием отдельного, а в рамках ограниченной сферы, к которой это отдельное принадлежит, приводит его в связь с другим отдельным и стремится к выработке такого мировоззрения, которое объединило бы в одно целое разрозненные или мало связанные обрывки научного знания. Философия опирается на науку, ее метод — максимально полная и непротиворечивая связь фактов согласно принципу основания и следствия. Задача философии двойственная, поскольку общее содержание знания может исследоваться или в отношении к его возникновению, или в отношении к систематической связи его принципов. Поэтому философия распадается на учение о познании и учение о принципах. Первое включает в себя формальное и реальное учение о познании (т. е., с одной стороны, формальную логику, с другой — историю, исследование фактического развития познания) и теорию познания (общую теорию познания и учение о методах). Общую часть учения о принципах составляет метафизика, которая должна вычленить метафизические основоположения специальных наук и, подвергнув их критическому рассмотрению, построить на их основе цельное миропонимание.

В теории познания, предшествующей метафизическим построениям, Вундт исходит из посылок о первоначальном единстве объекта и представления о необходимости для познания апперцептивной деятельности мышления, стремящегося к устранению противоречий. Первая посылка предполагает, что представления являются материалом для дальнейшей обработки в процессе познания, вторая — указывает на априорные функции мышления как на условие этой обработки. Первой ступенью познания является дорефлексивный наивный реализм, отождествляющий объект с представлением, — ступень воспринимающего познания. Здесь преобразования с первоначальным представлением-объектом производятся в рамках обычных процессов восприятия, без использования средств и методов научного образования понятий. В чувственном материале различаются собственно материал (ощущение) и форма (пространственно-временной порядок ощущений). Пространственно-временная форма не зависит от материала ощущений и остается постоянной, тогда как ощущения субъективны. Отсюда следует необходимость различения субъективных ощущений и объектов естествознания, которые выражаются посредством отвлеченных понятий. Ощущения и формы пространства и времени относятся к познающему субъекту, а мыслимый независимо от него объект выступает как задача мышления, которая может быть разрешена только при посредстве понятий. Размышляя об объектах в отвлечении от непосредственного чувственного познания, мы поднимаемся на ступень рассудочного познания. Здесь в результате различения понятия вещи как определенного бытия в пространстве и изменения свойств вещи, происходящего в пространстве и времени, мы приходим к понятию абсолютного бытия (субстанции) и абсолютного становления (причинности). Естествознание строится на посылке о субстанциальной причинности. Естественные науки могут изучать объекты, продвигаясь от причины к действию или, наоборот, от действия (как цели) к причине (как средству). В естествознании нет противоречия между причинной и телеологической точками зрения. Субстанция в механистическом естествознании выступает как материя, причем понятие материи является исключительно вспомогательным, позволяя установить причинную связь между внешними объектами в их «количественной» пространственно-временной форме. Рассудочное познание выполняет три задачи: исследует возможные формы познания (соответствует математике), логически обрабатывает объективные представления с целью установить непротиворечивую систему объективного понятийного опосредствованного знания (соответствует естествознанию), обрабатывает все содержание сознания с целью установления непротиворечивой систематической связи субъективного непосредственного познания (соответствует психологии). Стремясь познать мир путем установления связи отдельных данных опыта с помощью понятий, рассудочное познание ищет идеального дополнения — завершения своей деятельности в построении цельного мировоззрения, которое является задачей разума и метафизики. Духовная деятельность едина, поэтому операции восприятия и рассудка, рассудка и разума постоянно переходят друг в друга.

Потребность разума в идеальном завершении рассудочного познания имеет двойной источник. Принцип основания ведет ко все более полному соединению и объективных, и субъективных познаний, приводя к необходимости системы, которая охватывала бы совокупность всех объективных познаний, и системы, которая охватывала бы совокупность всех субъективных познаний. Но объективное и субъективное познания не выражают различного содержания, но суть различные способы обработки одного и того же содержания,

данного нам в непосредственном восприятии. Поэтому рассудочное познание стремится восстановить единство представления-объекта, соединить в одно целое субъективный (внутренний) и объективный (внешний) опыт. Принцип связывания понятий как оснований и следствий выводит за пределы данного в опыте к образованию трансцендентных идей, помогающих разуму обосновать мировую связь, понимание которой составляет задачу рассудка. В зависимости от количественного или качественного характера поступательного хода мышления Вундт различает реальное и воображаемое трансцендентное.

Задача метафизики, согласно Вундту, — выработка совокупности оснований и следствий, к которой каждая отдельная связь относится как часть к целому, а область ее — область «постоянных гипотез» относительно данных, лежащих за пределами опыта. Разум образует трансцендентные идеи трех видов: космологические, психологические и онтологические. Космологическая идея — идея физического мира как целого. Мы мыслим, с одной стороны, абсолютную целость пространства, времени, материи и силы, с другой — бесконечность их последних неделимых элементов и тем самым приходим к идее абсолютной целости и к идее абсолютного бесконечного движения. Метафизика, построенная только на космологической идее, есть материализм. Чистая воля или чистая апперцепция — трансцендентная психологическая идея, создаваемая эмпирической психологией в поисках последнего основания душевных процессов. Как идея разума, чистая воля есть никогда не прекращающаяся деятельность, которая не может быть осуществлена в опыте. Чистая воля как трансцендентальное условие внутреннего опыта не имеет действительности ни в отношении к индивидуальному внутреннему опыту, ни как совершенно независимая от связи, в которой она находится с другими волями. От идеи об индивидуальной духовной единице разум необходимо приходит к идее о совокупности всего духовного бытия. Это целое является одновременно и единством, и множеством индивидуальных единиц, сохраняющих в нем свою индивидуальную природу. Общая воля реальна, поскольку реальны общие волевые акты некоторой совокупности единичных воль. При этом и индивидуальная воля как чистая апперцепция, и общая воля всего человечества имеют только идеальное значение, первая — как теоретическая идея разума, а вторая — как теоретическая и практическая идея разума. Единичная воля может действовать на другие воли или подвергаться их воздействию только при посредстве представлений, которые, следовательно, составляют необходимое звено в отношениях индивидуальной и общей воль. Будучи, с другой стороны, не первоначально данным, но результатом действия друг на друга единичных воль, представление позволяет единичным волям соединиться в волевые единицы более высокого порядка. Онтологическая идея обусловливается недостаточностью космологических и психологических идей и предполагает их соединение. Для того чтобы помыслить мир как целое, мы должны мыслить его либо как материальное, либо как духовное единство. Единственная непосредственно данная нам реальность — воля. Но и объект, действуя на нас и вызывая в нас представления, есть нечто деятельное, подобное воле. Соединяя психологические идеи как дающие нам содержание бытия и космологические идеи как дающие нам его форму, можно сказать, что мир есть совокупность волевых деятельностей, которые в результате взаимного определения друг друга, т.е. в результате представляющей деятельности, составляют ряд волевых единиц различного объема. Одной из таких единиц является индивидуальная воля, но, поскольку субъект не субстанциален, и она представляет собой общую волю, составленную из более элементарных воль. Она относительна; абсолютные волевые единицы мыслимы только как последние постулаты нашего разума, т.е. как онтологическая идея. Все индивидуальные воли — чистые деятельности, которые только в связи друг с другом обладают действительностью и взаимные определения которых реальнее, чем они сами. Поскольку и на онтологическом уровне возникает вопрос о целостности бытия, это бытие, являющееся, с одной стороны, как природа, а с другой — как дух, выступает как одно духовное развитие, ведущее ко все более широким волевым единицам и находящее свое завершение в объединении человечества в одну общую волю. Идея объединения индивидуальных воль является нравственным идеалом человечества. Онтологическое основание общей воли — являющаяся как требование последнего основания для нашего нравственного идеала идея Бога. Содержание этой идеи может быть почерпнуто только в нравственном идеале. Бог неизбежно мыслится нами как мировая воля (в которой участвуют единичные воли), а развитие мира — как развертывание божественной воли и действия, как неполное обнаружение Бога в качестве сверхвременного и бесконечного мирового основания. Совокупность воль, участвующих в мировом развитии, бесконечна, как бесконечно и само это развитие. Этика Вундта основывается на метафизике. Решая вопрос об источнике нравственных идеалов, он ищет среднего пути между априоризмом и эмпиризмом. По Вундту, нравственные идеалы следует рассматривать как продукты универсального духовного развития. «Преддверием этики» должна быть коллективная психология (психология народов), поскольку человек живет в обществе и нравственность лишена смысла по отношению к изолированному индивиду. На основании данных психологии народов Вундт приходит к выводу о наличии общего корня у нравственности, обычая и религии. Эти явления должны рассматриваться как порождения внутренних склонностей и сил человека, в частности чувств почитания (основа религиозных представлений) и симпатии (основа нравственной жизни).

Соч.: в рус. пер. — Основания физиологической психологии. М., 1880; Очерк психологии. СПб., 1907; Естествознание и психология. СПб., 1904; Проблемы психологии народов. М., 1912; Физиология языка. — В кн.: Современные основы антропологии, вып. 4. СПб., 1868; Система философии. СПб., 1902; О наивном и критическом реализме. Имманентная философия и эмпириокритицизм. М., 1910; Метафизика. — В кн.: Философия в систематическом изложении В. Дильтея, А. Риля, В. Оствальда, В. Вундта. СПб., 1903; Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни, т. 1–2. СПб., 1887—1888; Связь философии с жизнью в последние сто лет. Одесса, 1893; Введение в психологию. М., 1912; Мировая катастрофа и немецкая философия. СПб., 1922; Введение в философию. М., 1998.

Лит.: *Зелинский Ф.* Вильгельм Вундт и психология языка. — «Вопросы философии и психологии», 1901, кн. 61,62; *Кенге Э.* В. Вундт. Его философия и психология. СПб., 1902; *Ярошевский М. Г.* История психологии. М., 1985, гл. 10.

И. В. Борисова

ВЧУВСТВОВАНИЕ — способность переноситься в мир представлений другого человека, обусловливающая возможность его понимания. В плане психологическом вчувствование — постижение эмоционального состояния другого человека в процессе сопереживания (см. ***Эмпатия***). В «философии жизни» Дильтея процесс понимания рассматривается как процесс переживания или вчувствования, раскрыть который должна описательная, или «понимающая» психология (предмет и метод ее Дильтей называет ***герменевтикой***). В плане эстетическом вчувствование — это «внесение» собственных мыслей и чувств в явления реального мира. Теория вчувствования, начиная с Гердера и особенно Фр. Т. Фишера, играет значительную роль в эстетике, становясь у Т. Липпса основным принципом психологической эстетики.

В. С. Старовойтов

ВЫБОР (моральный) — самоопределение личности в отношении принципов, решений и действий.

В истории мысли высказывались два взгляда относительно предмета выбора. Согласно одному, человек может произвольно выбирать лишь поступки как средства достижения изначально заданной высшей цели (Аристотель, Августин, Локк). Идея выбора как выбора, средств к цели была сформулирована Аристотелем (EN. III, 4—6), который рассматривал проблему выбора как один из аспектов проблемы преднамеренности и особый вид произвольности действий. По Аристотелю, выбор: (а) сознателен, (б) противоположен влечению (влечение связано с удовольствием и страданием), (в) отличен от желания (желать можно и невозможного, желание направлено на цель), (г) направлен на то, что зависит от человека (предметом выбора не могут быть вечность, законы математики или правила грамматики, явления погоды, государственное устройство в чужой стране), (д) как сознательный выбор осуществляется относительно того, что известно человеку, (е) «добродетелью» является верность (должному). Выбор осуществляется относительно того, что зависит от человека, но не всегда бывает одинаково, «что происходит, как правило, определенным образом, но чей исход не ясен и в чем заключена неопределенность» (EN, 1112 b 1—10). Хотя предмет выбора тот же, что и предмет решения, выбор характеризуется тем, что его предмет «заранее строго определен» предшествующим поиском. Если Аристотель считал, что добродетель произвольна в той же самой степени, что и порок, и порочный так же самостоятелен, как и добродетельный — по крайней мере в поступках, если и не в целях, — то, по Августину, свобода выбора человека в отношении добра и зла различна: человек волен самостоятельно выбрать грех, выбор же блага зависит от Божьей благодати, поскольку добрая воля это дар, и, как всякий дар, она от Бога. Эта позиция утверждалась Августином в полемике с Пелагием (см. ***Пелагианство),*** учившем, что предметом выбора человека являются в равной мере добро и зло.

Согласно другому взгляду, собственно моральный смысл имеет лишь выбор высшей цели (Кант, Гегель, Сартр). Так, по Канту, нравственная задача человека состоит в конечном счете в выборе действия сообразного долгу — согласно ***категорическому императиву;*** выбор средств осуществления долга Кант относил к ведению моральной прагматики. По Гегелю, способность к выбору есть наиболее общая характеристика человека как субъекта воления (и наиболее простое выражение его свободы): осуществляя выбор, человек утверждает себя в качестве человека. Или когда Сартр говорит о выборе, то предметом его рассуждения является исключительно экзистенциальное самоопределение человека в отношении себя и человечества: каждым своим поступком человек утверждает образ совершенства; выбирая, человек выбирает благо, но он осуществляет свой выбор так, как если бы он выбирал благо для всего человечества, так что в выборе ответственность человека распространяется на все человечество.

Свобода выбора заключается в том, что человек не просто выбирает мораль, удостоверяя тем самым свою моральную вменяемость, но ориентируется и действует в конкретных обстоятельствах сообразно этому выбору; выбирая добро, человек определяется в отношении зла. Вместе с тем, будучи включенным в общественные, групповые или межличностные отношения, человек оказывается субъектом различных, порой противоречащих друг другу и конфликтующих обязанностей; преодоление конфликта предполагает осознание последствий своих поступков и выбор наименьшего зла. Если выбор является моральным или внеморальным, то решение с точки зрения ***идеала*** может быть добродетельным или порочным, справедливым или несправедливым, а с точки зрения обстоятельств — правильным или неправильным.

В ситуациях конфликта человек видит свою задачу в том, чтобы сделать правильный и достойный выбор. Выбор морального образа мысли и действия и отказ от пути приспособленчества, карьеры, корысти или страсти важен в качестве первого шага и постоянных его повторений перед лицом искушений. Однако собственно выбор не исчерпывается этим: он заключается в выборе между добром и злом. Трудность первого, или исходного, выбора обусловлена тем, что далеко не всегда он предстает т. о., что нужно выбрать добродетель и устоять перед искушением: альтернативой добродетели не всегда оказывается порок, и реально человеку приходится выбирать между различными положительными ценностями: это решение в условиях выбора между большим и меньшим добром. Иными словами, указанием на то, что человек выбирает высшее, не разрешается собственно философская проблема выбора. На это указал Н. А. Бердяев, выявив действительную трагичность выбора не между добром и злом, божественным и дьявольским, а между двумя одинаково высокими и добрыми ценностями, т.е. внутри самого божественного. В случае с разными положительными ценностями из большего и меньшего добра выбирается в любом случае добро. В случае, когда выбор ограничен отрицательными ценностями, выбор меньшего зла реально направлен на практическое ограничение зла в условиях невозможности его радикального предотвращения, однако последствия такого выбора (не как меньшего зла, а как зла) всегда неоднозначны.

Лит.: *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987, с. 532—557; *Бердяев Н. А.* О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). — В кн.: *Он же.* О назначении человека. М., 1993; Сумерки богов. М., 1989, с. 323-325, 337-338. См. также лит. к ст. ***Свобода воли.***

Р. Г. Апресян

ВЫБОР ТЕОРИИ (theory choice) — принятие ученым или научным сообществом решения о предпочтении одной из двух или более конкурирующих схем описания и объяс-

нения изучаемой области реальности. В философии науки термин «выбор теории» применяется для обозначения ситуаций, возникающих при решении задачи теоретической реконструкции переходных периодов в развитии научного знания. Переходные периоды характеризуются конкуренцией старой и новой теорий и (или) парадигм, претендующих на адекватное описание и объяснение одной и той же области эмпирических данных. Разрешением такой ситуации и является выбор одной из теорий (парадигм). Центральным при этом оказывается вопрос о критериях и процедурах оценки и отбора теорий.

Предлагались различные модели ситуаций выбора. Одна из них — социологическая, принадлежащая ***Т. Куну.*** Согласно ему, не существует рациональных доводов, на основании которых ученый мог бы предпочесть новую парадигму старой. Выбор теории осуществляется путем «переключения гештальта». Реконструкция ситуации выбора предполагает обращение к социо-психологическим факторам — изменению убеждений научного сообщества.

Был предложен также ряд «рациональных» реконструкций переходных периодов. Одна из них принадлежит ***И. Лакатосу.*** Согласно ему, выбор теории осуществляется на основании критерия, который Лакатос охарактеризовал как «прогрессивный сдвиг проблем», обеспечиваемый новой парадигмой. Другие предлагавшиеся критерии выбора теории — способность теории решать проблемы (Л. Лаудан); критерий увеличивающегося правдоподобия теорий (У. Ньютон-Смит), близкий к лакатосовскому «прогрессивному сдвигу проблем»; прагматический успех теории (М. Хессе) и др.

В научном познании существует язык наблюдений, который, будучи теоретически нагруженным, тем не менее является нейтральным по отношению к последовательно сменяющим друг друга теориям. Хотя критерии оценок и отбора теорий исторически изменчивы, в них есть инвариантное, кросспарадигмальное содержание, которое позволяет реконструировать процедуру выбора как рациональную. См. также ст. ***Теория.***

Лит.: *Мамчур Е. А.* Проблема выбора теории. К анализу переходных ситуаций в развитии физического знания. М., 1975.

Е. А. Мамчур

ВЫБОРА АКСИОМА – см. ***Множеств теория.***

ВЫВОД ЛОГИЧЕСКИЙ — рассуждение, в котором осуществляется переход по правилам от высказывания или системы высказываний к высказыванию или системе высказываний. К логическому выводу обычно предъявляются (совместно или по отдельности) следующие требования: 1) правила перехода должны воспроизводить отношение ***следования логического*** (ту или иную его разновидность); 2) переходы в логическом выводе должны осуществляться на основе учета только синтаксических характеристик высказываний или систем высказываний. В современной логике понятие логического вывода определяется для формальных систем, в которых высказывания представлены формулами. Обычно выделяют три основных типа формальных систем: аксиоматические исчисления, исчисления натурального вывода, исчисления секвенций. Стандартное определение логического вывода (из множества формул Г) для аксиоматического исчисления S таково: логический вывод в S из множества формул Г есть такая последовательность $A_1 \ldots A_n$ формул языка исчисления S, что для каждой A_i $(1 \leqslant i \leqslant n)$ выполняется, по крайней мере, одно из следующих трех условий: 1) A_i есть формула из Г; 2) A_i есть аксиома исчисления S; 3) A_i есть формула, получающаяся из предшествующей ей в последовательности $A_1 \ldots A_n$ формулы или из предшествующих ей в этой последовательности формул по одному из правил вывода исчисления S. Если а есть логический вывод в S из множества формул Г, то формулы из Г называются посылками α, а сам вывод а называется выводом в S из посылок Г; если при этом A есть последняя формула α, то α называется логическим выводом в S формулы A из посылок Г. Запись «$\Gamma \vdash_S A$» означает, что существует логический вывод в S формулы A из посылок Г. Логический вывод в S из пустого множества формул называется доказательством в S. Запись «$\vdash_S A$» означает, что существует доказательство в S формулы A. Формула A называется доказуемой в S, если $\vdash A$. В качестве примера рассмотрим аксиоматическое исчисление S_1 со стандартным определением вывода, являющееся вариантом классической ***логики высказываний.*** Алфавит этого исчисления содержит только пропозициональные переменные p_1, p_2, ..., p_n, ..., логические связки $\supset$, $\neg$ и круглые скобки. Определение формулы в этом языке обычное. Аксиомы S_1 — это формулы следующих шести видов (и только эти формулы):

I. $(A \supset A)$,
II. $((A \supset B) \supset (B \supset C) \supset (A \supset C)))$,
III. $((A \supset (B \supset C)) \supset (B \supset (A \supset C)))$,
IV. $((A \supset (\neg B)) \supset (B \supset (\neg A)))$,
V. $((\neg)(\neg A) \supset A)$,
VI. $(((A \supset B) \supset A) \supset A)$.

Единственное правило исчисления S_1 модус поненс: A, $A \supset B \vdash B$.

Определение логического вывода для S_1 является очевидной конкретизацией определения, данного выше.

Следующая последовательность формул Ф1—Ф6 является логическим выводом в S_1 формулы $(p_1 \supset p_2) \supset p_2)$ из посылок $\{p_1\}$.

Ф1. $((p_1 \supset p_2) \supset (p_1 \supset p_2))$,
Ф2. $(((p_1 \supset p_2) \supset (p_1 \supset p_2)) \supset (p_1 \supset ((p_1 \supset p_2) \supset p_2)))$,
Ф3. $(p_1 \supset ((p_1 \supset p_2) \supset p_2))$,
Ф4. p_1,
Ф5. $((p_1 \supset p_2) \supset p_2)$.

Анализ: Ф1 есть аксиома вида 1, Ф2 есть аксиома вида III, Ф3 получена по правилу модус поненс из Ф1 и Ф2, Ф4 есть посылка, Ф5 получена по правилу модус поненс из Ф4 и Ф3. Итак, $\{p_1\} \vdash_{S_1} (p_1 \supset p_2) \supset p_2)$. Рассмотрев последовательность формул Ф1, Ф2 Ф3, убеждаемся, что $\vdash_{S_1} (p_1 \supset p_2) \supset p_2)$.

В ряде случаев логический вывод определяется так, что на использование некоторых правил накладываются ограничения. Напр., в аксиоматических исчислениях, являющихся вариантами классической ***логики предикатов*** первого порядка и содержащих среди правил вывода только модус поненс и правило обобщения, логический вывод часто определяется так, что на использование правила обоб-

щения накладывается ограничение: любое применение правилам обобщения в а таково, что переменная, по которой проводится обобщение в этом применении правила обобщения, не входит ни в одну посылку, предшествующую в α нижней формуле этого применения правила обобщения. Цель этого ограничения обеспечить ряд полезных с точки зрения логики свойств вывода (напр., выполнение для простых форм ***дедукции теоремы***). Существуют определения логического вывода (как для аксиоматических, так и для исчислений других типов), которые (1) задают логический вывод не только из множества посылок, но допускают другие формы организации посылок (напр., списки или последовательности), (2) структурируют вывод не только линейно, но, напр., в форме дерева, (3) имеют явно выраженный индуктивный характер; при этом индуктивное определение вывода может вестись как по одной переменной (напр., по длине вывода), так и по нескольким переменным (напр., по длине логического вывода и по числу его посылок), (4) содержат формализацию зависимости между формулами в логическом выводе, и многие другие определения логического вывода, обусловленные иными способами формализации и аксиоматизации классических и неклассических систем логики. О некоторых из них см. в ст. ***Аналитических таблиц метод, Семиотика, Исчисление секвенций.***

В. М. Попов

ВЫГОТСКИЙ Лев Семенович [5 (17) ноября 1896, Орша — 11 июня 1934, Москва] — русский психолог. Окончил, юридический факультет Московского университета (участвовал в семинаре ***Г. Г. Шпета***) и историко-философское отделение университета Шанявского (где прослушал курсы ***П. П. Блонского,*** сыгравшего важную роль в его духовном развитии). После учебы работает в Гомеле в различных учебных заведениях, организует психологическую лабораторию (1922—23). Ранние работы — «Трагедия о Гамлете, принце Датском, У. Шекспира» (1915—16), «Психология искусства» (1925, опубл. 1965) и «Педагогическая психология» (1924, опубл. 1926) — стали важным этапом в формировании его новаторской концепции психологии. После доклада на 2-м Всероссийском съезде по психоневрологии в январе 1924 приглашается на работу в Государственный институт экспериментальной психологии в Москве. В 1925 защищает диссертацию «Психология искусства», выступает с докладом на Международном конгрессе по обучению глухонемых детей (Лондон). Зимой 1925—26 написал большую работу «Исторический смысл психологического кризиса» (опубл. 1982), в которой дал анализ кризиса современной психологии и предпринял попытку использовать ряд философских принципов марксизма для определения программы выхода из этого кризиса. Высокая философско-методологическая культура — знакомство с психологическими течениями современности, творческая продуктивность определили стремительную и богатую по результатам эволюцию воззрений ученого. В те же годы складывается его тесное сотрудничество с А. Н. Леонтьевым, А. Р. Лурия и др. психологами, формируется одна из ведущих школ в мировой психологии — школа Выготского. Крупными вехами в его творческой биографии стали труды: «Орудие и знак в развитии ребенка» (1930, опубл. 1982), «История развития высших психических функций» (1931, опубл. 1960), где получили обоснование принципы культурно-исторической теории развития психики и экспериментально-генетический метод ее исследования. Существо культурного поведения Выготский усматривает в его опосредованности орудиями и знаками, а само формирование психических умений и способностей — в качестве процесса интериоризации. Последние годы его жизни были посвящены исследованию проблемы структуры сознания, его смыслового и системного строения. В книге «Мышление и речь» (1934) обосновывается подход к структуре сознания как динамической смысловой системе, представляющей собой единство аффективных, волевых и интеллектуальных процессов, и выявляется центральная роль слова в сознании в целом, а не в его отдельных функциях. Преждевременная смерть не позволила Выготскому завершить многие замыслы и начинания.

На протяжении десятилетий развитие советской психологии, представленное такими именами, как А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьев, А. В. Запорожец, П. Я. Гальперин, Д. Б. Эльконин, П. И. Зинченко и др., протекало под влиянием Выготского. Недобросовестная научная критика (уже с нач. 1930-х гг.) после разгрома педологии завершилась забвением его имени. После 1956 идеи Выготского обрели значительную популярность. В 1960—70-х гг. появилось несколько десятков изданий его трудов в других странах мира. Выготский — один из творцов неклассической психологии, представляющей собой (по определению Эльконина) науку о том, как из объективного мира искусства, из мира материальной культуры и промышленности рождается и возникает субъективный мир отдельного человека.

Соч.: Собр. соч., т. 1-6. М., 1982-84.

Лит.: *Ярошевский М. Г., Гургенидзе Г. С.* Л. С. Выготский о природе психики. — «ВФ», 1981, № 1; *Леонтьев А. А.* Л. С. Выготский. М., 1990; *Выгодская Г. Л., Лифанова Т. М.* Лев Семенович Выготский. Жизнь. Деятельность. Штрихи к портрету. М., 1996 (библ.); *Berg E. E.* L. S. Vygotsky's Theory of the Social and Historical Origins of Consciousness, Umpubliched doktoral diss. Wisconsin, 1970, v. 2; *Toulmin S.* The Mozart of psychology. - «Review of Books» (N. Y.), 1978, 23 sept.

А. И. Алешин

ВЫРАЗИТЕЛЬНОЕ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ — категории, которые можно рассматривать как бинарные в рамках классических систем репрезентации. Так, изобразительное то, что имеет отношение к сюжету и его художественной передаче (в качестве служебного наполнителя форм цвет также изобразителен). Изобразительное включает в себя и стилистику, характерную, скажем, для данной живописной школы, поскольку любой устоявшийся набор приемов, освоенный в качестве канона, передается в виде инварианта от одного поколения живописцев к другому. Говоря шире, изобразительное в искусстве — это наррация, разворачивающаяся на коммуникативном уровне и предполагающая считывание приуроченных ко времени и месту кодов.

Выразительное, напротив, связано с тем, что можно назвать неповторимым почерком, индивидуальной манерой, по которой распознается живописец или скульптор, манера, противостоящая унифицирующей тенденции школ. Выразительное охватывает вненарративные элементы изображения (цвет, использованный в его выразительной функции, различного рода «излишества», диссонансы и повторы, короче, все то, что противоречит образу картины как внутри себя упорядоченного целого). Сталкиваясь с выразительным, зритель испытывает нарастающие ком-

муникационные трудности, поскольку коммуникация организована по иным законам, нежели простое считывание информации.

Названная пара категорий находит свое специфическое преломление в предложенном В. Воррингером и развитом Ж. Делёзом различении органической и абстрактной линии применительно к произведениям классического и средневекового искусства. Органическая линия соответствует определенному типу чувственности, ориентированному на систему пауз, или остановок, на осязаемую точку центра, словом, на сбалансированный и гармоничный художественный канон, в то время как абстрактная линия, наиболее ярким воплощением которой является стрельчатый свод готического собора, строится на непрерывности умножающих друг друга повторов, на энергии порождаемого ими ускорения, не знающего ни начала, ни конца. Абстрактная линия помечает собой иной тип чувственности, которую можно назвать аффективной. Если в первом случае зритель остается равным самому себе в каждый момент созерцания, сохраняя в неизменном виде дистанцию по отношению к произведению искусства (а это и есть эстетическое созерцание par excellence), то во втором случае утрачивается сама оппозиция субъекта и объекта, и логика новой «субъективности» оказывается неразрывно связанной с путями самого осваиваемого объекта, растворяясь в нем. Подобное изменение привычного состояния сознания (восприятия) может передаваться понятиями головокружения, молчания (как в современной поэзии) и др. Это и будет сферой чистой экспрессивности, требующей для своего описания особого языка. Применительно к фотографии эти бинарные категории как studium и punctum (термины Р. Барта). Если studium, пропущенный через рациональное реле культуры, соответствует полю культурных значений, одинаково доступных и фотографу, и зрителю, то punctum, напротив, это «укол», «порез», то индивидуальное, что взывает из фотографии и ранит. Punctum имеет отношение к Любви и Смерти, иначе говоря, к сингулярному как в самом изображении, так и в рассматривающем его зрителе. Выразительное и изобразительное в фотографии (как и в иных репрезентациях) не противостоят друг другу, но находятся в отношении сложного взаимодополнения.

Е. В. Петровская

ВЫРУБОВ Григорий Николаевич [31 октября (12 ноября) 1843, Москва — 30 ноября 1913, Париж] — русско-французский философ, социолог, естествоиспытатель. Учился в лицее Бонапарта в Париже (1855—57), окончил Александровский лицей (1862); с 1862 обучался на естественном отделении математического факультета Московского университета, где в 1864 получил степень кандидата естественных наук. С 1865 жил гл. о. во Франции. В 1867—83 соредактор (совместно с ***М.-П.-Э. Литтре***) журнала «La Philosophie positive», в котором опубликованы его основные сочинения. В 1886 защитил в Сорбонне докторскую диссертацию; с 1891 президент Парижского минералогического общества; после 1903 занимал кафедру истории науки в Коллеж де Франс.

Познакомившись в Александровском лицее с позитивной философией О. Конта и проникшись недоверием ко всякой метафизике, Вырубов становится убежденным сторонником позитивизма контовского толка, который он считал единственной полностью завершенной научной системой философии; ученики Конта должны лишь приложить ее общие принципы к частным сферам. Позитивная концепция мира существует для того, чтобы координировать наличное знание и способствовать получению нового знания; теория познания представляет собой учение о субъекте и процедурах интеллекта, отыскивающего законы мира; это — не философия, а особая логика, являющаяся частью психологии, которая в свою очередь есть часть биологии. Позитивная наука понимается как единственный путь к познанию человека: антропология, будучи частью биологии, изучает человека как животное; человека же в его социальных функциях изучают история и социология.

Соч.: Позитивизм в России, предисловие к кн.: *Литтре Э.* Несколько слов по поводу положительной философии. Берлин, 1865; Le certain et le probable, l'absolu et le relatif. — «Philosophie positive», 1867, t. 1, N 2; La conception métaphysique d'une vie universelle. — Ibid., 1881, t. 28, p. 416–31; Les modernes théories du néant: Schopenhauer, Leopardi, Hartman. — Ibid., 1881, t. 26, p. 161–86.

Лит.: *Тимирязев К. А.* Григорий Николаевич Вырубов. — Соч., т. 9. М., 1939, с. 81–97; *Walicki A.* Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu. Warsz., 1973, S. 511–14.

В. Ф. Пустарнаков

ВЫШЕСЛАВЦЕВ Борис Петрович [3 (15) октября 1877, Москва—10 октября 1954, Женева] — русский религиозный философ, специалист по философии права, морали. Окончил юридический факультет Московского университета (1809). Ученик ***Новгородцева.*** Член Московского религиозно-философского общества. Магистерская диссертация — «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (М., 1914). С 1917 — профессор Московского университета. Выслан из Советской России (1922). Преподавал в Православном богословском институте в Париже. Из мыслителей, повлиявших на Вышеславцева, можно отметить Я. Бёме и Вл. Соловьева. Апостол Павел для него — «первый христианский философ, как и величайший диалектик». Высоко ценя диалектику, отстаивал гармонию противоположностей, совмещенность рационального и иррационального в Абсолюте. Критикуя фрейдовское «либидо» и опираясь на открытия К. Юнга в области «коллективного бессознательного», наметил ступени восхождения к религиозной любви: эрос физический, душевный, духовный (умный), ангельский, Божественный (ибо «Бог есть любовь»). В своей итоговой работе «Кризис индустриальной культуры» (1953) он отвергает равно социализм и индивидуализм, утверждает «солидарность, соборность, братство». Социально-политические взгляды Вышеславцева (как и И. Ильина, С. Франка) легли в основу программы эмигрантского Народно-трудового союза.

Соч.: Этика преображенного эроса. М., 1994; Соч. М., 1995.

Лит.: Архив Б. П. Вышеславцева. — «Вестник РСХД», 1954, № 35; *Зеньковский В. В.* Вышеславцев как философ. — «Новый журнал», 1955, № 40; *Гулыга А. В.* Русская идея и ее творцы. М., 1995, с. 222–234.

В. В. Лазарев

ВЬОМАШИВА (Vyomaśiva) (ок. 948-972) — индийский философ, приверженец школы ***вайшешика.*** Уроженец Кашмира, шиваист (о чем можно судить по его имени). Известен как автор «Вьомавати» («Сочинение Вьомы»),

первого из авторитетных комментариев к «Падартхадхарма-санграхе» («Собранию характеристик категорий») ***Прашастапады.*** Его считают виднейшим представителем той ветви вайшешики, которая исходила из признания словесного свидетельства ***(шабды)*** в качестве самостоятельного источника достоверного познания ***(прамана),*** в то время как основная традиция, идущая от «Вайшешика-сутр» и Прашастапады, настаивала на сведении шабды к логическому выводу ***(анумана).*** Вьомашива доказывает, вопреки авторитету «Вайшешика-сутр», что ветер является чувственно воспринимаемой субстанцией, обсуждает проблемы причинности, универсалий, части и целого, предлагает доказательства существования ***Ишвары,*** полемизирует с буддийской теорией мгновенности всего сущего (кшаника-вада), с некоторыми положениями мимансы школы ***Прабхакара Мишры,*** а также с концепцией ***Аммана*** веданты.

Соч.: Vyomavatī, ed. G. Raviraj and D. Śastri. Benares, 1924—31.

В. Г. Лысенко

ВЬЯВАХАРИКА-ПАРАМАРТХИКА (санскр. vya-vahārika-paramārthika — практическое и высшесмысловое) — важнейшая парадигма индийской философии, демаркация эмпирически-условного и сущностно-безусловного, маркирующая различные уровни познания и одновременно степени соответствующей им реальности.

Парадигма вьявахарика-парамартхика, выявившаяся уже в шраманский период (см. ***Пакудха Каччана),*** присуща в той или иной мере почти всем индийским направлениям и школам. Различение типа вьявахарика-парамартхика можно определить как философию компромисса — между «высшей истиной», доступной очень немногим, и «практическими истинами», по которым живут все остальные и отрицать которые было бы весьма неосторожно для тех, кто претендует на апелляцию к ценностям «обычных людей». В наибольшей мере потребность в подобном компромиссе ощущалась строгими монистами, которые, с одной стороны, должны были «вчитывать» свою доктрину в не совсем соответствовавшие ей авторитетные тексты, с другой, — настаивая на картине мира как в конечном счете лишь иллюзорной манифестации Абсолюта («единого без другого») в мире становления, множественности и обычной религиозной практики (априорно требовавшей различения «я» и «ты»), правомерно считали такого рода картину мира трудновоспринимаемой для рядовых адептов, которых они не считали нужным терять. В то же время концепция вьявахарика-парамартхика отражает интуиции в видении многомерности реальности и попытки разграничить реальности «практическую» и «метафизическую». Поскольку отстаивать первую можно лишь сопоставляя ее с реальностью безусловно «фантомной» (прежде всего в виде конструкций мысли, не соответствующих реальному референту), к вьявахарике и парамартхике со временем достраивался третий, «нулевой» уровень истины и реальности (типа рогов зайца, небесного цветка, сына бесплодной женщины и т. д.). Эти концепции получили различные акцентировки в трех философских системах — вначале в ***мадхьямике*** и ***йогачаре,*** а затем в заимствовавшей эти буддийские дифференциации ***адвайта-веданте.*** Хотя во всех этих системах совмещаются гносеологические и онтологические акцентировки вьявахарики и парамартхики, в мадхьямике решительно преобладают первые. Вьявахарика и парамартхика (первая обозначается как saṃvṛti, букв. — завертывание) именуются здесь satya — «истины». Нагурджуна и его последователи (прежде всего Чандракирти и Бхававивека) подчеркивают непреложность двух «истин» (Мулямадхьмака-карика XXIV. 9 и сл.) в целях «оправдания» основоположений буддизма — таких, как ***четыре благородные истины,*** теория ***дхарм, пратитья-самутпада*** — в контексте учения об Абсолюте как Пустоте ***(шунья-вада),*** а также обоснования отсутствия противоречия между сотериологией и ноуменальным тождеством ***сансары*** и ***нирваны.*** Йогачары, напротив, оставляют большее пространство для онтологического различения трех «природ» ***(свабхава)*** или «характеристик» ***(лакшана).*** В «Самдхинирмочана-сутре», «Махаянасанграхе» Асанги и в специальном стихотворном трактате Васубандху «Трисвабхаванирдеша» различаются три уровня реальности сознания-бытия: 1) «воображаемый» (parikalpita); 2) «зависимый» (paratantra) и 3) «совершенный» (patiniṣpanna). В первом случае речь идет о несущем (мир объектов и все понятийные оппозиции), во втором — о сущем не так, как оно является, в третьем — о сущем в абсолютном смысле. Если ведантист Гаудапада значительно ближе к мадхьямикам, то Мандана Мишра — к йогачарам. Последний вводит и четвертую реальность — самого Незнания, обусловливающего мир эмпирических объектов, которое не может располагаться на том же ярусе, что и они. Последователем Гаудапады в разработке темы вьявахарика-парамартхика можно считать Шанкару, Мандана Мишры — Падмападу.

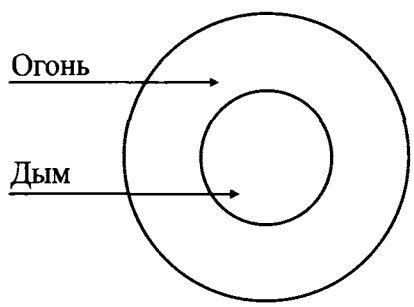
В. К. Шохин

ВЬЯКТА-АВЬЯКТА (санскр. vyakta-avyakta — проявленное-непроявленное) — важнейшая парадигма индийской философской мысли, приблизительно соответствующая оппозиции феноменального и ноуменального. Проявленный и непроявленный уровни различаются в космических началах, функциях менталитета, звуках речи и практически в любых сферах реальности. Завершенную онтологизацию различение вьякта и авьякта получает в ***санкхье,*** где по этому принципу строится вся их иерархия космических эманации. Материальные элементы суть проявления, манифестации танматр; те вместе с индриями — аханкары; тот — начала «махат» (буддхи); последний же, наряду со всеми перечисленными выше — первоматерии ***Пракрити,*** которая так и называется «Непроявленное». В результате мир может быть описан как многообразие манифестаций единого недифференцированного первоначала, содержащего их в «свернутом» виде, «развертывающего» и периодически реабсорбирующего, и является «миром одной вещи» в двух состояниях. В «Санкхья-карике» представлена «алгебраическая» схема (восходящая еще к древней версии Арада Каламы), по которой совокупность свойств «проявленных» начал (обусловленность причиной, невечность, невездесущность, активность, множественность, нужда в «опоре» на другое и возможность в нем «растворяться») дает при замене положительного знака на отрицательный (беспричинность, вечность, вездесущность и т. д.) онтологические параметры «непроявленного» (ст. 10). На оппозиции вьякта-авьякта основывается учение санкхьи о причинности (см. ***Паринама-вада***); следствие заложено в своей причине в непроявленном виде, поэтому его появление на свет означает не рождение нового, но манифестацию изначального, в чем и состояло

основное различие в трактовках каузальности в санкхье и вайшешике. В «Йога-сутрах» состояния бытия (дхармы) различаются как «проявленные» и «тонкие», а Вьяса поясняет, что к первым из них относятся существующие в настоящее время, ко вторым — прошлые и будущие (IV. 13).

В. К. Шохин

ВЬЯПТИ (санскр. —vyāpti, букв. — область, поле, арена, которую занимает термин) — в ***ньяе*** и ***мимансе*** логическое отношение «проникновения» между терминами умозаключения. Напоминает распределенность терминов в современной западной логике. Исходя из этимологии термина, правильно было бы говорить о вьяпти (области распространения) отдельного термина. Часто говорят о вьяпти двух терминов как об их взаимопроникновении, в этом случае определяют отношение между областями их распространения. В школах новой ньяи считалось, что один объект проникает в другой, если он наблюдается во всех случаях, когда наблюдается другой, или же в большинстве случаев. Напр., говоря о вьяпти огня и дыма, мы учитываем, что дым не может существовать без огня, а огонь без дыма — может, поэтому мы говорим, что вьяпти огня больше вьяпти дыма. На круговой диаграмме Эйлера-Венна это отношение представляет схема:



Если бы объемы терминов совпадали, то можно было бы сказать, что один «проникает» в другой или «проникаем» им. Наличие вьяпти должно было гарантировать наличие логического следования между посылками и заключением в умозаключении. В навья-ньяе знание проникновения называли «инструментальной причиной вывода». Получается это знание посредством операции усмотрения, называемой также оперативной причиной вывода. Усматривается средний термин, о котором известно, что он связан отношением проникновения с большим термином (напр., усматривается дым, проницаемый огнем; совершив это «усмотрение», т.е. установив наличие в некотором месте названного логического признака, можно сделать вывод о наличии в этом же месте огня). Результатом действия инструментальной и оперативной причин является логический вывод (как заключение).

В модифицированной теории ***Гангеши*** роль вьяпти в получении выводного знания усиливается, т. к. Гангеша называет только отношение проникновения непосредственно связанным с результатом, вывод он определяет именно как «знание проникновения».

В логике джайнов термином «вьяпти» (или авинабхава) обозначали отношение «неразрывной связи» среднего и большего терминов, которое интерпретировалось как их постоянное сопутствование в прошлом, настоящем и будущем. Наличие этого отношения обеспечивало логическое следование заключения из посылок. В буддийских школах логики отношению проникновения противопоставлялось правило «трехаспектности» среднего термина.

Лит.: *Инголлс Д. Г. Х.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1974; *Vidyabhusana S.* C. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi etc., 1978.

Н. А. Канаева

ВЭЙ БОЯН [ок. 100, Шанюй (современная провинция Чжэцзян) —ок. 170] —один из основателей китайской алхимии. Родившийся в аристократической семье Вэй Боян отказался от чиновничьей карьеры и пожелал приобщиться к даосским искусствам. В поисках учителей он много путешествовал, пока наконец не нашел в Дунбэе наставника в лице некоего «настоящего человека» (чжэнь жэнь), от которого воспринял тайное знание и соответствующие навыки (ми цзюэ). По возвращении домой он жил в уединении, совершенствуясь в дао-искусстве. Вэй Боян был образованным человеком, хорошо знавшим философскую литературу (классического и эзотерического направлений), и, как полагают, воспринял учение древних алхимиков, ассоциируемое с известным даосским центром Лунхушань (в современной провинции Цзянси). Главным произведением Вэй Бояна считается комментарий в трех книгах к китайской классической «Книге Перемен» («И цзин», см. ***«Чжоу и»***), известный как «Совмещение трех [техник на основе] чжоуских перемен» («Чжоу и сань тун ци»). В этом тексте описывается способ приобретения статуса «бессмертного», базирующийся на соединении трех «оснований» — даосской алхимической техники (Лу хо), связанной с производством «эликсира бессмертия» (дань), схематики. «И цзина», отражающей «великие перемены» (да и), т.е. общекосмический процесс, моделью которого является система триграмм (см. ***Гуа),*** и «учения Хуан [-ди]—Лао[-цзы]» (Хуан-Лао сюэ пай), т.е. собственно ханьского (натурфилософского) даосизма. Существует традиционное толкование заглавия книги Вэй Бояна, согласно которому каждый иероглиф в нем имеет определенные коннотации в рамках специфического даосско-алхимического и «макробиотического» дискурса. Так, «чжоу» в этом контексте указывает на учение о последовательной трансляции тайного знания о «переменах» (и) тремя династиями, первая из которых (Ся) владела неким «ключом» к интерпретации триграмм, который носил название «лянь шань», вторая (Шан-Инь) — «ключом» под названием «гуй цзан», а третья (Чжоу) — собственно «чжоуским», откуда и происходит название «Книги перемен» для той эпохи — «Чжоуские перемены» («Чжоу и»). Однако при этом сами «перемены» в народной этимологии толковались как вообще способность к изменению (трансформации), в частности у некоторых животных (линька змей и ящериц, изменение цвета хамелеонов, вообще мимикрия и т. д.). По поверью, некоторые «перемены» такого рода были скоординированы с временными циклами, поэтому ящерицу, напр., в просторечии называли «двенадцатичасовой тварью», имея в виду, что цвет ее головы якобы регулярно изменяется в течение суток (т. е. двенадцати китайских «часов» — ши). Следовательно, в специфическом контексте даосской алхимической практики, связанной с попытками регуляции

временных циклов (биоритмов), словосочетание «чжоу и» могло также означать «циклические изменения», поскольку «чжоу» имеет значения «круг», «цикл», «неделя» и т. д. Т. о., более полное толкование названия трактата Вэй Бояна может быть передано по-русски как «инструкция по совмещению трех практик («перемен», «Хуан-Лао» и «лу хо») по [чжоускому] методу циклических трансформаций». Впоследствии «Сань тун ци» неизменно рассматривался адептами даосизма в качестве опорного текста для различных духовных практик (в особенности для т. н. цигуна), наряду с такими текстами, как «***Дао дэ цзин***» (в версии Хэшан-гуна), «Хуан тин цзин» («Канон Желтого двора»), «У чжэнь пянь» («Главы о постижении [истинной] реальности») и т. д.

Г. А. Ткаченко

ВЭЙШИ ШКОЛА (Вэйши цзун) — школа китайского буддизма, принадлежащая к одному из двух ведущих направлений махаяны — ***виджняна-ваде.*** Основателями китайского варианта учения признаются Сюаньцзан (602—64) и его ученик Куйцзи (632—92), жившие в танской столице Чанъани в монастыре Дацыэньсы (Обитель великой доброты и милосердия). По названию этого монастыря школу Вэйши именуют также «школой Цыэнь» (Цыэнь цзун). Известна и как «школа отображения (знаков) дхарм» (Фасян цзун, или Фасян вэйши цзун), т. к., согласно основному ее тезису, следует признавать реальность не самих ***дхарм*** (фа), а лишь их «отображений» (сян) в сознании. Опорными текстами для школы Вэйши являются «Цзе шэнь ми цзин» («Сутра о постижении глубочайшей тайны»), «Юйцзя ши ди лунь» («Рассуждение о ступенях просветления учителей йоги») и другие шесть сутр (цзин) и одиннадцать шастр (лунь).

В доктринальной части школа опирается на три положения: особую классификацию буддийских теорий, специфическое учение о дхармах и своеобразную сотериологию. Согласно теоретикам школы, виджнянавада является высшим из течений буддийской мысли, поскольку оно соответствует завершающему этапу проповеди самого Будды: если на первом этапе он изложил учение о дхармах и о пустотности «я», а на втором — о нереальности самих дхарм, то в дальнейшем им был осуществлен переход к наиболее глубокой части доктрины — учению о «срединном пути не-пустоты и не-существования». Этому последнему этапу и соответствует теория «только-сознания». Основной тезис этого учения — положение о ложности утверждения: «существует «я», существуют дхармы». На самом деле реально существует только «внутреннее сознание» (нэй ши). Уделяя особое внимание дхармам, относящимся к сознанию, теоретики школы подразделяют их на восемь разновидностей. К первому типу относят восьмую, ко второму — седьмую дхармы сознания, третий тип образуют шесть дхарм, «ответственных» за восприятие «слышимого, видимого, осязаемого, обоняемого, ощущаемого на вкус и представляемого». В последнем случае имеется в виду «представляемое» при помощи обычной фантазии в отличие от «умопостигаемого» при посредстве седьмой дхармы сознания, «систематизирующей» результаты впечатлений, которые приобретаются посредством шести других дхарм. Восьмая дхарма «алайе ши» (санскр. алайя-виджняна), в отличие от остальных семи, являющихся производными, составляет подлинную основу мира, «корневую ши», и потому именуется также «хранилищем-резервуаром». В качестве содержимого хранилища выступают «семена» (чжунцзы), которые могут порождать иллюзорные «дела и вещи». Различаются семена «изначально данные» и «вновь возникающие». Важное место среди первых занимают связанные отношением «кармической» причинности семена «благого и злого». Среди «вновь возникающих» в основном обнаруживаются продукты активности семи дхарм сознания, оказывающих «давление» на восьмую дхарму, в результате чего создается иллюзорный феноменальный мир, целиком зависимый от «корневой ши». Активность седьмой дхармы сознания ведет к формированию оппозиции «я» и «не-я», субъекта и объекта, и порождает проблему реальности «я», истинное существование которого отвергается всеми школами буддизма. С этим связаны специальные рекомендации для последователей школ виджняна-вады, позволяющие подавлять активность «нереального» ума (мона ши) при помощи медитации.

Г. А. Ткаченко

ВЭНЬ — У (кит. письменность/культура —воинственность)— пара категорий китайской философии и культуры, составляющая оппозицию по модели ***инь ян.*** Доминирующий элемент этой оппозиции — категория «вэнь», имеющая широкий спектр значений: «культурность», «цивилизованность», «гражданский», «гуманитарный», «литература», «изящная словесность», «письмена», «письменные знаки». В самом широком значении вэнь — явленная упорядоченность, исходящая от природы. Этимологическое значение — «узор», «орнамент» — восходит к обозначению раскраски и татуировки, отличавших «культурные» племена. Согласно философичному приложению к «***Чжоу и***» — «Си цы чжуани» («Комментарий привязанных слов», ок. 4 в. до н. э.), «узоры» (вэнь) созерцаются в небе (I, 2), т.е. обусловлены Небом ***(тянь)*** как высшим природным началом (ср. современное тяньвэньсюэ — астрономия, буквально «наука о небесных узорах»). Там же «узоры (вэнь) Неба и Земли», т.е. знаки природной упорядоченности, связаны с «образами» (графическими символами «Чжоу и»), посредством которых «совершенномудрый» «достигает предела глубочайшего и постигает мельчайшее» (I, 10). В ***конфуцианстве*** вэнь — воплощение мудрости «совершен-номудрых» государей древности (см. ***Шэн),*** подлежащее хранению и передаче. В ***«Лунь юе»*** (VII, 26) вэнь — одна из четырех «дисциплин», которым обучал ***Конфуций,*** наряду с «действием» (син, см. ***Чжи-син),*** «преданностью» (чжун, см. ***Чжун шу)*** и «благонадежностью/доверием» ***(синь).*** Конфуций противопоставлял «культурность» (вэнь) «естественности/природности» (чжи): «победа» над вэнь приводит к «дикости», тогда как подавление «естественности/природности» способно сделать из человека не более чем чиновника; лишь равновесие «культурности» и «естественности/природности» превращает личность в «благородного мужа» ***(цзюнь цзы)*** («Лунь юй», VI, 16).

Предпосылки дихотомии вэнь — у содержатся в конфуцианских канонах (см. ***«У цзин»),*** где титулы основателей династии Чжоу (11—3 вв. до н. э.) Вэнь-вана («Царь Культуры») и У-вана («Царь Воинственный») составляют пару Вэнь—У, которая применяется как обобщающее обозначение этих «совершенномудрых» правителей и их духовного наследия. Считается, что Вэнь-вана отличало внимание к этико-ритуальной стороне жизни общества и интерес

к традиционному знанию — ему, в частности, приписывается создание гексаграмм (см. ***Гуа)*** «Чжоу и»; его наследник У-ван одержал военную победу над династией Шан-Инь. В одном из основополагающих трактатов школы «военных философов» — ***бин цзя***, «Сунь-цзы бин фа» («Военное искусство Сунь-цзы», (5—4 вв. до н. э.), сформулирована проблема «необходимого выбора» между началами «вэнь» и «у», т.е. их сбалансированного применения: под «вэнь» понимались забота о воинах и щедрые награды, которые привлекают воинов к полководцу, под «у» — строгие наказания, поддерживающие страх перед начальниками и укрепляющие дисциплину. «У» стало толковаться как сфера принуждения, насилия и разрушения, дополняющая культуросозидающую сферу «вэнь». Идеологема «[взаимного] дополнения культурного/гражданского и военного/боевого начал» была сформулирована мыслителем и сановником династии Хань ***Лу Цзя,*** который в таком «взаимодополнении» видел «искусство долголетия [государственной власти]». Одну из причин падения первой централизованной империи Цинь (221—207 до н.э.) Лу Цзя усматривал в «предельной воинственности» ее основателя Цинь Ши-хуана, причем под «воинственностью» (у) понимались основные принципы политической теории и практики ***легизма.*** Формула «взаимодополнения» вэнь — у со 2 в. до н. э. вошла в идеологию имперского конфуцианства и пронизала все слои культуры старого Китая.

В политической культуре утвердилось разделение гражданской администрации (вэнь) и военного командования (у), обозначившее две главные области государственной практики при безусловном доминировании вэнь. Идеологема «взаимодополнения» вэнь — у обусловила характер воспитания и образования элиты, предполагавших прилежное постижение гуманитарного наследия при устойчивом интересе к занятиям «боевыми искусствами» (у шу, у и). Соотнесенность вэнь—у с космическими началами предопределелила отношение к «боевым искусствам» в Китае как к сакральной сфере, приобщающей к истокам мироздания, и ритуальный характер традиционных китайских «боевых искусств», которые как духовный феномен развивались гл. о. в среде синкретических сект и связанных с ними тайных обществ. Во 2-м тысячелетии н. э. общей чертой многочисленных сект типа «Белого лотоса» (Бай-лянь цзяо), служивших главным каналом проникновения идей «ортодоксальных» конфуцианства, даосизма и буддизма в малограмотную народную среду, было деление на уровень вэнь и уровень у. В общинах («алтарях») вэнь сосредотачивалась руководящая элита сект, хранители канонов, преданий и «тайного знания», в «алтарях» у — рядовые члены сект, для которых одним из основных видов ритуальной практики и радений были занятия «боевыми искусствами».

А. Г. Юркевич

Г

ГАВРИИЛ (в миру Василий Николаевич Воскресенский), архимандрит [1795, Москва — 10(22) мая 1868, Муром, Спасский монастырь] — русский православный богослов, историк философии. Окончил Московскую духовную академию (1820) и оставлен бакалавром на кафедре философии. В 1821 принял монашество и назначен библиотекарем Академии. В 1824 переведен в Петербургскую духовную академию бакалавром на кафедру философии. Позже ректор Орловской, затем Могилевской семинарии (1825—27), настоятель казанского Зилантова монастыря (с 1829). В 1835—50 профессор Казанского университета, сначала на кафедре церковного права, затем на кафедре философии. В 1839—40 в Казани опубликовал 6-томную «Историю философии», шестая часть этого труда посвящена русской философии. Это была первая попытка систематического изложения истории русской философии, которой, по Гавриилу, присущ специфически религиозный характер. Каждый народ имеет свои особенности и свою философию, «более или менее наукообразную, или, по крайней мере, рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии» (ч. 6, с. 3). Русский человек «богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству», а в «любомудрии» отличительным характером его мышления является «рационализм, соображаемый с опытом» (ч. 6, с. 5). Русская философия, по Гавриилу, обязана своим возникновением и развитием греческому и русскому духовенству. Благодаря грекам мы «полюбили преимущественно» Платона, европейцы же — Аристотеля. Первым учителем русских в философии был митрополит Никифор (12 в.), затем Владимир Мономах, Даниил Заточник, Нил Сорский, Феофан Прокопович, Сковорода и др.

Соч.: Философия правды. Казань, 1843; Поучительные слова. В 2-х ч. Казань, 1850.

Лит.: *Ванчугов В. В.* Очерк истории философии «самобытно-русской». М., 1994.

В. В. Ванчугов

ГАДАМЕР (Gadamer) Ханс-Георг (род. 11 февраля 1900, Марбург) — немецкий философ, основоположник ***герменевтики философской.*** Изучал философию, историю литературы, историю искусств и евангельскую теологию сначала в Бреслау, затем в Марбурге. Кандидатскую диссертацию защитил под руководством П. Наторпа и Н. Гартмана (1922). Изучал также классическую филологию на кафедре П. Фридлендера; в 1929 защитил диссертацию «Диалектическая этика Платона (Феноменологическая интерпретация «Филеба»)». В 20-е гг. посещал лекции и семинарские занятия Хайдеггера, что определило его последующий философский поиск. С 1929 по 1938 преподавал в университетах Марбурга и Киля (профессорское звание получил в 1937), с 1939 по 1947 — профессор Лейпцигского университета (в 1946—47 — ректор). В 1947—48 — во Франкфурте; в 1949 возглавил кафедру философии Гейдельбергского университета, сменив К. Ясперса. После выхода на пенсию (1968) в течение двадцати лет активно работал в качестве приглашенного профессора за рубежом, прежде всего в США; оставил лекционную деятельность в конце 80-х гг. Известность Гадамеру принес его труд ***«Истина и метод»*** (1960). Союз «и» в названии работы обозначает не столько связь «истины» с «методом», сколько их известную несовместимость. Демонстрируя «неметодическую» суть человеческого познания, Гадамер стремится показать, что способ познания, связанный с понятием науки и с заложенным в ее основу понятием метода, далеко не является универсальным. Культурно-историческая традиция знает различные способы человеческого отношения к миру. Можно выделить три основные формы связи человека с миром, три основных вида опыта и, соответственно, три измерения, в которых разворачивается бытие человека: «эстетическое», «историческое» и «языковое» (им соответствуют три основных раздела книги). Все три термина несут на себе печать условности, т. к., во-первых, они не обозначают принципиально различных сфер, а, во-вторых, сложившийся за последние полтора столетия характер их использования привел к обеднению их значения. Записанное по ведомству «эстетики» искусствоведение недопустимо сузило опыт истины, обретаемый в искусстве и посредством искусства. Под влиянием Канта, усматривавшего основу прекрасного в априорной структуре субъективности, произошло забвение того обстоятельства, что искусство есть способ раскрытия истины. Историзм 19 в. изъял из исторической сферы «герменевтическое измерение»: историю стали изучать вместо того, чтобы ее понимать. К текстам прошлого стали подходить «лишь исторически», т.е. рассматривать их исключительно как продукт определенных социально-культурных обстоятельств, как если бы они не имели никакого касательства к нам. В стремлении преодолеть ограниченность позитивистски ориентированной исторической науки Дильтей предложил психологический подход к осмыслению феноменов прошлого: их нужно не просто объяснить, исходя из определенного представления о связи общего и частного, но и понять, воспроизведя как уникальное порождение индивидуальности. Однако герменевтическая проблема, т.е. проблема понимания, тем самым не раскрывается — для понимания недостаточно перемещения интерпретатора в «горизонт» автора, необходимо «переплавление» их горизонтов. Последнее же может произойти только благодаря чему-то третьему, тому общему, в чем смогут примириться позиции обоих. Таким «третьим» выступает язык, рассматриваемый с точки зрения его бытийного статуса, т.е. как особая реальность, внутри которой человек себя застает и которая не может быть схвачена средствами социологического или

психологического исследования. В стихии языка осуществляется как понимание человеком мира и его самопонимание, так и понимание людьми друг друга. Философский проект Гадамера представлял собой т. о. попытку синтеза экзистенциально-феноменологической философии (и прежде всего «герменевтики фактичности» Хайдеггера) с традицией герменевтики как дисциплины. Вслед за Хайдеггером Гадамер рассматривает понимание не в теоретико-познавательном, а в онтологическом плане: понимание предстает не в качестве инструментальнологического акта, а в качестве способа человеческого бытия. Это влечет за собой радикальный пересмотр содержания и целей герменевтики. Если у Шлейермахера последняя служила «учением об искусстве понимания», а у Дильтея — специфическим методом гуманитарного познания, то у Гадамера герменевтика становится исследованием условий возможности понимания как модуса существования. Развивая хайдеггеровский тезис о «предистолкованности» мира в дорефлективных структурах его данности человеку, Гадамер ведет речь о «предпонимании»; последнее конкретизируется им как «предрассудок» (букв. пред-суждение, Vorurteil). Наши «предрассудки» в гораздо большей мере определяют наше отношение к действительности вообще и к текстам традиции в частности, чем наш «рассудок». Равным образом онтологическую трактовку получает у Гадамера и «герменевтический круг»: он вызван изначальной взаимообусловленностью «предпонимания» и понимаемого произведения. К смыслу текста мы движемся благодаря пониманию его отдельных частей, но для того, чтобы понимать отдельные части, уже надо обладать пониманием (предпониманием) целого. Предвидя упрек в релятивизме, Гадамер ведет речь о диалогической структуре понимания. Понимание имеет вопросно-ответную структуру: понять текст — значит понять вопрос, который этим текстом ставится, а не навязывать тексту посторонний вопрос. Однако понять вопрос текста можно лишь при условии, если мы в состоянии сами им задаться. Поэтому вторым шагом будет отнести этот вопрос к себе, что ведет к критической проверке того «предпонимания», с которым мы приступали к чтению.

Гадамер заостряет внимание на несводимости герменевтики к методологии интерпретации. В этой связи ключевые понятия его собственной концепции — «действенная история» и «действенно-историческое сознание»: всякий акт интерпретации того или иного произведения определен предшествующими интерпретациями последнего (традицией интерпретации), но всякий акт интерпретации, в свою очередь, включен в традицию, образует звено ее «события». Выдвигая на первый план «событие традиции» и «причастность» интерпретатора этому событию, Гадамер отмежевывается от приверженцев традиционной герменевтики (Э. Бетти, Е. Д. Хирш и др.). Если у последних речь идет об обеспечении объективного познания прошлого исследователем, укорененным в настоящем, то в континууме традиции, о котором говорит Гадамер, нет ни прошлого, ни настоящего: Шекспир может выступать современником Софокла.

Моделью герменевтического опыта выступает опыт искусства. Полемизируя с концепцией «эстетического суждения» Канта, Гадамер рассматривает искусство как автономный источник «опыта истины». Здесь Гадамер апеллирует не только к Хайдеггеру, но и к Гегелю: гегелевское понятие «объективного духа» лучше подходит для его герменевтики, чем такие восходящие к романтикам и Шлейермахеру понятия, как «субъективность» и «индивидуальность». Если у Шлейермахера и Дильтея задача интерпретатора состояла в воспроизведении опыта, заключенного в тексте, то Гадамер подчеркивает важность «произведения» опыта заново, тем самым смещая акцент с «репродуктивной» стороны истолкования на его «продуктивный» момент.

Однако союз философской герменевтики с гегелевской философией непрочен: исходный пункт Гегеля — самопознание абсолютного духа, т.е. бесконечная мощь рефлективного сознания, тогда как Гадамер отправляется от принципиальной конечности человека и, соответственно, ограниченности его рефлективных усилий. Движение традиции не может быть поэтому схвачено в категориях развития или прогресса. Гегелевской метафоре «снятия» Гадамер предпочитает хейзинговскую метафору «игры». В «диалоге», каковым является традиция, никому не дано сказать последнее слово.

Традиция развертывается прежде всего как языковая традиция. Мы «живем в традиции» постольку, поскольку «живем в языке». Язык для Гадамера, как и для Хайдеггера,— это не инструмент и не знак того или иного «мысленного содержания», а медиум раскрытия истины. В той мере, в какой герменевтика имеет дело с языком как универсальным медиумом раскрытия бытия, она имеет универсальный характер. В онтологизировании языка Гадамер заходит столь далеко, что утверждает: «бытие, которое может быть понято, есть язык».

«Истина и метод» — единственное произведение Гадамера «систематического» характера. В остальных своих сочинениях он выступает как практикующий герменевт. Объектом его штудий выступают как классические тексты историко-философской традиции (Платон и Аристотель, Гегель и Кант, Гуссерль и Хайдеггер), так и классики мировой поэзии (Гёте, Рильке, П. Целан, Гёльдерлин).

Соч.: Wahrheit und Methode. Tüb., 1975; Platos dialektische Ethik. Hamb., 1983; Hegels Dialektik: fünf hermeneutische Studien. Tüb., 1971; Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Fr./M., 1976; Heideggers Wege. Tüb., 1983; Lob der Theorie. Fr./M., 1984; Das Erbe Europas. Fr./M., 1989; Über die Verborgenheit der Gesundheit. Fr./M., 1993; Der Anfang der Philosophie. Stuttg., 1996; Hans-Georg Gadamer im Gespräch, hrsg. von C Dutt. Heidelberg, 1993; Gesammelte Schrifien, Bd. 1-10. Tüb., 1985-1995; Истина и метод. М., 1988; Актуальность прекрасного. М., 1991.

Лит.: Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze H. Gadameras zum 70. Geburtstag, Bd 1—2. Tüb., 1970; Hermeneutische Positionen. Gött., 1982.

В. С. Малахов

ГАЗА́ЛЙ Абу Хāмид Муҳаммад Ибн Муҳаммад, ал (1058, Тус, Иран —1111, там же) — мусульманский философ, крупнейший исламский богослов. Образование получил сначала в Тусе, затем в Джурджане и Нишапуре, где учился под руководством видного представителя ашаритского ***калама*** ал-Джӯвайнй. После смерти своего учителя (1085) ал-Ғазāли: находился при дворе сельджукского везира Низāм ал-Мулка, который назначил его в 1091 преподавателем в основанном им в Багдаде медресе ан-Низāмиййа. Лишившись своего покровителя, убитого исмаилитами, ал-Ғазāли в 1095 покинул Багдад под предлогом совершения хаджжа-паломничества. Провел 11 лет

в странствованиях, во время которых посетил Дамаск, Иерусалим, Мекку. В 1106 начал преподавать в медресе ан-Низāмийа, куда был приглашен везиром Фахр ал-Мулком (сыном Низāм ал-Мулка). Незадолго до своей кончины вернулся в Тус.

Творчество ал-Ғазāли многогранно и противоречиво. Трудность определения его истинных взглядов отчасти обусловлена его собственным предупреждением (в частности, втрактате «Весы деяний») о том, что сокровенные его мысли содержатся не в опубликованных сочинениях, а в предназначенных для избранных трактатах. В своей квази-автобиографии «Избавляющий от заблуждения» философ описал поиск истины, в рамках которого он прошел путь от слепой веры к каламу, от него — к ***арабоязычному перипатетизму*** (фалсафе), затем к ***исмаилизму,*** остановившись на ***суфизме.*** Согласно этому сочинению, как и трактату «Удержание широкой публики от калама», калам, способный служить делу защиты религии от опасных новшеств, мало полезен для приобретения позитивного знания, а в душу неподготовленных в теоретическом отношении людей он может внести только путаницу и сомнение. Вместе с тем позитивный очерк теологии калама ал-Ғазāли дал в работе «Краткое изложение вероучения» («ал-Иктиṣāд фи-л-и'тиқāд»). Против исмаилитов (батинитов) направлено, помимо «Избавляющего», сочинение ал-Ғазāли «ал-Мустаẓхири».

Представив сначала объективное и систематизированное изложение основных положений восточно-перипатетической логики, физики и метафизики в книге «Цели философов» («Макаṣид ал-фалāсифа»), в работе «Опровержение философов» (точнее, «Непоследовательность философов», «Тахāфут ал-фалāсифа», на которую Ибн Рушд написал ответное ***«Опровержение Опровержения»***) ал-Ғазāли доказывал неспособность мусульманских перипатетиков построить метафизику на принципах, согласующихся с буквой священных текстов (в частности, с догмами о сотворенности мира, о знании Богом единичных вещей, о телесном воскрешении). Одновременно ал-Ғазāли пытался легализовать другие разделы перипатетической философии — логику, математику и физику, говоря о нейтральности их по отношению к религии. Особенно заметно его стремление пропагандировать логику, которой он посвятил ряд работ («ал-Қуṣтāс ал-мустақим», «Ми'йāр ал-'илм», «Маҳакх ан-наẓар»), изменяя, однако, ее терминологию и представляя правила логики как выводящиеся из Корана и Сунны. Вместе с тем некоторые трактаты ал-Ғазāли (например, «Ма'аридж ал-қудс») свидетельствуют о близости его идей к метафизическим концепциям восточных перипатетиков (признание тезиса о вечности мира, теория эманации и т. п.).

Суфизму, на котором автор «Избавляющего» остановил свой выбор после долгих духовных исканий, посвящен фундаментальный труд «Воскрешение наук о вере», где дана мистическая трактовка мусульманского закона, прежде всего его культово-этических принципов. Метафизическую систему суфизма ал-Ғазāли разрабатывал в книге «Ниша светов» («Мишкāт ал-анвар»), описывая универсум в виде световой иерархии, основание которой составляют «темные», материальные предметы, а вершину — Чистый Свет, Бог.

Соч.: Воскрешение наук о вере. Избр. главы, вступительная ст. В. В. Наумкина. М., 1980; Правильные весы (аль-Қуṣтāс аль-Мустаким). Отдельные главы. — Там же; Избавляющий от заблуждения. — В кн.; *Григорян С. Н.* Из истории философии народов Средней Азии и Ирана 7—12 вв. М., 1960; Ответы на вопросы, предложенные ему. — Там же.

Лит.: *Керимов Г. М.* Газали и суфизм. Баку, 1969; *Наумкин В. В.* Вступительная статья к указанному переводу «Воскрешения...».

Т. Ибрагим

ГАЙ (Γαίος) (1-я пол. 2 в.) — греческий философ, представитель ***среднего платонизма.*** О Гае сохранилось несколько косвенных свидетельств. Лекции некоего ученика Гая слушал Гален в Пергаме в 143; учеником Гая был также ***Альбин;*** Порфирий говорит о комментариях Гая, которые на занятиях с учениками разбирал Плотин. Важно свидетельство Прокла (In Tim. I 340, 24 Diehl; разбор текста у К. Прехтера): «круг Альбина и Гая» выделял у Платона два способа философствования: научный и исходящий из правдоподобия (ἐπιστημονικῶς ἢ εἰκοτολογικῶς), которые последний чередовал в зависимости от того, каков излагаемый предмет, в связи с чем разные диалоги следовало толковать по-разному — буквально либо метафорически. Возможно, Гай ничего не писал, ограничиваясь преподаванием. Упоминаемые в Cod. Par. gr. 1962, fol. 146v лекции Гая, изданные Альбином, использовал Прискиан в «Вопросах и ответах к царю Хосрову»; о толковании Гаем «Государства» говорит Прокл (In Remp. 2, 98, 11 Kroll). О характере платонизма Гая можно судить по сочинениям Альбина и анонимным комментариям к «Теэтету» Платона. Некорректность попытки реконструировать учение Гая на основе сопоставления Альбина и Апулея и самого понятия «школа Гая» показана Дж. Диллоном.

Лит.: *Sinko T.* De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione. Krakow, 1905; *Praechter K.* Zum Platoniker Gaios. — «Hermes», 1916, 51, S. 510—529 = Kleine Schriften, S. 81-100; *Witt R. E.* Albinus and the History of Middle Platonism. Cambr., 1937, 2 ed. 1971; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1976, 2 ed. 1996, P. 266—340.

Ю. А. Шичалин

ГАЙГЕР (Geiger) Мориц (26 июня 1880, Франкфурт-на-Майне — 9 сентября 1937, Сиал Харбор, США) — философ феноменологического направления, представитель мюнхенской школы. Изучал юриспруденцию, психологию, философию, биологию в Мюнхене, где в 1904 защитил кандидатскую, а в 1907 — докторскую диссертацию. В начале века Гайгер сотрудничал с Гуссерлем. Затем между ними возникли разногласия. С 1923 Гайгер — ординариус в Геттингене. В 1933 досрочно уволен нацистами с профессорской должности; в 1935 эмигрировал в США, преподавал в Нью-Йорке. Главная проблематика исследований Гайгера — феноменология чувств, теория эстетики, в частности, эстетических наслаждений, сначала основанная на психологии В. Вундта, а потом на феноменологии («Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlsmomente und Gefühlsverbindungen». — «Archiv für die gesamte Psychologie», 1904, 4, S. 233 ff.). Эстетическое наслаждение, по Гайгеру, — «специальный случай» наслаждения как такового, сущность которого выявляется на основе анализа соответствующих феноменов. Сущностные мотивы наслаждения Гайгер связывал со следующими признаками: отсутствие мотива — полнота — причастность Я — центрирование вокруг Я — отдача (Hingabe) во власть объекта наслаждения (Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses, 1913, S. 61). Эстетику Гайгер рассматривал как главную прикладную область феноменологического метода («Phänomenologische Ästhetik», 1924, S. 273), как науку об эстетических ценностях. Однако эстетика только

основывается на феноменологии; как философская дисциплина она выходит за узко феноменологические рамки, соприкасаясь с этикой, философией религии и психологией. Ряд работ Гайгера посвящен философии науки — философии математики («Systematische Axiomatik der euklidischen Geometrie». Augsburg, 1924) и теории относительности («Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie». Halle, 1921).

Соч.: Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik. Hrg. aus dem NachlaB von K. Berger und W. Henckmann. Münch., 1976 (библиография).

Н. В. Мотрошилова

ГАЙМ (Haym) Рудольф (5 октября 1821, Грюнберг — 27 августа 1901, Св. Антон, Тироль) — немецкий историк философии и литературы. С 1868 — профессор в Галле. Основатель и редактор журнала «Preussische Jahrbücher» (1854—64). Автор работ по истории философии и литературы в Германии.

Соч.: Feuerbach und die Philosophie. Halle, 1817; W. v. Humbolt. B., 1856; Hegel und seine Zeit. B., 1857; Herder, 2 Bde. B., 1877-85; Aus meinem Leben. B., 1902; в рус. пер.: Гегель и его время. СПб., 1861; Гердер, его жизнь и сочинения, т. 1—2. М., 1888; Романтическая школа. М., 1891; Вильгельм фон Гумбольдт. М., 1898.

Лит.: *Антонович М. А.* О гегелевской философии. Рец. на кн. Р. Гайма, Гегель и его время. — *Он же.* Избр. философ. соч. М., 1945.

А. О.

ГАЛЕВИ Иегуда (ок. 1080, Толедо — ок. 1140, Палестина?) — еврейский поэт и философ, раввинический богослов, врач. Главное сочинение—написанные по-арабски, вскоре переведенные на иврит диалоги «Хазар: Книга доводов в защиту презираемой религии» — воображаемые беседы хазарского хана Булана И, обратившегося в 740 в иудаизм, с философом, христианином, мусульманином и раввином. Обогащая иудаизм аристотелизмом и неоплатонизмом, Галеви утверждал превосходство Торы и предания над самомыслием. Между повелевающим Богом Авраама и безразличным богом философов пролегла бездна; одиноким искателям «трудно вообразить начало мира» вне традиции Откровения, непрерывной в избранном народе от дней Адама. Творец непознаваем и неантропоморфен, его оперативные (от его действий), релятивные (от его отношения к человеку), негативные (апофатические) определения не достигают сути. Его поступки непредсказуемы, «он волит то, что волит, тогда, когда волит». Вселенная — продукт этой воли и ее агентов, вторичных природных причин. Душа (по Аристотелю и Авиценне) есть «первое совершенство природного инструментального тела, имеющего жизнь в потенции», «субстанция, сущая в самой себе и несущая атрибуты ангельских и божественных сущностей». Откровения всегда исторически конкретно даны избранному народу. Заслоненный позднее ***Маймонидом***, Галеви оставался почитаемым автором. Гердер назвал «Хазар» образцом для своих диалогов «О духе еврейской поэзии».

Соч.: Kitab al khazari; trad. H. Hirschfeld, L.-N. Y., 1905.

Лит.: *Druck D.* Yehuda Halevy: His life and works. N. Y., 1941; *Bertola E.* Il pensiero ebraicol. Padova, 1972.

В. В. Бибихин

ГАЛЕН (Γαληνός) из Пергама (129 — ок. 210) — греческий ученый, врач и философ, в своих сочинениях давший синтетическое изложение всей античной медицины. С 169 жил и работал в Риме при дворе императоров ***Марка Аврелия*** и Луция Вера. Сохранился значительный корпус текстов Галена, включающий работы по практической медицине (диагностике, диететике, анатомии и др.), подробные комментарии на книги Гиппократовского корпуса и труды по прикладной философии («О мнениях Гиппократа и Платона», комментарий на «Тимея», «О том, что лучший врач в то же время — философ», «О наилучшем учении»). Комментарии Галена на Гиппократа завершают богатую экзегетическую традицию, у истоков которой стоял Герофил Александрийский (ок. 300 до н. э). Т. к. тексты этой традиции практически полностью утрачены (кроме одного небольшого комментария Аполлона из Китая и толкового словаря Эроциана), Гален оказывается главным источником сведений о медицинских комментариях своих предшественников. Из трактата «О своих собственных сочинениях» известно, что всего им было составлено 17 комментариев на Гиппократа (сохранилось 11).

Гален получил хорошее гуманитарное образование, изучал грамматику, диалектику, философию, а также геометрию и арифметику. В Смирне слушал платоника Альбина, а ранее в Пергаме — некоего «ученика Гая», учился также у философа-перипатетика «ученика Аспасия», — так сформировался платонико-перипатетический каркас его философских взглядов. Философией он интересовался постольку, поскольку эти знания могли быть ему полезны как врачу — и в центре его внимания оказывается логика и психология. Дискуссии между различными медицинскими эллинистическими школами (эмпириками, методистами, рационалистами) во многом были философскими по содержанию и касались таких вопросов, как природа знания и способы его достижения, соотношение теории и врачебной практики, структура причинно-следственного объяснения. В трактате «О том, что лучший врач в то же время — философ» Гален говорит, что знание родов и видов болезней связано с изучением логики, которой врачи обычно пренебрегают (vol. I, p. 54.6—10 Kühn). Мысль о пользе философии для врача высказана и в «Протрептике». О серьезности логических занятий Галена говорит сохранившееся «Введение в диалектику» (лат. Institutio logica) (аутентичность его оспаривалась Прантлем), а также названия утерянных сочинений по логике, в т. ч. трактаты по теории силлогизма (De libris propriis, vol. 19, p. 43.9-45.10 Kühn); 4-я фигура силлогизма, названная именем Галена, восходит к Теофрасту и Евдему. В целом в логике Гален следовал Аристотелю и Теофрасту, что было характерно для современных ему философов-платоников (ср. Алкиной, Апулей); стоическую логику он критиковал, хотя и принимал учение Посидония об аналогическом силлогизме.

«О мнениях Гиппократа и Платона» (лат. сокр. De placitis), в 9 кн. — основное философское сочинение Галена, над которым он работал более 10 лет (между 162 и 176). Гален попытался показать согласие во взглядах Платона и Гиппократа по ряду проблем, касающихся «физики» живого организма. В кн. I—IV рассматриваются взгляды на природу сил, управляющих человеком и живыми существами, и обосновывается истинность взглядов Платона и Гиппократа, кн. V—IX посвящены проблемам чувственного восприятия и методологии исследования. Трактат носит подчеркнуто полемический характер. Гален принимает платоновское деление души на вожделеющую, аффективную

и разумную, и в этой связи постоянно критикует монистическую психологию стоиков за отрицание неразумной души и понимание «страстей» (патосов) как ошибок суждения. Стоики критикуются также за локализацию «ведущей способности» души, равно как и речевой и двигательной, в сердце, — по Галену, этот тезис не выдерживает критики, основанной на «анатомической очевидности», которая указывает на мозг. В качестве главного оппонента выступает Хрисипп, чей трактат «О душе» Гален часто цитирует, что является для нас важным источником знания о стоической философской психологии; имя стоика Посидония Гален приводит с симпатией, ибо тот принял платоническую трехчастную модель души.

Для Галена характерно сочетание монотеистических идей (отождествление бога с умом-***нусом***, в духе ***среднего платонизма)*** с телеологическим принципом (особенно в «О назначении частей человеческого тела»): на основании изучения строения организма Гален приходит к выводу, что «ум-нус все распределяет и упорядочивает» (vol. 3, p. 469.11 Kühn), «творец-демиург ведет все возникающее к наилучшему виду» (470, 11 — 12), «во всем наш творец имеет в виду единую цель совершенства всех частей, выбор наилучшего» (476.8—10); принимая за образец платоновского демиурга, Гален принимает также аристотелевский принцип «природа ничего не делает напрасно». Он использует аристотелевское учение о причинах и вслед за средними платониками добавляет к четырем причинам пятую — инструментальную (δι'οὗ).

В физиологии Гален вслед за Гиппократом был сторонником гуморальной теории, согласно которой основными составляющими организма человека являются кровь, слизь, желтая и черная желчь, каждая из которых ассоциируется с парой фундаментальных противоположностей (по Аристотелю): горячим, холодным, сухим и влажным. Болезнь определяется как «повреждение естественных функций», она проистекает от избытка или недостатка четырех основных качеств — самих по себе или в сочетании.

С именем Галена связано становление экспериментального метода в медицине (что в целом не было характерно для античного естествознания); эксперименты, в т. ч. по вивисекции живых животных, проводились им с целью опровержения стоических и аристотелевских представлений о физиологии организма, в частности, в ходе таких опытов была опровергнута традиционная точка зрения, полагавшая наличие крови исключительно в венах, а в артериях — пневмы (ибо при вскрытии трупов артерии оказывались пустыми). Однако для объяснения процесса дыхания Гален полагал наличие некоей пневмы, которая может смешиваться с кровью и соответственно трем частям души разделяется на три вида. Ряд опытов Гален провел для доказательства того, что центр ощущений и источник двигательных импульсов сосредоточен не в сердце, а в головном и спинном мозге. Наряду с воздухо- и водолечением Гален придавал большое значение лекарственным препаратам (рецептам их посвящен отдельный трактат), составил также несколько описаний лечебных растений (травников), неоднократно переводившихся на латынь, арабский, сирийский и персидский языки. Понятие «галеновы препараты» существует в медицине до сих пор и означает препараты, полученные из растительного сырья путем особой технологии (настойки, экстракты и др.). О многих утраченных сочинениях Галена известно только по арабским, сирийским и латинским переводам. В Средние века, как на Востоке, так и на Западе, Гален оставался непререкаемым авторитетом в медицине, «королем анатомии», и представлял тот идеал, о котором говорил Гиппократ: «врач-философ подобен богу».

Соч.: Galeni Opera Omnia, ed. C. G. Kühn, Lpz., 1821-33; Galeni Pergameni Opera Minora, eds. J. Marquardt, I. v. Müller, G. Helmreich. 3 vols. Lpz., 1884—93; Galenus: De usu Partium, 2 vols., ed. G. Heimreich. Lpz., 1907—09; Galeni De Placitis Hippocratis et Platonis. ed. and comm. P. H. De Lacy, 3 vols. B., 1978—83; Galens Kommentar zu PlatonsTimaios, hrsg. von C J. Lanain. Stuttg., 1992; Galen's Institutio logica, transl., introd., comm. by J. S. Kieffer. Baltimore, 1964; в рус. пер.: О назначении частей человеческого тела, пер. С. П. Кондратьева, ред. и вступит. ст. В. Н. Терновского и Б. Д. Петрова. М., 1971.

Лит.: *Ковнер С.* История медицины, ч. 3. Киев, 1888; *Domini P. L.* Galeo ela fllosofia, ANRW II, 36, 5, 992, p. 3484-3504; *Hüsler K.* Galen und die Logik.—Ibid, p. 3523—3554; *Hankinson R. J.* Galens philosophical eclecticism. — Ibid, p. 3505—3522; *Idem.* Actions and Passions: Galen's Anatomy of the Soul. — *Brunschwig J., Nussbaum M. C.* (eds.) Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind. Cambr., 1993, p. 184—222; *Tieleman T.* Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis Books II—III. Leiden, 1996; *Moraux P.* Galien de Pergame. P., 1985; *Frede M.* (ed.) Galen: Three Treatises on the Nature of Science. Indianapolis, 1985; *Nutton V.* (ed.) Galen: Problems and Prospects. L., 1981; *Todd R. B.* Galenic medical ideas in the Greek Aristotelian commentators. — «Symbolae Osloensis», 1977, v. LII. p. 117—134; *De Lacy Ph.* Galens Platonism. — -«American Journal of Philology», 1972, 93, p. 27-32; *Sarton G.* Galen of Pergamon. Kansas, 1954; *Kollech J., Nickel D.* Bibliographia Galemiana. Die Beitrage des 20. Jahrunderts zur Galenforchung, ANRW II, 37, 2, 1994, p. 1351—1420; 2063-2070.

М. А. Солопова

ГАЛИЛЕЙ (*Galilei*) *Галилео* (*15 февраля 1564, Пиза — 8* января 1642, Арчетри, близ Флоренции) — итальянский ученый и мыслитель, один из создателей науки Нового времени, чьи исследования в области физики, механики и астрономии характеризуются кардинально новым подходом и результатами, положившими начало современному взгляду на природу. Его методологические установки оказали решающее воздействие на последующих ученых и в первую очередь на И. Ньютона.

Юношей он привел в ужас своего отца, когда отданный в иезуитскую школу монастыря Валломброзо (неподалеку от Флоренции, куда переехала его семья в 1574), внезапно объявил (1578), что собирается стать монахом. Впоследствии Галилей достаточно нейтрально относился к религии, и церковь производила на него впечатление только как институт пропаганды. Но в те ранние годы отцу пришлось немедленно забрать его из монастыря и до поступления в Пизанский университет в 1581 Галилей обучался дома. Один из учителей Галилея, Остилио Риччи, поддержал юношу в увлечении математикой и физикой, что сказалось на дальнейшей судьбе ученого.

В 1585, формально не закончив университета, Галилей возвращается во Флоренцию, продолжая увлеченно заниматься наукой, и спустя некоторое время приобретает известность в кругу любителей естествознания. В 1586 он заканчивает трактат «Маленькие весы», в котором (следуя Архимеду) описывает изобретенный им прибор для гидростатического взвешивания, а в следующей работе, так же носящей следы влияния Архимеда, дает ряд теорем относительно центра тяжести параболоидов вращения. Реакция научной среды на эти работы — Флорентийская академия избирает его арбитром в споре о том, как с математической точки зрения должна интерпретироваться топогра-

фия Дантова ада (1588). В это же время он получает (благодаря содействию своего друга маркиза Гвидобальдо дель Монте) почетную, но скудно оплачиваемую должность профессора математики Пизанского университета. В Пизе ученого занимают гл. о. проблемы механики, он пишет трактат о движении (1590), характеризующийся явной антиаристотелевской направленностью, — Галилей считает, что тела различного веса должны падать с одинаковой скоростью, но вместе с тем его подход к задачам остается во многом в рамках позднесхоластической физики.

Смерть отца в 1591 и крайняя стесненность материального положения заставляет Галилея искать новое место работы. В 1592 он получает кафедру математики в Падуе (во владениях Венецианской республики). Восемнадцать лет, проведенных им в Падуе, оказались временем творческого подъема и счастливой порой в его личной жизни. Открытие квадратичной зависимости пути падения от времени, установление параболической траектории движения снаряда, астрономические наблюдения с помощью телескопа и множество других достижений — все это было сделано в период его жизни в Венецианской республике. Галилей отложил публикацию главных своих открытий в науке (то, что сегодня историки называют «падуанской механикой») на 20 лет, но именно Падуя и Венеция дали главные импульсы его творчеству.

Как стало известно в последнее время (С. Дрейк, 1973—75), Галилей в 1608—09 провел серию экспериментов по падению тел, скатывающихся с наклонной плоскости, с помощью которых доказал справедливость квадратичного закона падения, принципа инерции, а также то, что тело, брошенное горизонтально, падает по параболе. Многочисленные упоминания в литературе о производстве Галилеем опыта по падению шаров с Пизанской башни не имеют документального подтверждения.

В 1609 Галилей, будучи в Венеции, узнал об открытии телескопа и сразу же попытался изготовить такой инструмент. Ему удалось поначалу получить лишь трехкратное приближение, но вскоре он сконструировал телескоп с тридцатикратным приближением, увеличивающий в 1000 раз. Галилей стал первым человеком, направившим телескоп на небо; увиденное там означало подлинную революцию в представлении о космосе: Луна оказалась покрытой горами и впадинами (ранее поверхность Луны считалась гладкой), Млечный Путь — состоящим из звезд (по Аристотелю — это огненное испарение наподобие хвоста комет), Юпитер — окруженным четырьмя спутниками (их вращение вокруг Юпитера было очевидной аналогией вращению планет вокруг Солнца). Позднее Галилей добавил к этим наблюдениям открытие фаз Венеры и пятен на Солнце. Результаты он опубликовал в книге, которая вышла в 1610 под названием «Звездный вестник». Книга принесла Галилею европейскую славу. На нее восторженно откликнулся И. Кеплер и др. представители высокопоставленной аудитории: монархи и высшее духовенство проявили большой интерес к открытиям Галилея. С их помощью он получил новую, более почетную и обеспеченную должность — пост придворного математика великого герцога Тосканского (поэтому он и назвал открытые им спутники Медицейскими звездами — по имени Козимо II Медичи, правителя Тосканы).

В 1613 он публикует сочинение о солнечных пятнах, в котором впервые вполне определенно высказывается в пользу теории Коперника. Утверждения, содержащиеся в этой книге, его предыдущие астрономические открытия, а также критическое отношение к освященной церковью аристотелевской традиции вызывают сильную оппозицию в церковных и университетских кругах, которая грозит обернуться тяжелыми для него последствиями. Центральным пунктом возникшей полемики стал вопрос о том, как сочетать факты, доказанные наукой, с противоречащими им местами из Священного Писания. Галилей считал, что в таких случаях библейский рассказ надо понимать аллегорически.

Церковь обрушивается на теорию Коперника, великая книга которого «О вращении небесных сфер» спустя более чем полвека после выхода в свет оказывается в списке запрещенных изданий. Декрет об этом появляется в марте 1616, а месяцем раньше главный теолог Ватикана кардинал Беллармин предлагает Галилею в дальнейшем не выступать в защиту коперниканства. Через некоторое время происходят события, которые дают Галилею надежду. В 1623 Римским папой под именем Урбана VIII становится друг юности и покровитель Галилея Маффео Барберини. Тогда же ученый публикует свою новую работу — «Пробирных дел мастер», где рассматривается природа физической реальности и методы ее изучения. Именно здесь появляется знаменитое изречение: «Книга Природы написана языком математики». Галилей посвящает книгу новому папе, и тот с благодарностью принимает посвящение. Галилей пытается смягчить враждебность церкви по отношению к учению Коперника. В результате папа соглашается лишь на то, чтобы Галилей написал книгу, в которой будут беспристрастно рассмотрены две системы мира — птолемеева и коперникова.

Над своей главной книгой — «Диалог о двух системах мира, Птолемеевой и Коперниковой» — Галилей работал около 6 лет и закончил ее в начале 1630. Два года прошли в ожидании всевозможных одобрений и разрешений со стороны властей. Наконец, в 1632 она была опубликована во Флоренции. Для космологического трактата это была довольно необычная книга. Во-первых, она была написана на утонченном итальянском (а не по-латыни) и уже этим подчеркивалось, что она предназначена для широкой аудитории, а не только для астрономов. Во-вторых, в ней рассматривались не столько кинематические конструкции Птолемея, сколько основные положения физики Аристотеля. Знаменитая двойственность аристотелевской физики подвергалась сокрушительной критике и устанавливалось единство физических законов для всего мироздания (будь то Земля или надлунные сферы). В процессе обсуждения различных точек зрения на возможность суточного и годового вращения Земли Галилей вводит в научный оборот ряд фундаментальных физических законов, большая часть которых были им уже давно открыта: закон инерции, принцип независимости движений, принцип относительности движения, изохронизм маятника, квадратичная зависимость пути падения от времени.

Галилеевский «Диалог» был восторженно принят интеллектуальной Европой, но он же послужил поводом для трагических событий, закончившихся процессом и осуждением ученого. В 1633 суд инквизиции приговорил Галилея к пожизненному заключению (которое было заменено домашним арестом), последние годы жизни он провел безвыездно в своем имении Арчетри близ Флоренции.

Обстоятельства дела до сих пор остаются неясными. Галилей был обвинен не просто в защите теории Коперника (такое обвинение юридически несостоятельно, поскольку книга прошла папскую цензуру), а в том, что нарушил ранее данный ему запрет «ни в каком виде не обсуждать» эту теорию.

Существует легенда, что Галилей, прочитав на суде предписанную форму отречения и встав с колен, произнес знаменитую фразу: «А все-таки она вертится!», хотя в действительности он этого не говорил. Вся последующая деятельность Галилея указывает на то, что он ни в коей мере не изменил своим прежним взглядам. В 1638 он опубликовал в Голландии, в издательстве Эльзевиров, свою новую книгу «Беседы и математические доказательства», где в более математизированной и академической форме изложил свои мысли относительно законов механики, причем диапазон рассматриваемых проблем очень широк — от статики и сопротивления материалов до законов движения маятника и законов падения. По сути книга — не менее революционна, чем «Диалог», но теологи ее не осудили, потому что не поняли. До самой смерти Галилей не прекращал активной творческой деятельности: пытался использовать маятник в качестве основного элемента механизма часов (вслед за ним, это вскоре осуществил Х. Гюйгенс), за несколько месяцев до того, как полностью ослеп, открыл вибрацию Луны, и уже совершенно слепой, диктовал последние мысли относительно теории удара своим ученикам — Винченцо Вивиани и Эванджелиста Торричелли.

Помимо своих великих открытий в астрономии и физике, Галилей вошел в историю как создатель современного метода экспериментирования. Его идея состояла в том, что для изучения конкретного явления мы должны создать некий идеальный мир (он называл его «al mondo di carta» — «мир на бумаге»), в котором это явление было бы предельно освобождено от посторонних влияний. Этот идеальный мир и является в дальнейшем объектом математического описания, а его выводы сверяются с результатами эксперимента, в котором условия максимально приближены к идеальным.

Часто указывают на платонизм Галилея, который, в частности, находит свое выражение в его «одержимости окружностями» (выражение Э. Панофского). Действительно, Галилей не принимал законов Кеплера и продолжал считать, что планеты движутся вокруг Солнца по круговым орбитам. Это его заблуждение связано со своеобразным способом освобождения от двойственности законов аристотелевской физики: Галилей полагал, что всякое движение по инерции является круговым, а прямая есть всего лишь дуга большого радиуса; так он пытался объяснить движение планет вокруг Солнца, считая действие на расстоянии «оккультным качеством» и отказываясь его рассматривать в качестве основы для динамического объяснения. С другой стороны, в отличие от Платона, для Галилея мир ощущений — это и есть подлинная реальность (который тем не менее допускает идеализацию): «наши рассуждения должны быть направлены на мир ощущений (al mondo sensibile), а не на мир на бумаге», — говорил он в «Диалоге».

Соч.: Le Opera di Galileo Galilei, т. 1-20, 1890-1909 (переизд. 1929-1939, 1964-66; 1968); Избр. труды в 2 т., М., 1964 (в приложении к этому изд. приводится содержание Le Opera по томам, а также сводка литературы о Галилее на рус. языке; 1779—1964; Пробирных дел мастер. М., 1987; Комментированное издание документов о процессе: *Pagano S. M., Luciani A. C.* (ed.) I documenti del precesso di Galileo Galilei, 1984; на рус. языке эти документы частично опубликованы в кн.: *Цейтлин З.* Галилей. М., 1935.

Лит.: *Кузнецов Б. Г.* Галилей. М., 1964; *Ахутин А. В.* История принципов физического эксперимента. М., 1976; *Библер В. С.* Галилей и логика мышления Нового времени. — В кн.: Механика и цивилизация. М., 1979; *Кирсанов В. С.* Научная революция XVII века. М., 1987; *Favaro A.* Galileo Galilei e lo studio di Padova, t. 1 — 2, (1883, репринт 1966); *Wohlwill E.* Galilei and sein Kampf für die Kopernikanische Lehre, t. 1—2, 1909—1926 (переизд.: 1969); *Koyré A.* Etudes Galileenes, 1939; *Drake S.* Galileo Studies: Personality. Tradition and Revolution, 1970; *Idem.* Galileo at Work: His Scientific Biography, 1978 (переизд. 1981); *Sharrat M M.* Galileo: Decisive Innovator, 1994; *McMullin E.* (ed.) Galileo, Man of Science, 1968 (переизд.: 1988; в кн. включена библиография исследований творчества Галилея в 1940—64 гг.); *Clavelin M.* The Natural Philosophy of Galileo, 1974; *Shapere D.* Galileo: A Pilosophical Studies, 1974; *Shea W. R.* Galileo's Intellectual Revolution, 1977; *Finocchiaro M. A.* Galileo and the Art of Reasoning: Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method, 1980; Novita celesti e crisi del sapere. Firenze, 1983; *Wallace W. A.* Galileo's Logic of Discovery and Proof: The Background, Content, and Use of His Appropriated Treatises on Aristotle's Posterior Analytics, 1992.

Библиография: Bibliographia Galileana (1576—1895), *Carli A., Favaro A.* 1896 (репринт 1972); *Bofitto G.* Bibliographia Galileana (1896-1940), 1943; *Gentili E.* Bibliographia Galileana: Fra i due centenari (1942-64), 1966.

В. С. Кирсанов

ГАЛИЧ (наст. фам. Говоров, в семинарии Никифоров) Александр Иванович [4 (15) июля 1783, Трубчевск Орловской губ. — 9 (21) сентября 1848, Царское Село] — русский философ, психолог, эстетик. Сын дьячка. Окончив Севскую духовную семинарию (1803), направлен в Петербургскую учительскую семинарию (с 1804 Педагогический институт). В 1808 отправлен для учебы в Германию, где увлекся философией Шеллинга. В 1813 защитил диссертацию на кафедре философии Педагогического института (тема неизвестна); в 1813—21 читал курс философии в Педагогическом институте и основанном на его базе Петербургском университете. С 1817 экстраординарный профессор. Одновременно (1814—15) преподавал русскую и латинскую словесность в Царскосельском лицее. В 1818—19 издал «Историю философских систем» в 2 т., составленную на основании немецких руководств и включавшую рассмотрение философии Шеллинга. Ко 2-й книге приложен «Опыт философского словаря» — один из первых русских философских справочников. Изложению философии Шеллинга посвящена также изданная в 1829 книга «Черты умозрительной философии...» В 1821 отставлен от преподавания во время ревизии университета Д. П. Руничем, обвинен в «безбожии» и «революционных замыслах» за то, что в своей книге излагал учения философов, но не опровергал их. В 1825 отставлен от профессуры и в 1837 окончательно уволен. Служил переводчиком (с 1838) и начальником архива Провиантского ведомства (с 1839). Подготовил две книги — «Философия истории человечества» и «Наука общих прав», рукописи которых сгорели во время пожара. Начал составлять «Лексикон философских предметов», но успел довести его только до буквы «В» (в. 1, 1845). Эстетику разрабатывал в русле романтизма, понимая ее как науку изящного («Опыт науки изящного», 1825). Прекрасное («изящное») рассматривал как единство истинного, доброго и приятного. Оно суть воплощение божественного начала и имеет цель в самом себе. Дал классификацию видов ис-

кусств и литературных жанров. В книге «Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий» (1834) предложил самостоятельную антропологическую концепцию, в центре которой идея единства духовного и телесного, мышления и чувств.

Лит.: *Никитенко А. И.* Александр Иванович Галич. СПб., 1869; *Каменский З. А.* Московское общество любомудров. М., 1980.

С. И. Бажов

ГАМАН (Hamann) Иоганн Георг (27 августа 1730, Кенинсберг — 21 июня 1788, Мюнстер) — немецкий филолог, философ, мистик. Зарабатывал на жизнь, служа в акцизном управлении таможни. Называл себя «северным магом», резко выступал против рационализма и идеалов Просвещения. Главный труд — «Крестовые походы филолога» (Kreuzzüge des Philologen, 1762). Борясь с рассудочным методом мышления, Гаман противопоставлял ему учение о «непосредственном знании», получаемом с помощью мистической интуиции. Отсюда культ гения и поэзии — «родного языка человечества», а также утверждение о том, что подлинное художественное творчество является процессом подсознательным. Критиковал Канта в работе «Метакритика пуризма разума» (Metakritik liber den Purismum der Vernunft, 1784, изд. 1830). В автобиографии «Мысли о ходе моей жизни» (1758) содержатся мистические размышления о Библии, в частности о книге Екклезиаста. Развивал идеи интуитивистской диалектики (учение о совпадении противоположностей — coincidentia oppositorum). Оказал влияние на представителей движения «Буря и натиск», а также на Гердера, Гёте, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Кьеркегора.

Соч.: Schriften und Briefe, Bd 1—4. Hannover, 1872—74; Samtliche Werke, Bd 1-8. Wien, 1949-57; Briefwechsel, hrsg. v. W. Ziesemen und A. Henkel, Bd 1-7. Wiesbaden-Fr./M., 1955—79.

Лит.: *Кожевников В. А.* Философия чувства и веры... ч. 1. М., 1987; *Jorgensen S.-A.* J. G. Hamann. Stuttg., 1976; *Unger R.* Hamann und die Autklärung. 2 Aufl., Bd 1-2. Halle, 1925.

О. В. Суворов

ГАМИЛЬТОН (Hamilton) Уильям (8 марта 1788, Глазго — 6 мая 1856, Эдинбург) — шотландский философ. Профессор гражданской истории Эдинбургского университета (с 1821); в 1836 занял кафедру логики и метафизики. Гамильтон сочетал принципы философии здравого смысла Шотландской школы с кантианством. Обосновывал веру в «непознаваемого Бога» как внутреннее требование морали. Автор обширных комментариев к собранию сочинений *Т. Рида.* Им написаны журнальные статьи, опубликованные затем в сборнике «Дискуссии о философии, литературе, образовании и университетской реформе» (Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, 1852). Свою философскую концепцию называл «естественным реализмом». В статье «Философия восприятия» отстаивал идею непосредственности восприятия внешних объектов (не-Я) и непосредственной данности души (Я) в самосознании. В то же время Гамильтон доказывал, что любое познание имеет относительный характер, т. к. нам даны лишь феномены, а также потому, что в процессе познания устанавливается отношение познающего и познаваемого, и мышление накладывает на объект априорные концептуальные ограничения. К традиционному для британского эмпиризма делению на первичные и вторичные качества он добавил т. н. вторично-первичные (субъективно-объективные) качества, возникающие в результате отношения одних тел к другим. В статье «Философия безусловного» подверг критике взгляды *В. Кузена,* отстаивавшего возможность рационального постижения бесконечного и абсолютного. Согласно Гамильтону, мышление носит исключительно обусловленный характер. Этот подход получил развитие в богословских работах его ученика Г. Л. Мэнселя. В своей логической концепции Гамильтон первым выдвинул идею квантификации предиката суждения, однако не понял значения этого открытия для коренного преобразования логики. Философия Гамильтона потеряла влияние после критики ее с позитивистских позиций *Дж. С. Миллем.*

Лит.: Кант и кантианцы. М., 1978, с. 136—44; *Veitch J.* Sir W. Hamilton: The Man and his Philosophy. 1883; *Rasmussen S. V.* The Philosophy of Sir William Hamilton. Kobenhavn, 1925; *Sorley W. R.* A History of British Philosophy to 1900. Cambr., 1965, p. 240—49.

А. Ф. Грязнов

ГАНГЕША (санскр. Gaṅgeśa) (ок. последней четверти 12—13 в.) —основатель индийской логической школы *навья-ньяя.* Известен так же, как Гангешвара Упадхьяя (родовое имя). Родился в брахманской семье в деревне Карион недалеко от Дарбханги — столицы провинции Тиртхут в Митхиле. В его полулегендарной биографии сообщается, что в юности он был неграмотным, но богиня Кали наделила его глубокими познаниями в области логики. Его сын Вардхаманопадьяя также стал выдающимся логиком, а Митхила в течение 250 лет после смерти Гангеши оставалась центром навья-ньяи. Главное сочинение — «Таттва-чинтамани» («Исполняющий желания драгоценный камень категорий»), некоторые исследователи приписывают ему также сочинение «Лакшана-манджари» («Бутон цветка определений»), но вполне вероятно, что оно является частью первой работы.

В «Таттва-чинтамани» представлены эпистемология и логика школы навья-ньяи. Работа состоит из четырех частей, каждая из которых посвящена рассмотрению одного из признаваемых в школах ньяи источников достоверного знания; 1) восприятия, 2) вывода, 3) сравнения и 4) словесного свидетельства авторитета. В первой части даются определения достоверного и недостоверного знания, рассматриваются два вида чувственного знания (обычное, получаемое посредством органов чувств — шестивидное, и необычное, получаемое сверхчувственным образом — трехвидное: восприятие общего, опосредованное восприятие и восприятие через медитацию). Здесь же разъясняется механизм получения различных видов чувственного знания и учение об атомарном строении сознания, участвующего в производстве знания. Во второй части речь идет о различиях чувственного и выводного знания и критически анализируются пять определений неразрывной связи между средним и большим терминами силлогизма, а также «тигровое» и «львиное», а затем еще двенадцать определений той же связи, которые давались предшественниками навья-ньяи. Гангеша показывает ошибочность их всех и взамен предлагает свое, соответствующее разработанной им новаторской концепции вывода. Кроме того, в этой части рассматривается структура вывода, его разновидности и логические ошибки. Логическую часть «Таттва-

чинтамани» отличают более строгие, чем у предшественников, определения логических терминов и убежденность в том, что логику можно использовать для доказательства бытия Бога. В третьей части доказывается, что сравнение не похоже на выведение; в четвертой — рассматривается язык как носитель достоверной информации, роль определений в процессе познания, различные способы представления информации через структуру слов и обосновывается отличие словесного свидетельства от сравнения и вывода.

Соч.: Tattvacintāmaṇi, ed. with Pakṣadhara's Āloka on parts of the Pratyakṣakhaṇḍa, on Išvarānumāna and on Ucchannapracchanna to end of Šabdakhanda; Raghunatha's Dulhiti on Anumānakhaṇḍa; Mathurānātha's Māthurī on part Pratyakṣakhaṇḍa on Anumānakhaṇḍa up to the Bādha section and on Šabdakhaṇḍa; Kṛṣṇakānta Siddhlntavig'ša's Dīpanī on Upamānakhaṇḍa; Raghunātha Širomani's Ākhyātavāda and Nanvāda. — «Bibliotheca Indica». Calcutta, 1884—1901, 98, repr., with S. C. Vidyabhusana's English summary. Delhi, 1974.

Лит.: *Gangopadhyay M.* Gaṅgeša on the Means for the Ascertainment of Invariable Concomitance. — «Journal of Indian Philosophy». Dordrecht, 1975, 3.

Н. А. Канаева

ГАНДИ (Gandhi) Мохандас Карамчанд (прозвище Махатма, букв. —«Великая душа») (2 октября 1869, Порбандр, штат Гуджарат, Индия — 30 января 1948, Дели) — индийский мыслитель, выдающийся общественно-политический деятель 20 в.

Родился в семье из торговой касты банья. Отец занимал высокие государственные посты. За решение учиться за границей (в Англии) Ганди был осужден общиной и объявлен вне касты. После получения диплома адвоката в 1893 занялся юридической практикой в Южной Африке и здесь же впервые организовал сатьяграху (букв. — упорство в истине) — кампанию гражданского неповиновения в знак протеста против британского расизма. Сатьяграха 1908—14 оказалась весьма успешной и привлекла внимание мировой общественности. Ганди поддержали Л. Толстой, Б. Шоу, А. Эйнштейн, Б. Рассел, Р. Роллан. По возвращении в Индию в 1915 широко развернул кампанию гражданского неповиновения, которая в 1920 получила признание в качестве общенационального метода индийского национально-освободительного движения.

Принцип ненасилия последовательно отстаивался Ганди на протяжении всей его жизни как на практике, так и в теоретических построениях, касающихся будущего независимой Индии и мировой цивилизации в целом. Решающую роль в формировании мировоззрения Ганди (по его собственному признанию) сыграла религиозная философия индуизма (более всего ***«Бхагавадгита»***) и джайнизма (в особенности принцип ***ахимсы),*** а также взгляды Г. Торо, Л. Толстого и Дж. Раскина. Ганди реформаторски переосмыслил ряд фундаментальных положений индийской духовной традиции: понимание Бога как Истины, ***мокши*** (освобождение от цепи перерождений) как сварадж (ненасильственной демократии), тапаса (букв. — жар, аскетическая истовость) как эксперимента с коллективными формами аскезы на специальных фермах-колониях, ашрама как места коллективного совершенствования во имя преобразования земной жизни и т. д.

В освобождении от колониального гнета Ганди видел первый шаг к построению «ненасильственной цивилизации». Он считал современную западную цивилизацию воплощением зла: ненавидел машинное производство, разрушающее традиционные промыслы и органически присущую человеку связь с природой. Ненасильственная цивилизация мыслилась им на принципах сознательного и добровольного самоограничения. В области экономики она должна была опираться на деревню и кустарные промыслы, на децентрализованное и преимущественно кооперативное производство, на уничтожение эксплуатации посредством введения института «опеки». Политическая организация общества предполагала в качестве идеала «конфедерацию свободных и добровольно взаимодействующих деревень», самоуправляемых посредством панчаятов — своеобразных сельских советов, «непосредственную демократию», признающую в качестве единственного избирательного ценза, помимо возрастного, трудовой; исключение кастовой и религиозной дискриминации. Ганди решительно выступал против империализма и военной агрессии.

Хотя Ганди своим внешним обличьем, использованием терминов, понятий, символов постоянно демонстрировал связь с индийской культурой, он не уставал настаивать на единстве человечества в объединяющем его поиске Истины-Бога. Несмотря на утопичность и даже консервативность ряда положений гандистского учения, оно оказало огромное позитивное влияние на мировое общественное сознание, особенно в движениях против расизма и милитаризма.

Соч.: The Collected Works of Mahatma Gandhi, v. 1—10. Delhi. 1958—63; в рус. пер.: Моя жизнь. М., 1969.

Лит.: *Комаров Э. Н., Литман А. Д.* Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. М., 1969; *Степанянц М. Т.* Философия ненасилия; уроки гандизма. М., 1992.

М. Т. Степанянц

ГАНС (Gans) Эдуард (22 марта 1798, Берлин — 5 мая 1839, Берлин) — немецкий философ, юрист, ученик и последователь Гегеля. Профессор Берлинского университета (с 1825), один из издателей первого собрания сочинений Гегеля (посмертного). Исследовал историю государства и права. Ранее других гегельянцев истолковал философско-исторические взгляды Гегеля в сторону большего радикализма, привнес в немецкую философскую атмосферу некоторые идеи французской исторической школы (Гизо, Мишле) и утопического социализма (сенсимонизм, «принцип ассоциации» Ш. Фурье).

Соч.: Philosophische Schriften. B., 1971.

Лит.: *Reissner H. G.* Eduard Gans. Ein Leben in Vormärz Tüb., 1965.

А. Б. Баллаев

ГАОС (Gaos) Хосе (26 декабря 1900, Тихон — 1969, Мехико) — испанский философ, последователь идей ***Х. Ортеги-и-Гассета.*** Ректор Мадридского университета (1936—39). В 1939 эмигрировал в Мексику, ставшую для него второй родиной. Основные работы: «Философия философии и история философии», «Две идеи философии», «Испаноамериканская мысль», «Мексиканская философия наших дней». Главный предмет исследования — природа философского знания, соотношение универсализма философии как вида умственной деятельности и порождение ее определенными обстоятельствами. Опираясь на идеи «перспективизма» Ортеги, утверждал, что природа мировой реальности такова, что всегда предстает перед человеком в определенной

«перспективе», зависящей от его точки видения мира. Рассматривая реальность мира как совокупность множества реальностей-«перспектив», признавал правомерность каждого мировидения и, следовательно, правомерность стольких философских истин, сколько существует философствующих субъектов. Философская истина понимается им как личная истина философа, размышляющего о мире в определенных обстоятельствах. Каждая философия для Гаоса есть автобиография ее создателя, его «личная исповедь». Так утверждалось многоголосие философии, но терялся смысл понятия объективной истины. Эти идеи Гаоса воспринимались в Мексике как утверждение права на самостоятельное осмысление проблем национального бытия и способствовали усилению интереса мексиканских философов к оригинальности своей философии как самостоятельного способа освоения латиноамериканского исторического опыта, подчеркивалось избирательное отношение мексиканских мыслителей к идеям европейской философии и адаптация последних к особенностям местной культуры.

Соч.: Filosofia de la filosofia e historia de la filosofia. México, 1947; La filosofia mexicana de nuestros dias. México, 1954; Del hombre. México, 1970.

А. Б. Зыкова

ГАРМОНИЯ СФЕР, музыка сфер — античное учение о музыкальном звучании планет (в т. ч. Солнца и Луны и планетных «сфер») в рамках геоцентрических представлений Евдокса, Птолемея и др. (астрономия до Евдокса не знала сфер, Платон говорит о «кругах», Аристотель — просто о звучании «светил») и — шире — о музыкально-математическом устройстве космоса, характерное для пифагорейской и платонической традиции. В латинских, в т. ч. средневековых, текстах употребляется также термин harmonia (musica) caeli (mundi) — «гармония (музыка) неба (или мира)».

В древнегреческую философию учение о гармонии сфер было введено Пифагором, но впервые засвидетельствовано для «пифагорейцев» (5 в. до н. э.) Аристотелем («О небе» II 9, 290 b 12 слл.), где оно подвергнуто критике, косвенно направленной против Платона (ср. также «Метафизика» 982 b 32: пифагорейцы считали всю Вселенную «гармонией и числом»). В изложении Аристотеля «скорости (светил), измеренные по расстояниям, относятся между собой так же, как тоны консонирующих интервалов», и поэтому «звучание, издаваемое светилами при движении по кругу, образует гармонию» (т. е. звукоряд в одну октаву: в пифагорейском употреблении сам термин ἁρμονία означал октаву). Согласно Александру Афродисийскому, высота тона пропорциональна скорости светила; по Цицерону (De re publica 6, 18), самый высокий тон астральной гаммы принадлежит сфере неподвижных звезд, самый низкий — Луне. Адаптация гармонии сфер в эсхатологическом мифе об Эре в 10-й книге «Государства» Платона (617 Ь, ср. также 530 d и «Кратил» 405с) предопределила долгую жизнь идеи гармонии сфер и ее необычайный успех на исходе античности и в Средние века.

Согласно гипотезе Д. Бернета — В. Кранца, в древнейшем варианте (у самого Пифагора) речь шла только о трех сферах — звезд (включая планеты), Луны и Солнца, соотносившихся с тремя интервалами: квартой (3: 4), квинтой (2: 3) и октавой (1: 2), тем самым вся музыкально-математическая сущность космоса сполна выражалась тетрактидой. В древнем пифагореизме гармония сфер служила «доказательством» сокровенной числовой природы мира и имела глубокий этический, эстетический и эсхатологический смысл, поскольку «душа» тоже мыслилась как «гармония», изоморфная гармонии космоса, земная лира была точным «отображением» небесной, игра на ней — приобщением к гармонии Вселенной и приготовлением к возвращению на астральную прародину; музыка производила в душе ***катарсис*** и являлась медициной духа (согласно пифагорейскому преданию, непосредственно слышать гармонию сфер мог только Пифагор, остальные не различают ее «за неимением контрастирующей с ней тишины»).

Гармония сфер входила в более широкий круг концепций «космической музыки», не обязательно связанной с астрономией. От нее следует отличать корреляцию четырех тонов тетрахорда (четырехструнной лиры) и четырех ***элементов*** (Боэций, «О музыке» 1, 20) или «пифагорейскую» теорию музыки времен года в изложении Аристида Квинтилиана (III 19 p. 119, 15 W.-I): весна образует кварту по отношению к осени, квинту по отношению к зиме, октаву по отношению к лету и т. д. Сходные концепции засвидетельствованы для древневосточных традиций, в частности «халдейской» (Plut., De an. procr. 31), египетской (Diod. 1, 16, 1) и особенно китайской (ср., напр., соответствие пяти нот китайской гаммы «пяти элементам» и временам года). Благодаря оживлению идеи гармонии сфер в неопифагореизме и неоплатонизме и гл. о. через посредство Августина, Макробия и Боэция пифагорейско-платоновское космологическое понимание музыки подчинило себе всю средневековую и западноевропейскую музыкальную эстетику. Параллельно — благодаря включению гармонии сфер в систему Птолемея — идея музыки сфер продолжала жить в астрономии и астрологической традиции вплоть до Нового времени («Гармония мира» Кеплера, 1619, и др.). Представление о гармонии сфер имели успех у поэтов всех веков — от Скифина Теосского до Шекспира («Венецианский купец» V, 1), Гёте (Пролог к «Фаусту»), романтиков и «звездного хора» А. А. Блока.

Лит.: *Granet M.* La pensée chinoise. P., 1934, p. 209 sq.; *Tatarkiewicz Wl.* History of aesthetics, v. 1—2. The Hague—P.-Warsz., 1970; *Guthrie W. K. C.* A history of Greek philosophy, v. 1. Cambr., 1971; *Burkert W.* Lore and science in ancient Pythagoreanism. Cambr. (Mass.), 1972, p. 350 sq.

А. В. Лебедев

ГАРНАК (Harnack) Адольф (7 мая 1851, Дерпт — 10 июня 1930, Гейдельберг) — немецкий протестантский теолог, главный представитель либеральной теологии, историк. Изучал теологию в Дерпте и Лейпциге, ученик А. Ричля. В 1874 — доктор теологии, с 1876 — профессор церковной истории в Лейпциге, в 1879 — в Гессене, в 1886 — в Марбурге, в 1886 — 1921 — профессор в Берлинском университете. С 1890 член Прусской академии наук. В 1903—11 — президент Евангелического социального конгресса. Основной труд «Учебник по истории догматов» (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bd, 1886—89), охватывающий историю христианства до Лютера, должен был по замыслу Гарнака способствовать установлению связей между христианской теологией и культурными ценностями современной эпохи. Теологию он понимал как науку по преимуществу историческую, которая должна соответс-

твовать культурному уровню своей эпохи и отвечать принципу единства познания и жизни, науки и практической деятельности. Религию Гарнак рассматривал как главную, «основную часть культуры»; ведущая тема его теологии (и либеральной теологии в целом) — неразрывная связь христианства и культуры, религии и образования: теология призвана способствовать усилению влияния христианства на общественную жизнь. Эту цель преследовали его знаменитые лекции «О сущности христианства» (Das Wesen des Christentums, 1899—1900), ставшие сразу же теологическим бестселлером и переведенные на многие языки, в т. ч. на русский.

Гарнак исходил из того, что главные проблемы церковной истории могут быть поняты и объяснены из анализа первоначального христианства: сущность христианства познается в обращении к личности и учению Иисуса Христа. Главные темы «евангелического христианства», как его понимает Гарнак, составляют — Царство Божие и его пришествие; Бог Отец и ценность человеческой личности; высшая праведность и заповедь любви. Эллинизация Евангелия привела к тому, что Новый Завет был связан с чуждой его духу греческой философией и в результате «простая религия Иисуса» была искажена и трансформирована в догмат о Воплощении Сына Божьего. Лишь ***Реформация*** очистила Евангелие от этого искажения и восстановила первоначальное учение Иисуса Христа. Поэтому в своих работах по истории христианской догматики Гарнак особое внимание уделял исследованию связи ***теологии*** с философией, рассматривая догмат как «произведение греческого духа на почве Евангелия». Утраченное в эпоху Просвещения единство культуры и религии может быть восстановлено в наше время, как полагает Гарнак, с помощью свободного от спекулятивных наслоений подлинного Евангелия Иисуса, а это значит — «знания и признания Бога Отцом», признания ценности личности и этического идеала Царства Божьего. Таков, согласно либеральной теологии, единственно приемлемый и имеющий смысл для современного человека образ христианства, соответствующий сознанию и культуре нашего времени и не входящий в противоречие с ними.

Преодоление конфликта между современным обществом и христианской религией — основной мотив и пафос не только теологии Гарнака, но и его практической деятельности в Евангелическом социальном конгрессе, которая отражена в работе Гарнака «Евангелическо-социальные задачи в свете истории церкви» (1894). Проблематика, разрабатывавшаяся Гарнаком, актуальна и в наши дни. Несмотря на сильную оппозицию основным идеям либеральной теологии со стороны ***диалектической теологии*** (начало развитию которой положил К. Барт — ученик Гарнака), либеральная теология сохраняет определенное значение и в кон. 20 в., поскольку поставленная ею проблема взаимоотношения религии и культуры обретает все большую злободневность.

Соч.: Общая история европейской культуры, т. 5: Сущность христианства. СПб,, 1911; Там же, т. 6: История догматов; Lerbuch der Dogmengeschichte, 3 Bd. Tūb., 1886-89; Geschichte der altchristlichen Lileralur bis Eusebius, 3 Bd. Tūb., 1893-1904; Das Wesen des Christentums. Tūb., 1900; Marcion. Tūb., 1921; Reden und Aufsätze, 7 Bd. Tūb., 1903-30.

Лит.: *Гараджа В. И.* Либеральная теология. — В кн.: Протестантизм. М., 1971, разд. 2; *Aland K., Elliger W., Dibelius O.* Adolf von Harnack in Memoriam. Reden zum 100. Geburtstag, 1951.

В. И. Гараджа

ГАРПОКРАТИОН (Ἁρποκρατίων) из Аргоса (2-я пол. 2 в.) — греческий философ, представитель Афинской школы ***среднего платонизма,*** ученик Аттика (Prod. In Tim. I 305, 6), находившийся также под влиянием неопифагорейцев (школы Нумения и Крония). Согласно «Суде», Гарпократиону принадлежали «Комментарий к Платону» (Ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα) в 24 книгах и «Платоновский лексикон» (Λέξεις Πλάτωνος). Фрагменты его комментариев к «Алкивиаду I», «Федону», «Государству», «Федру» и «Тимею» собраны Дж. Диллоном. Вслед за Аттиком Гарпократион понимал демиургический акт в «Тимее» как творение мира во времени (fr. 13). В духе Нумения учил о трех ступенях универсума (ср. триаду ум—душа—космос), истолковываемых как иерархия богов: 1-й бог — Уран или Крон, 2-й — Зевс или Зен, 3-й — небо или космос; при этом 1-й и 2-й боги замещают собой платоновского ***демиурга*** (fr. 14 = Procli In Tim. I 304 sq. Diehl). Гарпократион признавал бессмертие всех душ — «даже у муравьев и мух» (fr. 10). Телесность — источник зла, поэтому для души оказывается злом всякое воплощение (fr. 11, 12). «Комментарий» Гарпократиона, вероятно, содержал общие положения среднеплатонической доктрины и частные мнения самого Гарпократиона; он был использован неоплатониками, в первую очередь — Порфирием.

Фрагм.: *Dillon J.* Harpocration's Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary. —«California Studies in Classical Antiquity», 1981, 4, p. 125-146.

Ю. А. Шичалин

ГАРТЛИ, Хартли (Hartley) Дейвид (30 августа 1705, Армли, Йоркшир — 28 августа 1757, Бат, Сомерсет) — английский мыслитель, один из признанных основоположников психологической теории, известной под названием ассоциационизма. Родился в семье священника и первоначально готовился к духовной карьере. Позднее не захотел целиком принять одобренный в 1571 религиозный кодекс «Тридцать девять статей» и стал заниматься медицинской практикой в различных городах Англии. Отдавая дань механистическим представлениям о жизненных процессах, господствовавшим в Европе под влиянием работ Ньютона и Локка, Гартли в своем основном труде «Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях» (Observations on man, his frame, his duty and his expectations, v. 1—2, 1749; рус. пер. в кн.: «Английские материалисты 18 века», т. 2. М., 1967) попытался создать собственную «физику разума» и основанную на ней этику: «Главная цель, которую я преследую, состоит в том, чтобы объяснить, установить и применить учение о вибрациях, а также учение об ассоциации [идей]. Первое из этих учений выведено из соображений относительно того, как совершаются ощущения и движения, которые высказаны сэром Исааком Ньютоном в конце его «Начал», а также в вопросах, приложенных к его «Оптике»; второе — из того, что г-н Локк и другие изобретательные люди разработали относительно влияния ассоциации на наши мнения и привязанности». Идея о том, что тело и душа действуют в строгом соответствии друг с другом, изложенная в «Размышлениях», оказала большое влияние на развитие психологической теории. Синтезируя локковское учение об ассоциации идей со своим собственным представлением о работе нервной системы, Гартли объяснял сложные мыслительные процессы — воображение, память — последовательно-

стью элементарных чувственных впечатлений, а все психологические акты, согласно Гартли, в конечном счете могут объясняться на основе единого закона ассоциации. Во второй части «Размышлений» рассматриваются преимущественно богословские проблемы: бытие Бога, Его атрибуты, благость, милосердие и всемогущество.

Лит.: *Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф.* Западноевропейская философия IX в. М., 1986; *Пристли Д.* Избр. соч. М., 1934; *Виноградов И. Д.* Д. Гартли и его «Наблюдения над человеком». — В сб.: Л. М. Лопатину. М., 1912; *Schonlank B.* Hartley und Priestley, die Bcgründer des Associationismus in England. Halle, 1882.

В. Ф. Коровин

ГАРТМАН (Hartmann) Николай фон (20 февраля 1882, Рига — 9 октября 1950, Геттинген) — немецкий философ. Учился в Петербургском университете, после 1905 жил в Германии, с 1909 преподавал философию в Марбурге, с 1925 — профессор Кельнского, а затем Берлинского университетов, в 1945—50 работал в Геттингене. В процессе имманентной критики неокантианского гносеологизма Гартман утвердился на позиции примата онтологии в структуре философских исследований. Эту позицию он впервые сформулировал и обосновал в книге «Метафизика познания» (Metaphysik der Erkenntnis, 1921). Метафизика познания предполагает рассмотрение субъект-объектного отношения в более широкой, онтологической перспективе с точки зрения его укорененности в бытии. Эту задачу Гартман решает с помощью феноменологического понятия интенциональности. Согласно этой позиции, предмет познания лежит за пределами самого познавательного акта и, т. о., представляет собой реальное бытие. В этом его концепция отличается от взглядов Гуссерля, понимавшего под реальным бытием трансцендентальную субъективность и тем самым оставлявшего различие между имманентным и трансцендентным в сфере трансцендентального сознания. Гартман, подчеркивая реальность бытия, опирается непосредственно на Шелера, не разделяя, однако, его спиритуалистической интерпретации реальности.

О принципиальном расхождении Гартмана со спиритуализмом свидетельствует его труд «Возможность и действительность» (Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938), в котором он проводит анализ модальностей. Вывод философа — возможность, в сущности, есть необходимость, а необходимость, в свою очередь, есть не что иное, как действительность. Возможным является лишь то, что было или будет реальным, а реальная возможность неотличима от действительности. Действительность им понимается как бытие, единственный атрибут которого — действенность. Признать действенной еще и возможность означает отождествить идеальное бытие с реальным, которое всегда необходимо и только необходимо, но это необходимость факта, а не понятия. Так он обосновывает отличие своей «новой онтологии» от всей традиционной метафизики с ее тенденцией к панлогизму. Редуцируя реальную возможность к необходимости, Гартман лишает себя концептуальных средств выражения процессуальности, ибо становление, процесс, развитие предполагают превращение возможности в действительность, что, по Гартману, несовместимо с «законами модальности».

Гартман подчеркивает несводимость бытия к мышлению. Это заметно в его учении об эмоционально-трансцендентных актах, развернутом в работе «К основанию онтологии» (Zur Grundlegung der Ontologie, 1935). Согласно этому учению, если познание превращает реальность в объективную предметность, за которой только угадывается независимое от сознания бытие, то в эмоционально-трансцендентных актах сама реальность выступает непосредственно. В воспринимающих актах, представляющих собой прежде всего переживания субъекта, вызванные разнообразными жизненными обстоятельствами, реальность как бы навязывает себя субъекту, неожиданно вторгаясь в его внутренний мир. В проспективных актах реальность выступает в антиципациях (предвосхищениях) субъекта, из которых самые главные — надежда, страх и беспокойство. И наконец, в спонтанных актах инициатива соприкосновения с реальностью целиком принадлежит субъекту. Это такие акты, как вожделение, желание и воля. В своей совокупности эмоционально-трансцендентные акты служат, по Гартману, лучшим опровержением сомнений относительно существования реального мира и обличают несостоятельность солипсизма. Хотя реальность обнаруживает себя как иррациональная данность, она вполне доступна познанию в своих общих чертах. В целом позиция Гартмана — статический стратификационизм, признающий существование материи и духа как различных слоев бытия, не сводимых друг к другу.

В книге «Строение реального мира» (Der Aufbau der realen Welt, 1940) Гартман утверждает иерархичность мироздания. Соотношение между ступенями иерархии, т.е. между неорганической природой, жизнью, психическим и духовным бытием, с его точки зрения, определяется специфическими «законами расслоения». Так, «закон возвращения» фиксирует присутствие закономерностей низших слоев в высших, «закон нового» отмечает специфику высшего по сравнению с низшим, «закон дистанции» подчеркивает своеобразие внутренней детерминации в каждом новом слое бытия. Принцип детерминизма проявляется повсюду — его всеобщность вытекает из отождествления действительности с необходимостью, — но способ детерминации меняется от слоя к слою (напр., процессы воли предполагают «экстракаузальные» детерминанты). В системе Гартмана нет места идее развития, проблемы генезиса выносятся за пределы «критической онтологии», а основная последовательность слоев бытия дана как факт, допускающий лишь анализ, но не генетическое объяснение.

В анализе духовного бытия он придает решающее значение исследованию взаимодействия личного и объективного духа. Гартман утверждает, что объективный дух реально не существует помимо человеческих индивидуальностей, но представляет собой их всеобщую, отчужденную и обезличенную форму. Как стихия всеобщего, объективный дух возвышается над индивидуальным сознанием точно так же, как индивидуальное сознание человека над его биологическим организмом. Как высший уровень бытия объективный дух представляет собой целостность, обладающую собственной структурой и принципами, из которых и складываются его специфические проявления — философия, искусство, литература, наука, техника, религия и мифы. Когда индивид реализует свою психическую энергию в одной из всеобщих форм (или сразу в нескольких), он становится историческим деятелем, а объективный дух превращается в «живой дух» исторического процесса — только соединение индивидуального конечного духа с всеобщими формами деятельности конституирует историческое бытие.

Гартман указывает на то, что интенциональность присуща не только перцептивной и репрезентативной сторонам сознания, но и аффективной. Это значит, что эмоции не только принадлежат внутреннему миру личности, но подразумевают существование неких предметностей объективного порядка за пределами субъективных актов. Они-то и есть ценности. Субъективный полюс ценностного отношения составляют эмоционально-трансцендентные акты, а объективный — их интенциональные предметы, то есть ценности. Ценности не могут познаваться рационально, они открываются лишь в актах любви и ненависти, которые представляют собой особые ценностные чувства, заставляющие человека мгновенно и безотчетно, т.е. интуитивно, предпочитать один образ действий другому или восхвалять одно произведение, порицая иное. Такая трактовка нравственных и эстетических оценок имеет рациональный смысл в том, что выбор нравственный или эстетический всегда совершается под диктовку чувства, а не бесстрастной рефлексии или холодной калькуляции, что бы говорили на этот счет поклонники утилитаризма. Человек абсолютно рациональный (а можно представить себе такую воображаемую фигуру в воображаемых обстоятельствах (вряд ли оказался способен на эстетические впечатления и моральные терзания. Но что совершенно не учитывает Гартман, так это своеобразного участия рациональных мотивов в этическом суждении и эстетической оценке. Как ни критикуй Канта за «формализм в этике», а эстетику классицизма за жесткий нормативизм, все-таки в формировании нравственных и эстетических чувств огромную роль играет образование в самом широком смысле этого слова, включающем и «воспитание чувств». За непосредственностью эмоциональной реакции скрывается «социальная память», а это значит, что феноменологическое описание «ценностного чувства», которым ограничивается Гартман, разбирая основания этики и эстетики, явно недостаточно. Гартман не оставил после себя школы. Однако его влияние заметно и в последующей разработке онтологических проблем (П. Вейсс, Г. Якоби), феноменологической этики (Д. Гильдебранд) и эстетики (Р. Ингарден, М. Дюфрен).

Соч.: Эстетика. М., 1958; Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе. — В кн.: Культурология. 20 век. М., 1995; Ethik. B.-Lpz., 1926; Das Problem des geisngen Seins. B., 1933; Philosophie der Natur. B., 1950; Kleinere Schritten, Bd 1-2. B., 1955-57.

Лит.: *Горнштейн Т.Н.* Философия Николая Гартмана. Л., 1969; Nikolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Hrsg. Von H. Heimsoeth und R. Heiss. Golt., 1952; *Mohantly J. N.* N. Hartmann und A. N. Whitehead. A Study Recent Platonism. Calcutta, 1957; *Tymienecka A. T.* Essence et Existence Etude à propos de la philosophie de R. Ingarden et N. Hartmann. P., 1957; *Buch A.* (Hg.). Nicolai Hartmann 1882—1982. Bonn, 1982.

М. А. Киссель

ГАРТМАН (Hartmann) Эдуард фон (23 февраля 1842, Берлин — 5 июня 1906, Грослихтерфельде) — немецкий философ-иррационалист. Источниками философии Гартмана были волюнтаризм Шопенгауэра и «философия тождества» Шеллинга. В своем основном сочинении «Философия бессознательного» (1869, рус. пер. 1902) Гартман противопоставил естественно-научному материализму мистический идеализм, а идее социального прогресса — пессимистический взгляд на историю. Основой всего сущего он полагал бессознательное духовное начало. Вселенная, по Гартману, — это продукт иррационального процесса, в котором сознание — лишь орудие бессознательной мировой воли, рассматриваемой в качестве источника жизни и движущей силы развития. Разделяя позиции панпсихизма, Гартман допускал наличие ощущений у растений и даже у атомов. В этике Гартман призывал к избавлению от трех иллюзий, последовательно владевших умами людей: иллюзии земного счастья, иллюзии потустороннего счастья и, наконец, иллюзии достижения счастья в результате исторического развития («Феноменология нравственного сознания» — Phanomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879). В результате Гартман пришел к проповеди нигилистической религии («Религиозное сознание человечества» — Das religiose Bewusstsein der Menschheit, 1882); эволюция влечет Вселенную к уничтожению путем осознания ее неразумия и нецелесообразности.

Соч.: System der Philosophie im Grundriss, Bd 1—8. Lpz., 1907—09; Kategorienlehre, Bd 1—3. Lpz., 1923; в рус. пер.: Современная психология. М., 1902; К понятию бессознательного. — В сб.: Новые идеи в философии, сб. 15. СПб., 1914.

Лит.: *Дебольский Н. Г.* Трансцендентальный реализм Гартмана.— В сб.: Новые идеи в философии, сб. 13. СПб., 1914; *Huber M.* Eduard von Hartmanns Metaphysik und Religionsphilosophie. Winterhur, 1954.

ГАССЕНДИ (Gassendi) Пьер (22 января 1592, Шантерсье, Прованс — 24 октября 1655, Париж) — французский философ и ученый. Родился в крестьянской семье, закончил университет в Эксе. Был профессором философии в том же университете, затем профессором математики в Королевском парижском коллеже. С 1626 — каноник кафедрального собора в Дине. Находился под влиянием идей Коперника, Галилея и Эпикура, активно участвовал в научно-философской жизни Франции, полемизировал с Декартом. Будучи католическим священником, являлся главой кружка «либертенов» («свободомыслящих»).

Первое произведение — «Парадоксальные упражнения против аристотеликов, в которых потрясаются основы перипатетического учения и диалектики в целом и утверждаются новые взгляды, либо, казалось бы, устаревшие взгляды древних мыслителей» — вышло в свет в Гренобле в 1624 (рус. пер. 1968). В нем Гассенди опирается на учение Эпикура. В 1649 в Лионе он издает «Свод философии Эпикура» (рус. пер. 1966), а спустя еще девять лет — свой основной труд «Система философии» (Syntagma Philosophiae, рус. пер. 1966). Следуя Эпикуру, Гассенди делил философию на логику, физику и этику.

Используя логику в борьбе против схоластов, Гассенди стремился следовать среднему пути между догматизмом, уверенным в постижении абсолютных истин, и скептицизмом, отрицающим всякие истины. В теории познания был последовательным сенсуалистом: чувства — единственный источник и критерий истинности или ложности наших знаний, а заблуждения возникают лишь в результате неправильных рассудочных суждений. Общие понятия существуют только в человеческом разуме, образуясь там в результате синтеза сходных признаков и устранения несходных. Гассенди отвергал учение Декарта о врожденных идеях. Физика Гассенди представляет собой ***атомизм.*** Первоматерия сводится к ограниченному числу атомов, имеющих самые разнообразные внешние формы и обладающих такими свойствами, как плотность, неделимость, величина,

вес, а также способность занимать определенное пространство и передвигаться. Для объяснения движения Гассенди допускал наличие абсолютно пустого пространства. Пространство и время несотворимы и неуничтожимы. Именно Гассенди впервые ввел в научный оборот понятие молекулы (лат. «маленькая масса»), обозначив им определенное сочетание атомов.

Защищая Эпикура от нападок христианских богословов, Гассенди попытался реабилитировать центральное понятие его этики —удовольствие, понимая под ним стремление к счастью и утверждая, что оно есть благо само по себе. Основные добродетели — это благоразумие, при котором разум руководит волей, и необходимость довольствоваться малым. Всякая добродетель есть благо, поскольку она доставляет «безмятежность». Одно из условий счастливой жизни — отсутствие страха смерти, которая «не может причинять страдания ни живым, ни мертвым, ибо первых она не затрагивает, вторые же не существуют» (Соч., т. 1. М., 1966, с. 366).

Гассенди придерживался принципа «двух истин», т.е. идеи о взаимном невмешательстве философии (науки) и религии в дела друг друга, поскольку первая всегда опытна и рациональна, а вторая — иррациональна и не нуждается в доказательствах. Бог, сотворив атомы и движение, затем предоставил миру существовать по собственным законам. Душа — особо тонкая субстанция, бессмертна интеллектуальная душа, дарованная человеку Богом, а не чувственная, унаследованная им от родителей.

Учение Гассенди сыграло большую роль в реабилитации атомизма, оказав воздействие на физику Р. Бойля и И. Ньютона, философию П. Гольбаха. Этика Гассенди повлияла на движение «либертенов», к числу которых относились такие известные литераторы, как Си рано де Бержерак, Мольер и Лафонтен. Гассенди написал немало трудов по истории науки, совершил ряд важных астрономических открытий и наблюдений (прохождение Меркурия по солнечному диску, открытие пяти новых спутников Юпитера и др.).

Соч.: Opera omnia.v. I—6. Lugduni, 1658; Соч.,т. 1-2. М., 1966-68.

Лит.: *Быховский Б. Э.* Гассенди. М., 1974; *Brett G. S.* The philosophy of Gassendi. L., 1908.

О. В. Суворов

ГВАРДИНИ, Гуардини (Guardini) Романо (17 февраля 1885, Верона — 1 октября 1968, Мюнхен) — католический религиозный деятель и мыслитель, эссеист и публицист. По происхождению итальянец, с детства жил в Германии, в 1911 принял немецкое гражданство. После занятий химией и политэкономией изучал теологию во Оренбурге и Тюбингене, где испытал умеренное влияние католического модернизма (диссертация о ***Бонавентуре,*** чья мистическая духовность и позднее оставалась Гвардини ближе, чем нормативная дидактичность ***томизма).*** С 1910 священник. В 1923 в Берлинском университете (формально в Бреслау (Вроцлаве), чтобы не создавать проблем с протестантскими традициями Берлина) была создана кафедра «христианского мировоззрения и философии религии». В 1920-х гг. он становится ведущей фигурой т. н. Литургического движения («О духе литургии» — Vom Geist der Liturgie, 1918), направленного на повышение активного участия мирян в богослужении и развитие литургической эстетики (ср. у ***Флоренского***, православного сверстника Гвардини, тезис о литургии как синтетическом произведении искусства). В этот период он пользуется влиянием как воспитатель и наставник молодой католической элиты в рамках молодежного движения «Quickborn» (нем. «Родник»). Опыт христианской интерпретации европейского культурного творчества от античной классики до Нового и Новейшего времени дан в работах Гвардини, посвященных Сократу, Данте, Паскалю («Christliches Bewußtsein. Versuch über Pascal», 1935), Гёльдерлину, Достоевскому («Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk», 1933) и Рильке. При оценке этих работ необходимо иметь в виду их педагогическую задачу: Гвардини выступил здесь не как исследователь биографии и творчества этих фигур, но стремился сделать через них наглядными некие общие парадигмы понимания жизни, тяготея к непосредственному вчитыванию и вчувствованию в сами тексты без большого внимания к специальной литературе. Для него характерно стремление к осторожному, но последовательному интегрированию католическим вероучительным контекстом приемлемых для последнего аспектов той специфической культуры эстетизма, которая была разработана в начале 20 в. в символистских кругах (напр., в кружке Стефана Георге; можно вспомнить связь с русским символизмом того же Флоренского). В сходном педагогическом контексте стоят работы Гвардини, посвященные истолкованию новозаветных текстов, напр., «Господь» (Der Herr, 1937); это опыты чисто медитативной экзегезы, уже в силу жанра совершенно безразличные по отношению к т. н. библейской критике. Этот период деятельности Гвардини был прерван — в 1939 ему запретили преподавать и изгнали из академического мира. После войны он снова преподавал «христианское мировоззрение» в университетах Тюбингена, затем Мюнхена; его проповеди пользовались большим успехом у вернувшегося с войны поколения слушателей. Его важнейший труд послевоенного времени — «Конец Нового времени» (Ende der Neuzeit, 1950) продолжает характерные для посленицшевского дискурса начала 20 в. дискуссии о кризисе новоевропейского гуманизма. В конце жизни получил как оценку его антифашистской позиции премию мира немецкой книготорговли и премию Эразма Роттердамского; Павел VI предлагал ему кардинальский сан, которого престарелый Гвардини не принял. Его труды избегают академической тяжеловесности и выделяются старомодным, но живым изяществом эссеистической манеры; они, как правило, невелики по объему и обращены не столько к кругу коллег, сколько к «образованному читателю», что было исторически связано с выходом немецкого католицизма из культурной изоляции времени господства т. н. «культур-протестантизма», а также с веяниями, предшествовавшими Второму Ватиканскому собору.

Соч.: Vom Sinn der Kirche. Mainz, 1922; Liturgische Bildung. Versuche, Burg Rothenfels, 1923; Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz, 1925; Wunder und Zeichen. Würzburg, 1959; Werke. Mainz—Paderborn, 1990; в рус. пер.: Конец Нового времени. — «ВФ», 1990, № 4; О Церкви. М., 1995.

Лит.: *Хюбшер А.* Мыслители нашего времени. М., 1962, с. 104—08; *Аверинцев С. С.* О книге Гвардини «Конец Нового времени».— В сб.: Современные концепции культурного процесса на Западе М., 1976; *Babolin A.* Romano Guardini filosofo dell'alterità, v. 1—2. Bologna, 1968—69; *Merker H.* Bibliographic R. Guardinis, Paderborn u. a., 1978; *Gerl H. B.* R. Guardini. 1885-1968. Leben und Werk. Mainz, 1983.

С. С. Аверинцев

ГВАТТАРИ (Guattari) Феликс (30 апреля 1930, Коломбо — 29 августа 1992, ок. Блуа) — французский мыслитель. Активный участник революционного движения 60-х гг., член «Центра инициатив по созданию нового пространства свободы», теоретик и практик антипсихиатрии, соучредитель журнала Recherches. Испытал влияние Фрейда, Лакана, Фуко, марксизма. Хотя по роду профессиональных занятий Гваттари считается психоаналитиком, его теоретические усилия были сосредоточены как раз на противостоянии психоанализу как идеологии. Полемизируя с психоанализом как с частью репрессивной машины современной власти, Гваттари организовал альтернативную психиатрическую клинику La Borde, целью которой была разработка особой «революционной» психиатрической практики. Центральное понятие мышления Гваттари — «желание». В противовес Фрейду и его последователям Гваттари настаивает на несводимости желания к некоему набору побуждений и инстинктоподобных импульсов; желание представляет собой скорее изначальную реальность, лежащую в основе как телесного, так и психического мира. Отсюда механистическая, восходящая к Спинозе, терминология Гваттари — понятие «машина желания», а также «технических», «органических», «экологических» и пр. «машин». Наиболее известные публикации Гваттари написаны совместно с Делезом. В соавторстве с последним Гваттари выпустил такие работы, как «Анти-Эдип» (1972), «Тысяча поверхностей» (1980), «Что такое философия?» (1990), а также книгу о Кафке (1975). Из монографий мыслителя наиболее значительны «Психоанализ и трансверсальность» (1972), «Молекулярная революция» (1977), «Машинное бессознательное» (1978), «Шизоаналитические картографии» (1989). Эпатирующий и «безответственный» стиль произведений Гваттари отражал сознательно избранную им стратегию ускользания от бюрократических конвенций.

Соч.: (совместно с Ж. Делезом) Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. М., 1990; Капитализм и шизофрения: беседа К. Клеман с Ж. Делезом и Ф. Гваттари. — В кн.: Ad Marginem'93. Ежегодник. М., 1994.

Лит.: *Гараджа А.* Вавилонское столпотворение. Памяти Ф. Гваттари. — В кн.: Ad Marginem'93. Ежегодник. М., 1994; *Рыклин М.* Памяти Феликса Гваттари. — Там же.

В. С. Малахов

ГВИЧЧАРДИНИ (Guicciardini) Франческо (6 марта 1483, Флоренция — 22 мая 1540, вилла Арчетри, ок. Флоренции) — итальянский социальный мыслитель, историк, политик. С 1498 изучал право во Флоренции, Ферраре и Падуе, с 1505 — доктор и профессор гражданского права. Занимался адвокатской практикой во Флоренции, составил «Историю Флоренции» с 1378 по 1509 (Storie Fiorentine, 1508—09). В 1512—13 — посол при дворе Фердинанда Католика в Испании, затем на службе у папы Льва X, который назначает его правителем Модены (с 1516) и Реджо (с 1517); в 1522 возглавил оборону осажденной французами Пармы. В 1521—25 написал диалог «О государственном устройстве Флоренции» (Del reggimento di Firenze). В 1523 —28 — правитель всей Романьи, военный министр у папы Климента VII. После sacco di Roma (разграбление Рима) в 1527 и в годы второй флорентийской республики (1527—30), отойдя от дел, упорядочивает «Политические и гражданские записки» (Ricordi policici e civili, 1512—30), пишет Соображения о Беседах Макиавелли» (Considerazioni sui Discorsi del Machiavelli, 1530). В 1531—34 управитель и вице-легат Климента VII в Болонье, в 1534—37 — советник герцога Алессандро Медичи во Флоренции. Пользуясь семейным и личным архивами и доступом к государственным документам, создает многотомную «Историю Италии» (Storia d'Italia, 1537—40) с элементами критики источников, в которой, следуя за изменениями сил в европейской политике, поместил события в Италии в международную перспективу.

Пуританская суровость, с юности трезвое отношение к миру при энергичной деятельности, неприязнь (внушенная отцом, гуманистом из круга ***М. Фичино***) к лицемерию и распущенности духовенства сблизили Гвиччардини с культурным типом Северного Ренессанса и Реформации. Он завершает начатый его другом ***Макиавелли*** поворот флорентийской историко-политической мысли от античного-идеальных образцов к анализу реального явления. Подобно Леонардо да Винчи, Гвиччардини не ценит книжное знание, обобщения, правила и ищет опоры для практики в учете неповторимых обстоятельств, в неослабном усилии аналитического ума, в опыте. Абсурдно полагаться на идеальные нормы, раз «мир уже не такой, какой должен быть, а такой, какой есть». Природные добро и воля искажены глупостью, страстями и эгоизмом, превращающими человеческую массу в бешеное животное и провоцирующими в ответ государственное насилие. Мудрый правитель, одинаково далекий от деспотии и охлократии, восстанавливает мир, «дивное согласие», когда только и возможны благополучие, культурно-историческое творчество и сама жизнь людей. Всевластный случай правит историей, но ему равномощна целеустремленная чуткая воля. Сосредоточенность на поступках делает Гвиччардини историком отдельных личностей, в отличие от Макиавелли, ощущающего в социальном теле реальность особого рода, но Гвиччардини превзошел Макиавелли широтой и точностью описания. ***Ж. Боден*** назвал Гвиччардини «отцом исторической науки». Идущая от Гвиччардини традиция философского осмысления факта продолжена Монтескьё, Вольтером, Гиббоном, Гегелем.

Соч.: Opere. Mil.—Napoli, 1953; Storia d'Italia, v. 1—3. Torino. 1971; Caneggi, v. 1-17. Bologna—Roma, 1938-72; в рус. пер.: Соч. М., 1934.

Лит.: *Житомирская С. В.* Политические воззрения Франческо Гвиччардини. М., 1945; *Бибихин В. В.* Гвиччардини. — В кн.: *Он же.* Новый Ренессанс. М., 1998; *Caprariis V. de.* Francesco Guicciardini: Delia politica alia storia. Bari, 1950; *Gilbert F.* Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence. Princeton, 1965; *Bondanella P. E.* Francesco Guicciardini. Boston, 1976.

В. В. Бибихин

ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (27 августа 1770, Штутгарт — 14 ноября 1831, Берлин) — немецкий философ, создатель учения, построенного на принципах «абсолютного идеализма», диалектики, системности, историзма.

ЭТАПЫ ТВОРЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ И СОЧИНЕНИЯ. Родился в семье чиновника финансового ведомства учился в гимназии Штутгарта, затем в Тюбингенском теологическом институте (1788—93), где его соучениками и друзьями были ***Шеллинг*** и Гёльдерлин. Был домашним учителем в Берне (1793—96), во Франкфурте-на-Майне (1797—1800). Тогда же испытал наибольшее увлечение

философией Канта, Платона, Спинозы. К этому времени относятся первые (неоконченные) сочинения Гегеля, опубликованные Г. Нолем в 1907: «Народная религия и христианство» (Volksreligion und Christentum, 1792—95); «Позитивность христианской религии» (Die Positivitat der christlichen Religion, писалось в 1795—96, дорабатывалось, вероятно, до 1800). Гегель резко критикует здесь «систему» институтов и догматических религиозных установлений, навязываемых индивиду извне, подавляющих его свободу, мысли, устремления и означающих «непризнание любой способности человеческого духа, особенно же первейшей среди них — разума» (Работы разных лет. М., 1970, т. 1, с. 174). В центре исследования — поиски «позитивной», «народной» религии, религии сердца, целью которой является не власть в обществе, а нравственное, духовное обновление личности. До сих пор спорят, кто именно (Гегель, Шеллинг, Гёльдерлин) был автором наброска «Первая программа системы немецкого идеализма» (1796), но участие Гегеля в работе несомненно. Во Франкфурте в 1798 написано сочинение «О новейших внутренних отношениях Вюртемберга, в особенности об устройстве магистрата» с острой критикой отживших политических порядков тогдашней Германии (работа по совету друзей не была опубликована). Незавершенной осталась и другая работа философа — «Конституция Германии» (опубликована посмертно). В 1799 Гегель закончил трактат «Дух христианства и его судьба» (Der Geist des Christentums und sein Schicksal). В это время он занимается политической экономией (конспект и комментарий к книге английского экономиста Стюарта «Исследование основ политической экономии»). Социально-критическая направленность произведений молодого Гегеля неразрывно связана с происходившими в его эпоху глубинными преобразованиями отживших социальных порядков, всего мира ценностей, идеалов, институтов, наиболее ярко проявившихся во Французской революции 1789—93. Под влиянием этого главной ценностью, на которой Гегель стал основывать свою философию, стал идеал свободы.

Йенский период жизни и творчества Гегеля (1801—06) отмечен:

преподаванием в Йенском университете, сначала под руководством Шеллинга; чтением курсов по логике, метафизике, натурфилософии, естественному праву, истории философии, а потом по «чистой математике», арифметике, геометрии;

исследованиями философских систем непосредственных предшественников и современников («Различие между философскими системами Фихте и Шеллинга» — Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801 — вместе с разбором идей К. Рейнгольда);

попытками разработать собственную философскую систему и прежде всего поисками ее основания.

Эти поиски нашли отражение в следующих работах: «Вера и знание, или Рефлективная философия, взятая в полноте ее форм —в качестве философии Канта, Якоби и Фихте» (Glauben und Wissen, Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, опубликована в 1802 в «Критическом журнале философии», который Гегель издавал совместно с Шеллингом); «Система нравственности» (System der Sittlichkeit, 1803) — вместе с опубликованной статьей о естественном праве; «Йенская реальная философия» (Jenaer Realphilosophie, 1805—06). Основные идеи этих сочинений: 1) философия строится как система, причем философия государства и права вписана в структуры «объективного духа»; 2) первые системные разработки Гегеля ориентированы на тематику философских проблем политики, права, государства, собственности, договора, преступления и наказания и т. д.; 3) движение этих категорий «реальной философии» тесно связано с диалектикой таких понятий, как дух, сознание, нравственность и т. п.; 4) наибольший интерес раннего Гегеля вызывают процессы, которые происходят в сознании взаимодействующих индивидов и имеют своим результатом не только их «овнешнение» в материальных продуктах труда, но и объективирование в виде идеальных, духовных форм (напр., признание индивидами друг друга как процесс, происходящий «между» самосознаниями, имеет своим результатом институционализацию собственности, моральные и юридические установления); 5) в «Системе нравственности» системообразующим началом является «подведение» (Subsumtion) под понятие.

В Йене Гегель занимается также логико-философскими (логико-метафизическими) исследованиями (фрагмент наброска к задуманной им в 1801—02 книге «Логика и метафизика» опубликован в Гамбургском собр. соч., т. 5, вместе с другими рукописями Гегеля, найденными в 1975; логические аспекты в рукописях, известных под названием «Логика, метафизика, натурфилософия» и датируемых по Х. Киммерле, 1804—05). Логика трактовалась Гегелем в 1801—05 то как отделенное от метафизики введение в спекулятивное знание, то как составная часть метафизики, то как осмысление антиномии рефлексивных определений, приводимых в единство через созерцание (влияние Шеллинга). Т. о. Гегель испытывал и реальную философию, и логику в качестве возможного основания искомой философской системы. Видимо, не удовлетворенный этими попытками, он пришел затем к выводу — основополагающей частью системы должна стать новая философская дисциплина, феноменология, разработке которой посвящено итоговое сочинение йенского периода — ***«Феноменология духа»*** (1807); Гегель дописывал его уже находясь в Бамберге, куда он последовал, спасаясь от наполеоновского нашествия и где он ненадолго стал редактором «Бамбергской газеты» (март 1807 — ноябрь 1808).

Нюрнбергский период (1808—16) — один из самых продуктивных этапов творчества Гегеля. В Нюрнберге он — директор гимназии (известны его «Гимназические речи», учебное пособие по философии — «Философская пропедевтика»). Самое значительное произведение этого периода — ***«Наука логики»*** (ч. 1—3, соответственно 1812, 1813, 1816), которой Гегель теперь прочно отводит роль первой, основополагающей части системы. Логика при этом понималась и разрабатывалась не как формальная, а как содержательная, одновременно онтологическая и гносеологическая дисциплина, выполняющая также теологическую функцию «изображения Бога в его вечной сущности»; в орбиту логических исследований была широко вовлечена история философии. В 1816—18 Гегель — профессор в Гейдельберге, где в 1817 опубликовал ***«Энциклопедию философских наук»,*** содержащую абрис всей его философской системы, которая включала логику как ее основание, а также философию природы и философию духа. С 1818 до конца жизни Гегель был профессором Берлинского университета. Главные сочинения берлинского периода: «Философия

права» (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821; публикация в 1833 — с дополнениями, под редакцией Э. Ганса); 2-е и 3-е, расширенные издания «Энциклопедии» (1827; 1830). Последнее опубликованное им сочинение — «Английский билль о реформе 1831».

СИСТЕМА И ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ. Зрелая философская система Гегеля — это «многоэтажное» здание, выстроенное на фундаменте «Науки логики» (сохраняющее при этом пропедевтическое значение «Феноменологии духа»). Наука логики представлена в двух вариантах: т. н. «Большая логика», 1812—16 и 1-я часть «Энциклопедии философских наук», т. н. «Малая логика». Т. н. «реальная философия» делится на «философию природы» и «философию духа». Разделы философии природы — механика, физика, органическая физика. Философия духа — разветвленный системный отдел философии — делится на субъективный дух (с подразделами: антропология, феноменология, психология), объективный дух (разделяемый на право, моральность, нравственность) и абсолютный дух (разделы: искусство, религия, философия). Обе эти части реальной философии представлены прежде всего в «Энциклопедии», а относящееся к объективному духу учение о праве также в «Философии права». Система Гегеля в целом неотделима и от вторичных источников, каковыми являются его многочисленные Лекции, составленные преимущественно на основе записей его учеников и слушателей. При этом если лекции по логике, метафизике, философии духа, философии права как бы дополняют его основные сочинения, то в отношении эстетики, философии религии, философии истории, истории философии Гегеля именно Лекции приходится использовать как основной материал.

Главное в гегелевских Лекциях:

по философии истории — «одухотворение» исторического процесса, превращение его в «отголосок» «шествия» абсолютного духа, а индивидов, действующих на арене истории, в орудие мирового духа; акцентирование внимания на деятельности «всемирно-исторических индивидов», через личные цели и деяния которых проявляется историческая необходимость; критика субъективистских, романтических и т. п. представлений об истории; деление мировой истории на четыре периода — восточный мир (Китай, Индия, Египет), греческий мир, римский мир, германский мир; понимание истории как прогресса в осознании и достижении индивидами все большей свободы;

по эстетике: выявление соотношения между формой искусства (она основывается на чувственных образах) и его содержанием (каковым является идея, которая, в отличие от логической идеи, претворена в действительность); осмысление эстетического идеала; дифференциация форм искусства (ступеней реализации идеала) соответственно отношению формы и содержания: 1) символическое искусство (на примере искусства Востока) с весьма слабым участием идеи; из видов искусства сюда больше всего тяготеет архитектура; 2) классическое искусство (античность) с гармоническим единством формы и содержания; наиболее полное его воплощение — скульптура; 3) романтическое искусство (Средневековье и Новое время) с растущим перевесом идеи над внешней формой; наилучшее его выражение — в живописи, музыке, поэзии;

по философии религии (ее начало — анализ «верующего сознания» и его связей с «абсолютным знанием» в «Феноменологии духа» и «Философии духа», но наиболее полное воплощение — в Лекциях по философии религии): разделение на естественную, определенную и религию Откровения, или абсолютную религию;

по истории философии: изображение истории философии как закономерного процесса движения мысли от абстрактного к конкретному, каждой ступени — как «момента» в историческом приближении к абсолютной истине; понимание исторического развития философии как строго соответствующего логическому строю философии и ее системному развертыванию; попытка дать широкую панораму истории философии древности, Средневековья, Нового времени — вплоть до новейших для гегелевской эпохи идей и учений.

Главные принципы, или основополагающие идеи философии Гегеля: абсолютный идеализм в форме логицизма; системность; научность; историзм; диалектика: теологический характер. Более специфические принципы: тождество бытия и мышления; восхождение от абстрактного к конкретному; «двойной принцип» (разумность действительного и действительность разумного). Первый принцип всего полнее реализуется в построении целостной системы, подчиненной единому «ритму» понятия; категориальный каркас подробно обрисован в логике — первой части системы. Превращение логики в основание системы, а также — в качестве всеобщей логики понятий, переходов от одной стадии логического мышления к другой — в систематизирующую модель (в метафизическом плане закрепляется как первенство логической идеи перед «идеей природы» и «реального духа») есть воплощение логицизма, в рамках которого Гегель утверждает исходное первенство мышления, прежде всего мышления в понятиях. Путь понятия мыслится как многоступенчатое восхождение от первых, еще абстрактных его определений ко все большей конкретности (бытие — сущность — понятие в собственном смысле).

Вторая часть системы Гегеля — философия природы, которая строится на следующих основных принципах (по А. П. Огурцову): 1) «единство теоретического и практического отношения к природе, реализующееся в единстве объективного и субъективного, физических стихий и чувств человека»; 2) требование рассматривать природу в ее целостности; 3) синтетический (а не чисто аналитический, как в естествознании) подход; 4) качественный характер сфер, или ступеней природы; 5) антиредукционизм (критика механистического, количественного, химического редукционизма); 6) подход к органической целостности как развивающейся; 7) рассмотрение природы под углом зрения ее индивидуализации; 8) трактовка природы как одного из способов самопроявления («отражения») духа» (*Огурцов А. П.* «Философия природы» Гегеля и ее место в истории философии науки. — В кн.: *Гегель.* Энциклопедия философских наук, т. 2. Философия природы. М., 1975, с. 601, 602, 603).

Третья часть системы Гегеля — философия духа —имеет в своей основе понятие ***абсолютного духа*** как «окончательной истины» и завершения всех других понятий и разделов духа — «природы» (трактуемой как инобытие духа), «конечного духа», логической идеи. Здесь проявляется абсолютный идеализм Гегеля.

В философии духа имеет место богатая дифференциация духовных форм и структур, учитывающая то, где и как дух

обретает реальное существование: субъективный дух — в человеческом индивидууме, объективный дух — в «объективных формах» права и морали, (здесь дана разветвленная социальная философия Гегеля), абсолютный дух — в формах культуры: искусства, религии, философии (в частности, здесь в едином системном комплексе даются эстетика, философия религии, философское осмысление самой философии и ее истории). Такие аспекты духа, как сознание, самосознание, чувственное познание, рассудок, разум, мышление, понятие, идея, приобретают в изображении Гегеля богатую разветвленность и диалектическую взаимосвязь. Разум, мышление, толкуются: 1) согласно принципам идеалистического субстанциализма, или логицистского, сверхрационалистического идеализма; 2) как способные к саморазвитию и самоосуществлению; мир в целом считается «осуществлением божественного разума» (Соч., т. III. М., 1956, с. 95); 3) как такие стороны воплощения духа, которые способны достигать апогея своего развития, — это «знающий себя разум, абсолютно всеобщее» (там же, с. 365). С этим связана и знаменитая формула Гегеля (ее называют также «двойным принципом»): «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» (Соч., т. VII. Философия права. М.—Л., 1934, с. 15). В недавно найденном варианте записей лекций Гегеля по философии права 1819/20 эта формула звучит так: «Что разумно, станет действительным, и что действительно, станет разумным» — Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. von D. Henrich. Fr./M., 1983, S. 15). Двойной принцип, высказанный Гегелем в контексте социальной философии, означает следующее: познавая законы правовой и нравственной сфер, можно быть уверенным в том, что они претворяются и в наличной действительности: «Вся задача состоит в том, чтобы в видимости временного и преходящего познать имманентное, субстанцию, присутствующее в ней вечное» (Соч., т. VII, с. 15).

Принцип системности в свою очередь связан с принципом историзма, проходящего через все звенья и ступени системы. Так, наука логики, выстраивающая систему диалектических категорий, в сокращенном виде воспроизводит последовательное историческое движение человеческого духа через ступени бытия — сущности — понятия. Соответственно, в истории философии, во множестве ее учений следует видеть одну философию: «мастером» работы тысячелетий является «единый живой дух» (Соч., т. I. М—Л., 1929, с. 31). Исходный принцип абсолютного идеализма расшифровывается как единство научности, системности, историчности, восхождения от абстрактного к конкретному. «То же самое развитие мышления, которое изображается в истории философии, изображается также и в самой философии, но здесь оно освобождено от исторических внешних обстоятельств, здесь оно дается в стихии чистого мышления. Свободная и истинная мысль конкретна внутри себя и, таким образом, она есть идея, а во всей своей всеобщности она есть именно идея, идея как таковая, или абсолютное. Наука о ней по существу самому система, потому что истинное, как конкретное, есть развертывающееся внутри себя единство, остающееся во всем процессе этого развертывания таковым, т.е. целостность, и лишь посредством различения и определения ее различий может существовать и необходимость, и свобода целого» (там же, с. 32).

Диалектика является в философии Гегеля главным теоретико-методологическим принципом; она предстает: 1) как «подлинная, собственная природа» определений рассудка, вещей и конечного вообще, или: диалектическое «является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в действительности» (там же, с. 135); все, что нас окружает, может рассматриваться как «образец диалектики» (там же, с. 137), в т. ч., напр., и движение небесных светил (там же, с. 138); 2) как общезначимый способ научного и философского познания, суть которого — преодоление изолированности различных определений, приведение их в отношение друг с другом. «Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собою принцип, который один вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным» (там же). Диалектика Гегеля вбирает в себя достижения диалектики в истории философии (начиная с «изобретателя диалектики» Платона до диалектики Канта, воплощенной в антиномиях разума) и представляет их в виде разветвленного учения о диалектических категориях; 3) как одна из специфических сторон логики: если рассудок схватывает наличные предметы «в их определенных различиях (и фиксирует вещества, силы, виды в их самостоятельности)... то диалектический момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность» (там же, с. 135). Диалектика как момент логики подразумевает как отрицание, так и переход от рассудка и «отрицающего» разума к «положительному», спекулятивному разуму. «Это разумное, хотя оно есть нечто мысленное и притом абстрактное, есть вместе с тем и нечто конкретное, потому что оно есть не простое, формальное единство, а единство различенных определений» (там же, с. 139—140). Разумное мышление «содержит внутри себя противоположности как идеализованные моменты» (там же, с. 142) и в этом смысле Гегель называет разумное «мистическим», т.е. выводящим за пределы доступного рассудочному мышлению.

Теологический принцип философии Гегеля выражается в его убеждении, что если религия может существовать без философии, то «философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя» (там же, с. 354). Говоря о религиозном чувстве, религии сердца, о религиозности, упорствующей «в своей узкой и потому бездуховной напряженности», о «религии рассудка», в плену которой находится «современная религиозность», Гегель противопоставляет им «религию духа», тесно связанную с философией и в нее перетекающую. При этом «абсолютный идеализм», являющийся основоположением философии Гегеля, «по существу не представляет собой особенности философии, а является, наоборот, основой всякого религиозного сознания, поскольку именно последнее также рассматривает совокупность всего того, что есть, вообще весь существующий мир, как сотворенный и управляемый Богом» (там же, с. 93).

Философия Гегеля оказала громадное влияние на последующее развитие философии в 19—20 вв. (правое и левое ***гегельянство,*** марксизм, ***неогегельянство,*** неомарксизм) и др.

Собр. соч.: Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd 1—19. B., 1832-45; Sämtliche Werke, hrsg. von G. Lasson, Bd 1-15, 18—21, 27-29. Lpz.-Hamb., 1905-1954; Sämtliche Weike. Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner,

Bd 1-26. Stuttg., 1927-40; 3 Aufl., Bd 9,10,20. Stuttg., 1958; Gesammelte Werke, hrsg. im Auftrag der Rheinisch —Westfallischen Akademie der Wissenscnaften, Bd 1. Hamb., 1968 ff.; Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd 1—13. Hamb., 1983 ff.; в рус. пер.: Собр. соч., т. 1-14. М.-Л., 1929-1958.

Отд. изд., переписка, док., ист.: Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl. Tüb., 1907; Briefc von und an Hegel, Bd 1—4, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamb., 1952—60; Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. von J. Hoffmeister. Stuttg., 1934; Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801— 807). Hegels erster Entwurf einer Philosophie des subjektiven Geistes, hrsg. und eingeleitet von J. Hoffmeister.— «Logos», 1931, 20, S. 141—168; Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785—1788. hrsg. von F. Nicolin. Stuttg., 1970.

Лит.: *Гайм Р.* Гегель и его время. СПб., 1861; *Фишер К.* Гегель, его жизнь, сочинения и учение, полутом I, 2 изд. М.—Л., 1933; полутом 2. СПб., 1903; *Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека, т. 1—2. М., 1918; *Бакрадзе К. С.* Система и метод философии Гегеля. Тб., 1958; *Овсянников М. Ф.* Философия Гегеля. М., 1959; *Мотрошилова Н. В.* Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984; *Быкова М. Ф.* Мистерии логики и тайна субъективности. М.. 1996; *Avineri Sh.* Hegels Theorie des modernen Staates. Fr./M., 1976; *Baum M.* Die Entstehung der Hegelschen Dialektik. Bonn, 1986; *Bubner R.* Zur Sache der Diaiekiik. Stuttg., 1980; *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegels. — *Idem.* Gesammelte Schriften, Bd. 3, 4. Stuttg.—Gött., 1963; *Dösing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Bonn, 1976 (Hegel-Studien, Beiheft 15); *Findlay J. N.* Hegel. L.-N. Y., 1958; *Gadamer H.-G.* Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. Tüb., 1971; *Glockner H.* Hegel, Bd 1. Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie. Stuttg.—Bad Cannstadt, 1965; *Haering Th.* Hegel. Sein Wollen und sein Werk, 2 Bde. Lpz.-B., 1929-38; *Harris H. S.* Hegel's development. — *Idem.* Toward the sunlight 1770-1801. Oxf., 1972; *Haym R.* Hegel und seine Zeit. B., 1857; *Henrich D.* Hegel im Kontext. Fr./M., 1971; *Hyppolite J.* Études sur Marx et Hegel. P., 1955; *Kimmerle H.* Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften. — «Hegel-Studien», 1967, 4, S. 125—176; *Idem.* Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804, Bonn, 1970 («Hegel-Studien», Beiheft 8); *Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel. P., 1947; *Kroner R.* Von Kant bis Hegel, 2 Bde, 2 Aufl. Tüb., 1961; *Lasson G.* Hegel als Geschichtsphilosoph. Lpz., 1920; *Lugarini L.* Hegel dal mondo storico alia filosofia. Roma, 1973; *Lukács G.* Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie, 3 Aufl. Neuwied-B., 1967; *Löwth K.* Von Hegel zu Nietzsche. Stuttg., 1950; *Markuse H.* Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschanftheorie. Darmstadt—Neuwied, 1976; *Riedel M.* (Hrsg.) Materialien zu Hegels Rechsphilosophie, 2 Bde. Fr./M., 1975; *Rosenkranz K.* G. W. F. Hegel's Leben. B., 1844; *Schulte G.* Hegel und das Bedürfnis nach Philosophie. Hildesheim—Z., 1982; *Taylor Ch.* Hegel. Fr./M., 1983; *Theunissen M.* Hegels Lehre vom absoluten Geist als Theologisch-politischer Traktat. B., 1970; *Idem.* Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Fr./M., 1980; *Trede J. H.* Hegels frühe Logik (1801—1803/4). Versuch einer systematischen Rekonstruktion.—«Hegel-Studien», 1972, 7, S. 123—168; *Wahl J.* La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. P., 1929; *Ziesche E.* Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit in Berliner Hegel-Nachlaß. — «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1975, 29, S. 430—444; *Zimmerli W.* Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels «Differenzschrift». — «Hegel-Studien», Beiheft 12. Bonn, 1974. См. также лит. к ст. ***«Феноменология духа», «Наука логики», «Энциклопедия философских наук».***

Н. В. Мотрошилова

ГЕГЕЛЬЯНСТВО — школа учеников и последователей Гегеля в Европе в 1-й половине 19 в. Наиболее значительным было гегельянство в Германии, где различалось старшее поколение («старогегельянцы», «правые») и младшее («младогегельянцы», «левые»). «Старогегельянцы» (Г. Габлер, К. Гёшель, К. Дауб и т. д.) выступили с интерпретацией гегелевской философии в ортодоксально-религиозном духе. «Младогегельянцы», организационно оформившиеся во 2-й половине 30-х гг., переосмыслили основы гегелевской доктрины, выступили с критикой христианства (***Д. Штраус, Л. Фейербах, М. Штирнер, М. Тесс, А. Цешковский, Б. Бауэр, К. Маркс***).

Общей для младогегельянства была ориентация на «освобождение» гегелевской философии от социально-политического консерватизма, «абсолютного идеализма» и толерантности к религии. Идейный радикализм младогегельянцев сочетался с остро критическим отношением к существующей политической и социальной практике; в их воззрениях чувствуется влияние французского утопического социализма. Младогегельянцы говорили о «закате христианства», о конце господствующего положения религии в сфере морали и жизненных ориентациq личности: «критическая философия» призвана заменить или вытеснить христианство.

Круг проблем, обсуждавшихся младогегельянцами, весьма широк: проблемы морали, «зла» и «блага» в обществе, возможности и пределы индивидуального самоосуществления и свободы личности, духовное и практическое отчуждение человека, поиск гармонии в отношениях между людьми, между человеком и природой. Значительный вклад в философию религии внесли работы Л. Фейербаха и Б. Бауэра. В социальной философии следует отметить философское обоснование анархизма М. Штирнером и социализма К. Марксом. В стиле философствования, терминологии, понятийном аппарате и способах рассуждения младогегельянцы находились в большой зависимости от философии Гегеля.

Во 2-й половине 19 в. формируется гегельянство в Англии (***Дж. Стирлинг, Ф. Брэдли***, Т. Х. Грин).

Лит.: *Малинин В. А., Шинкарук В. И.* Левое гегельянство. К., 1983; *Pepperle I.* Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie. B., 1978; *Sass H. M.* Untersuchungen zur Religionsphilosophie in Hegelschule. 1830-1850. Münster, 1963.

А. Б. Баллаев

ГЕГЕСИЙ ('Ηγησίας) (ок. 320-280 до н. э.) - греческий философ, представитель ***киренской школы.*** Был известен проповедью самоубийства, за что получил прозвище «учитель смерти» (πεισιθάνατος). Исходил из гедонистического принципа киренаиков о наслаждении как высшем благе, но утверждал, однако, что чистого наслаждения все равно нет и удовольствие всегда сопровождается страданием; в такой жизни нет смысла, последовательный гедонизм невозможен, — поэтому жить не стоит. После лекций Гегесия некоторые его слушатели, осознав несовместимость идеала с действительностью, кончали жизнь самоубийством. При этом Гегесий рекомендовал самоубийство путем голодной смерти, о чем написал книгу 'Αποκαρτερών (Cic. Tuscc. Disp. I 84, 4, ср. Plut. De amore prolis, 497D5). Выступая против традиционного этического эвдемонизма, Гегесий утверждал, что счастье не просто вторично по отношению к удовольствию, но что его «вообще не может быть» (Diog. L. II 94), и отрицал такие добродетели, как приязнь, благодарность, дружба.

Диоген Лаэртий дает также сводку учения последователей Гегесия: если всё мерить удовольствием как таковым, то безразлично, беден ты или богат, свободен или раб, чест-

ный человек или подлец; сама по себе жизнь тоже безразлична, можно выбирать конкретные удовольствия и выгоды жизни, а для достижения максимального количества удовольствий следует стремиться ко всем, не выбирая. (Diog. L. II 93-96).

Лит. см. к ст. ***Киренская школа.***

М. А. Солопова

ГЕДОНИЗМ (от греч. ἡδονή — удовольствие) — тип этических учений, а также система нравственных воззрений, согласно которым все моральные определения (содержание понятий добра и зла и др.) выводятся из ***удовольствия*** (положительные) и страдания (отрицательные). В учениях представителей ***киренской школы*** гедонизм складывается как разновидность мировоззрения, отстаивающего приоритет потребностей индивида перед социальными установлениями как условностями, ограничивающими его свободу, подавляющими его самобытность. Именно у киренаиков обнаруживается двойственность гедонизма как практического учения: с одной стороны, в той мере, в какой гедонизм утверждал самоценность личности, в нем очевидны гуманистические черты, с другой — в той мере, в какой предполагалось, что удовольствие является абсолютной ценностью, гедонизм оказывался возможной основой для апологии зла и аморализма. Различают «эгоистический гедонизм» (теории, согласно которым исключительно личное удовольствие является конечной целью действий) и «универсалистский гедонизм» (когда удовольствие как общее счастье является конечной целью действий).

Аристипп, вслед за софистами, не делал различий между наслаждениями (по их источнику), однако принимал во внимание наслаждение, которое может быть достигнуто в данный момент, и игнорировал возможные, но недостижимые в настоящем наслаждения. Гедонизм смягчается в учениях, типологически характеризуемых как ***эвдемонизм.*** Таков гедонизм ***Эпикура,*** который считал действительным благом не чувственные удовольствия тела, а подлинные и возвышенные наслаждения души, точнее — состояние ***атараксии.*** Строго говоря, различия между гедонизмом и эвдемонизмом не существенны: оба учения ориентируют человека не на добро, а на наслаждение, а если и на добро, то ради наслаждения. В христианской традиции Средних веков идеям гедонизма не было места; лишь в эпоху Возрождения они находят новых сторонников (Дж. Боккаччо, Л. Бруни, Л. Балла, Ф. Петрарка, К. Раймонди), да и то по преимуществу только в его мягкой эпикурейской версии.

В новоевропейской мысли с идеями гедонизма происходят существенные трансформации. Эти идеи оказываются воплощенными более или менее полно и адекватно в большинстве философско-этических учений того времени. Т. Гоббс, Б. Мандевиль, К. Гельвеций, так же, как и Б. Спиноза, выводят поведение людей из удовольствия. Однако последнее все более ассоциируется с общественно определенными интересами индивида: у Гоббса эгоизм ограничивается общественным договором, у Мандевиля стремление человека к удовольствию трактуется как средство, используемое воспитателями и политиками для управления людьми, у Гельвеция оно ставится в зависимость от правильно понятого интереса (см. ***Разумный эгоизм***). Данная линия в новоевропейской моральной философии (от Гоббса к Гельвецию) находит непосредственное продолжение в классическом ***утилитаризме,*** отождествляющем удовольствие с пользой. Эта динамика идей вела в конечном счете к выводу, что удовольствие не является определяющим мотивом поведения, но лишь сопутствует той деятельности, которая воспринимается как успешная. По этой же линии развивались идеи либерализма — течения мысли, покоящегося на адекватном и последовательном обосновании автономии индивида — как личности и гражданина. Лишь в произведениях де Сада принцип удовольствия утверждается в чистом виде — именно как принцип гедонического умонастроения и практики, в противовес социальным установлениям и в косвенной полемике с теорией ***общественного договора.*** Т. о., хотя идеи гедонизма и были воплощены в большинстве учений, они одновременно оказались перемещенными в такие контексты (рационалистического перфекционизма и социальной организации, в одном случае, и утопии аморальной вседозволенности, в другом), которые в конечном счете привели к кризису гедонизма как философского мировоззрения.

К. Маркс, З. Фрейд и Дж. Мур с разных позиций сформулировали положения об удовольствии как практически-поведенческом и объяснительно-теоретическом принципе, которые концептуально оформили этот кризис. Так, в марксизме — в порядке социально-философской критики гедонизма — было показано, что наслаждения и страдания являются функцией от действительных социальных отношений людей. Благодаря психоанализу с его детальным изучением бессознательной мотивации и формирования характера человека, вниманием к технике наблюдения кардинально меняется положение в исследовании удовольствий. Фрейд с психологической точки зрения доказал, что удовольствие, будучи исходным, не может быть универсальным принципом поведения общественного индивида, тем более (что было акцентировано последователями Фрейда) если речь идет о нравственных основаниях поведения. Мур, критикуя Милля и Сиджвика, показал, что гедонизм, утверждая удовольствие в качестве единственного добра, в полной мере воплотил в себе ***натуралистическую ошибку.*** В частности, в гедонизме, как правило, смешиваются понятия «желание» и «достойное желания», средство достижения блага и то, что является частью искомого блага, удовольствие и сознание удовольствия; привнесение в гедонистическое рассуждение критериев рациональности неявно устанавливает предел удовольствию и тем самым разрушает целостность гедонизма как концепции, утверждающей абсолютность ценности удовольствия. В свете такой критики гедонизм уже не мог восприниматься как теоретически серьезный и достоверный этический принцип и переместился в сферу «моральной идеологии» и в практику. Удовольствие становится предметом специального рассмотрения частных наук, напр, психологии или теории потребления.

Лит.: *Мур Дж. Э.* Принципы этики. М., 1984, с. 125-85; *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. Cambr., 1981; *Gosling J. C. B., Taylor C. C. W.* The Greeks on Pleasure. Oxf., 1982.

Р. Г. Апресян

ГЕЙЕР Эрик Густав (Geijer Erik Gustaf) (12 января 1783, Рансэтер — 23 апреля 1847, Стокгольм) — шведский философ и историк. С 1817 — профессор Упсальского университета. Вначале симпатизировал романтикам и придерживался консервативных взглядов. В теории познания стоял на

позициях философского «реализма»: сознание не может само создавать из себя объект, оно находит предмет как данное, которое не зависит от субъекта. В 1830-х гг. во взглядах наступил резкий перелом: разрыв с консерваторами и переход на позиции демократии и либерализма. Гейер выступил с требованием предоставления всем людям одинаковых прав, как условий для развития их творческих потенций. Впервые в шведской философии он сделал центральным принципом личность, условие самосознание ее он усматривал в соотношении с другой личностью (принцип коммуникации, связь между «я» и «ты»). Упрекая Гегеля в том, что тот растворил все индивидуальное в безличностной эволюции мирового духа, Гейер отклонял гегелевский панлогизм. Социально-политическая программа Гейера носила в основном реформаторско-просветительский характер.

Соч.: Samlade skrifter, Bd 1-13. Stockh., 1923-31.

Лит.: *Мысливченко А. Г.* Эволюция мировоззрения Эрика Гейера.— «ВФ», 1974, № 9; *Kjellen A.* Den levande Geijer, 1947; *Landquist J.* Geijer. Stockh., 1954; *Meurling P.* Geijer och marxismen. Stockh., 1947; *Norberg E.* Geijers vag fran romantik till realism. Stockh-Uppasala, 1944.

А. Г. Мысливченко

ГЕЙЗЕНБЕРГ (Heisenberg) Вернер Карл (5 декабря 1901, Вюрцбург — 1 февраля 1976) — немецкий физик-теоретик, один из создателей квантовой механики. Окончил Мюнхенский (1923) и Геттингенский (1924) университеты. Профессор теоретической физики Лейпцигского университета (1927—41), директор Института физики кайзера Вильгельма и профессор Берлинского университета (1941—45). В 1941—45 — один из руководителей немецкого атомного проекта. В 1945 был интернирован в Англии. В 1946—58 — директор Физического института и профессор Геттингенского университета. С 1958 — директор Института физики и астрофизики, профессор Мюнхенского университета.

Работал в области квантовой механики, квантовой электродинамики, релятивистской квантовой теории поля, теории ядра, магнетизма, физики космических лучей, теории элементарных частиц. В 1925 вместе с М. Борном и П. Йорданом разработал матричную механику — один из вариантов квантовой механики (Нобелевская премия, 1932). В 1927 сформулировал принцип неопределенности, ограничивающий применение к микрообъектам классических понятий. Один из создателей копенгагенской интерпретации квантовой механики. В 1950—60 развил нелинейную единую теорию поля. В Англии в 50-х гг. читал курс лекций по философским проблемам современной физики («Физика и философия», 1959).

Для философских воззрений Гейзенберга характерна широта интеллектуальных интересов. Размышляя об абстрактных построениях научных понятий, он стремился развить представление о непреходящей *силе* науки, которая заключается в особенном способе обобщения, позволяющем охватывать теоретической мыслью разнородные явления и давать этим явлениям единое объяснение. Убедительность научных достижений механики Ньютона коренится прежде всего в том, что эта теория позволила представить единую картину крайне различных явлений мира — от наглядных движений тел, повседневно наблюдаемых на Земле, до гармонического движения Космоса. Единство науки часто открывается непреднамеренно, просто в силу того, что люди задают вопросы природе, совершенствуя при этом технические средства и в особенности язык, на котором они формулируют эти вопросы. В изучении истории науки Гейзенберг призывал не ограничиваться историей открытий и наблюдений, но включать в рассмотрение историю развития понятий. Такие понятия классической механики, как масса, сила, скорость, место и время, представляют собой отвлечение от многих реальных особенностей изучаемых процессов. Содержание этих и других понятий строго определено, и в силу этого теоретические утверждения, в которые входят эти понятия, оказываются верными вне зависимости от указанных особенностей, а значит, верными на все времена и в любых самых отдаленных звездных системах.

Если естествознание открывает нам смысловое единство природы, то искусство побуждает нас к прояснению смысла нашего существования. В искусстве мы хотим отобразить миропонимание, общее всем людям Земли. Хотя мы и говорим, что наша высшая цель — создание новых форм и все завершается построением этих форм, тем не менее, такие формы могут явиться нам лишь при открытии нового содержания. Создавать новое искусство, по мысли Гейзенберга, — значит делать зримым и слышимым новое содержание, а не только изобретать новые формы.

Гейзенберг был глубоко озабочен социальными событиями не только в своей стране, но и в мире в целом. Постепенно укореняется ощущение, что локальное нарушение в части мира может повредить всему существованию человечества. Он обращал внимание на то, что мы поставлены перед лицом огромных политических опасностей. Гейзенберг настойчиво искал пути выхода из трагической ситуации, в которой вынуждено жить человечество, и не только в самой науке, которая, по его словам, есть средство взаимопонимания народов, но и в сокровенных особенностях человеческого существа. Гейзенберг надеялся, что человек способен вникнуть не только умом, но и сердцем в ту отпугивающую пустоту и даль, куда нас завели техника и естествознание.

Соч.: Gesammelte Werke, ser. A, pt. 1—3; ser. B, Springer, 1989; Philosophical Problems of Nuclear Science. N. Y., 1952; Physik und Philosophie. Fr./M., 1959. Физические принципы квантовой теории. Л.—М., 1931; Физика атомного ядра. М.—Л., 1947; Теория атомного ядра. М., 1953; Философские проблемы атомной физики. М., 1953; Нелинейная квантовая теория поля. М., 1959; Введение в единую полевую теорию элементарных частиц. М., 1968; Шаги за горизонт. М., 1987; Физика и философия. М., 1963; Физика и философия. Часть и целое. М., 1989.

Лит.: *Овчинников Н. Ф.* Ученый-мыслитель XX века. — В кн.: *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987; *Ахутин А. В.* Историко-научная концепция Гейзенберга. — «Вопросы истории естествознания и техники», 1988, № 4, с. 69-83; *Он же.* Вернер Гейзенберг и философия. — В кн.: *Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. М., 1989; *Horz H.* Werner Heisenberg und die Philosophie. 2 Aufl. B., 1968; *Weizsäkker C. F.* Werner Heisenberg. Münch.-Wien, 1977; *Cassidy D. C, Baker M.* Werner Heisenberg: A Bibliography of his Writings. Berkeley, 1984; *Hempel H.-P.* Natur und Geschichte: der Jahrhundertdialog zwischen Heidegger und Heisenberg. Fr./M., 1990; *Cassidy D. C.* Uncertainty: the Life and Science of Werner Heisenberg. N. Y., 1992; Werner Heisenberg: Physiker und Philosoph Heidelberg, 1993.

Н. Ф. Овчинников

ГЕЙЛИНКС (Geulincx) Арнольд (31 января 1624, Антверпен —1669, Лейден) — голландский философ. Профессор Лувенского (1646—58), Лейденского (с 1665) универси-

тетов. При жизни издал несколько произведений, которые были переизданы посмертно под общим названием «Познай самого себя, или Этика» (Gnothi se auton sive Ethica, 1675); по записям учеников были опубликованы «Истинная физика» (Physica vera, 1688), «Истинная метафизика...» (Metaphisica vera... 1691) и др. Как один из главных представителей ***окказионализма*** всемерно подчеркивал противоположность духа и тела и доказывал невозможность их взаимовлияния в человеке (психофизический параллелизм). Взаимоотношения души и тела иллюстрировал примером двух часов, так заведенных Богом, что ход их постоянно согласован (пример этот в дальнейшем использован ***Лейбницем*** для теории ***предустановленной гармонии***). В основе этики Гейлинкса лежал принцип: «Где ничего не можешь, там и не желай ничего». Бог требует от людей не дела, а только умонастроения, поэтому нравственная задача состоит в отречении от мира, углублении в самих себя (отсюда название главного труда Гейлинкса), в любви к Богу и разуму как образу божества в человеке. В теории познания отрицал способность человека познавать вещи; поэтому идеи, по Гейлинксу, есть лишь познание разумом своих собственных модусов и проявлений.

Соч.: Quaestiones quodlibeticae, 4 ed. Hanoviae, 1669; Logica... Amst., 1698; Methodus inveniendi argumenta... Lugduni Batavorum, 1663; Disputatio ethica de virtute. Lugduni. 1664; A. G. Annotate majora in principia philosophia... Dordraci, 1691; Opera philosophica... v. 1—3. Hagae, 1891-93.

Лит.: История философии, т. 1. М., 1957, с. 406-08; *Pfleiderer E.* Arnold Geulincx als Hauptvertreter der okkasionalistischen Metaphysik und Ethik. Tüb., 1882; *Land J. P. N.* Arnold Geulincx und seine Philosophic Haag, 1895; *Brulez L.* Holländische Philosophie Breslau, 1926; *Schmitz G.* Mystische Wurzeln der Geulincxschen Philosophie Bonn, 1944 (Diss.); *Vleeschauwer H. de.* Three centuries of Geulincx research. A bibliographical survey. Pretoria, 1957.

В. В. Соколов

ГЕЙНЕ (Heine) Генрих (13 декабря 1797, Дюссельдорф — 17 февраля 1856, Париж) — немецкий поэт, публицист, мыслитель. По образованию юрист, доктор права. Слушал в Бонне, Геттингене и Берлине лекции Ф. Вольфа, А. В. Шлегеля и Гегеля. В мае 1831 выезжает во Францию и становится политическим эмигрантом. Последние десять лет жизни (1846—56) был тяжело болен. Философский интерес представляют его работы «Романтическая школа» (Die romantische Schule, 1833, более полное издание 1836, рус. пер. 1900), где он констатировал конец «эпохи искусства» (Kunstperiode), высшим воплощением которого явилось творчество Гёте, и «К истории религии и философии в Германии» (Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, 1834, рус. пер. 1958), где духовная жизнь Германии рассматривается как историческая борьба двух начал: жизнелюбивого языческого сенсуализма и христианско-аскетического спиритуализма.

Политические взгляды Гейне развивались от сен-симонизма к либерализму: политическую эмансипацию, совершаемую революцией, он требовал дополнить «эмансипацией плоти», а результатом этой борьбы должно явиться создание «светлой, гармонической свободной личности».

Соч.: Werke. Lpz., 1887-90; на рус. яз.: Собр. соч. в 6 т. М., 1983.

Лит.: *Юрьев Г.* Гейне и Берне. М.-Л., 1936; *Косаковская Э. А.* К вопросу о философских взглядах Г. Гейне. — «Философские науки», 1958, № 4, с. 185-194.

Т. П. Павлова

ГЕЙТИНГ (Heyting) Аренд (9 мая 1898, Амстердам — 9 июля 1980, Лучано) — голландский логик и математик. Еще студентом Амстердамского университета становится учеником и последователем ***Л. Э. Я. Брауэра,*** приступившего к разработке программы построения математики на интуиционистской основе (см. ***Интуиционизм***). Гейтинг был первым ученым, примкнувшим к новому направлению. В 1922 Гейтинг дает интуиционистскую трактовку аксиоматики проективной геометрии (тема предложена Брауэром), в 1925 защищает на этой основе докторские тезисы и публикует две статьи в «Mathematishe Annalen». С 1927 Гейтинг — профессор Амстердамского университета. Отвечая на предложенную ***Г. Маккури*** конкурсную тему, ученый публикует три статьи по формализации интуиционистской математики (интуиционистские исчисления высказываний и предикатов и т. н. арифметика Гейтинга). Брауэр высоко оценил эту работу. В 1934 Гейтинг пишет обзор по основаниям математики (рус. пер. 1936). В нем он вырабатывает ныне широко известную трактовку логических операторов. В 1941 Гейтинга привлекли вопросы интуиционистской аксиоматики алгебры. Он разрабатывает интуиционистскую теорию гильбертовых пространств. Но главное поле деятельности — разъяснение математическому миру концепций интуиционизма. В 1956 выходит его книга «Введение в интуиционизм» — ясное и изящное изложение предмета для широкого круга. Именно благодаря Гейтингу интуиционизм приобрел новых сторонников среди математиков.

Соч.: Die formalen Regeln der intuitionistischen Mathematik II. — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie von Wissenschaften. Physikalish-mathematische Klasse, 1939; Die formalen Regeln der intuitionistischen Mathematik III. — Ibid.; Обзор исследований по основаниям математики. М.-Л., 1936; Интуиционизм. Введение. М., 1965.

Лит.: *Кушнер Б. А.* Аренд Гейтинг. Краткий очерк жизни и творчества. — В кн.: Методологический анализ оснований математики. М., 1988; *Troelstra A. S.* Arend Heyting and his contribution to intuitionism. — Nieuw Archief voor Wiskunde (3), 1981, № 29.

В. Х. Хаханян

ГЕКАТЕЙ (Ἑκαταῖος) из Абдеры (ок. 350-290 до н. э.) — греческий литератор с философскими интересами, называемый в числе учеников ***Пиррона*** (Diog. L. 1 69). Автор сочинения «О поэзии Гомера и Гесиода», утопического философского сочинения «О гипербореях», а также полуисторического полуфантастического сочинения, использованного Диодором Сицилийским в своей «Исторической библиотеке» (кн. 1). Большой пассаж о происхождении универсума и цивилизации обнаруживает сильное влияние идей Демокрита. Атрибуция Гекатею работы «Об иудеях» признана ошибочной.

Фрагм.: DK II, 240—245; *Jacoby F.* (ed.). Die Fragmente der griechischen Historiker. B.-L., 1923-57 (3A: 11-12, 12-64).

М. А. Солопова

ГЕКАТОН (Ἑκάτων) Родосский (сер. 2 — нач. 1 в. до н. э.) —греческий философ-стоик, ученик ***Панэтия*** и, возможно, ***Посидония***. Занимался преимущественно этикой и считался крупнейшим (после Панэтия и Посидония) авторитетом Средней Стои. Придерживался школьной догмы (Diog. L. VII 91; 110; 125; 128 etc.), но (как и Панэтий) признавал ценность практических эпифеноменов

добродетели (здоровье, красота и т. п. — VII 91), вводя, т. о., «безразличное» ***(адиафора)*** в сферу целеполагания и открывая путь к синтетическому соединению добродетели и счастья. От обширного наследия Гекатона (св. 50 кн.; по Цицерону и Диогену Лаэртию известны: «Об обязанностях» в 6 кн., «О благах», «О добродетелях», «О конечных целях», «О страстях», «О парадоксах», «Полезные изречения») сохранились немногочисленные фрагменты. Гекатон — авторитетный источник ***Цицерона*** (De off. III 89 сл.) и ***Сенеки*** (Ep. 5,7; 6,7; 9,6 etc.).

Лит.: *Gomoll H.* Der stoische Philosoph Hekato. Lpz.—Bonn, 1933, (собр. фрагм. см. S. 93—113).

А. А. Столяров

ГЕКСЛИ, Хаксли (Huxley), Томас Генри (4 мая 1825, Илинг, близ Лондона — 29 июня 1895, Истборн, Суссекс) — английский естествоиспытатель, философ и публицист. Преподавал естественную историю в Горной школе (1854—85). С 1851 член, в 1883—85 президент Лондонского королевского общества. Ему принадлежат научные работы в разных областях зоологии и геологии. Участвовал в морских плаваниях, из которых привозил большой научный материал. Гексли — один из ранних пропагандистов дарвинизма («О положении человека в ряду органических существ», 1864). Считал метод исследования Ч. Дарвина близким индуктивному методу Дж. С. Милля; при этом критиковал попытки перенесения биологического подхода на человеческое общество в социал-дарвинизме. Гексли не считал себя ни материалистом, ни идеалистом, ни атеистом, ни теистом. Однако в ряде вопросов его точка зрения приближалась к одной из отмеченных позиций. Так, в вопросе о сознании он подчеркивал, что оно есть функция мозга, эпифеномен, появляющийся на определенном уровне организации материи. И в то же время говорил, что материя — это просто символ и все физические явления могут быть сведены к различным состояниям сознания. Бесконечную и абсолютную энергию космоса зачастую называл Богом.

В философии объявлял себя последователем скептицизма Д. Юма («Hume». L., 1879). Ввел в философию термин ***«агностицизм»,*** которым обозначил не только историческую позицию Юма, но и свою точку зрения, которая четко не устанавливает границ познаваемого, оставляя многие важные вопросы (напр., вопрос об изначальной причине всего существующего) сфере непознаваемого. Гексли особо выделял этическую область («Evolution and Ethics», 1893), подчеркивая, что мораль зачастую действует вопреки космическому эволюционному процессу, ослабляя антисоциальные тенденции, укрепляя человеческую солидарность и организованность. Гексли также интересовался вопросами образования и педагогики («Об университетском воспитании», 1876).

Соч.: Collected Essays, v. 1-9. N. Y., 1896-1902; в рус. пер.: Введение в науку. М., 1902.

Лит.: *Huxley L.* Life and Letters of Thomas Henry Huxley, v. 1—2. L., 1900; *Bibby C.* T. H. Huxley: Scientist, Humanist and Educator. L., 1959.

А. Ф. Грязнов

ГЕЛЕН (Gehlen) Арнольд (29 января 1904, Лейпциг — 30 января 1976, Гамбург) — немецкий философ и социолог, один из основателей ***философской антропологии*** как специальной дисциплины. Ученик ***Х. Дриша.*** Испытал влияние Шопенгауэра, Ницше, Н. Гартмана, феноменологии. Профессор в Лейпциге (с 1934), Кенигсберге (с 1938), Вене (с 1940), Шпейере (с 1947), Ахене (1962-69). Антропологические взгляды Гелена первоначально складывались в русле консервативной критики культуры, характерной для ***философии жизни.*** Наиболее полно они сформулированы в его главном труде «Человек. Его природа и место в мире» (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1940). Философская антропология, по замыслу Гелена, должна свести воедино данные отдельных наук о человеке. Вслед за ***М. Шелером*** и ***Х. Плеснером*** он стремится выявить специфику положения человека в мире как особым образом организованного живого существа, не обращаясь, однако, к представлению о «лестнице существ», отображающей ступенчатое строение органического мира («растение» — «животное» — «человек»). Следуя ***И.Г. Гердеру,*** Гелен называет человека «недостаточным» существом: в отличие от животного человек лишен полноценных инстинктов, т.е. не имеет устойчивых раздражителей вовне и столь же устойчивых реакций у себя; он не находится в изначальной гармонии с «окружающим миром», т.е. во взаимосоответствии со средой, специфически значимой именно для данного вида живых существ: человек открыт всему миру.

Отсутствие специфически значимого «окружающего мира» сопряжено с внутренним избытком побуждений у человека, и главным для него становится их «разгрузка», дающая возможность более опосредованно относиться к окружающему и к себе самому. Избыток побуждений делает невозможной их одновременную реализацию (реализация одних задерживает другие и т. п.). Возникает «самодистанцирование», позволяющее человеку, в отличие от непосредственной жизнедеятельности животных, не просто «жить», но «вести жизнь», планомерно и осмотрительно изменять своими действиями себя и окружающее. Действие как единство — основная характеристика человека: в действии нет дуализма процесса и результата, субъекта и объекта, души и плоти и т. п. Прогрессирующая разгрузка, понимаемая как деятельное самоосуществление, все более высвобождает действие из ситуативной определенности, и на более высоком уровне необходимая функция выполняется «символическим» образом. Зрение берет на себя ведущую роль среди органов чувств, позволяя ориентироваться без непосредственного соприкосновения с вещами, язык еще больше удаляет от частностей ситуации. Действуя, человек создает культуру, которая принадлежит именно природе человека и не может быть «отмыслена» от нее. Действие, соотнесенное с др. действиями и «кооперированное» с ними, позволяет говорить о различных типах «сообщества». Понятие действия позволяет Гелену перейти к учению об институтах, т.е. фиксированных формах антропологической организации («Первобытный человек и поздняя культура» — Urmensch und Spätkultur, 1956). Действие мотивировано целесообразностью, но его постоянное повторение может оказаться полезным и в ином отношении: непредусмотренная целесообразность может пробудить мотивы для дальнейшей стабилизации полученного результата. Так, архаические институты семьи, животноводства, земледелия и т. п. — непредусмотренный результат религиозно-ритуального изобразительного действия, удовлетворяющего фундаментальную потребность в поддержании стабильности мира через его ритуальное изображение-закреп-

ление. Возникшие институты не только «разгружают» человека от опасностей, но и позволяют ему действовать инстинктоподобно, определяя его сознание и волю. Гелен выделяет в истории три эпохи: культуры охотников, земледельцев и индустриальную культуру, возникшую около 200 лет назад. Следуя ***М. Веберу***, он описывает прогрессирующую рационализацию институтов, отводя ведущую роль технике. При этом институты все больше подчиняются имманентным законам: инстанции, соединяющей совокупное истолкование мира и нормирование поведения, как это было в архаическую эпоху, больше нет. Отсутствие взаимосогласования институтов между собой и с моральной жизнью человека означает для последнего тяжелый груз необходимости принимать решения каждый раз по своему усмотрению. Вместе с прогрессирующим освобождением людей от опасностей, физического труда и т. п. это провоцирует развитие «современного субъективизма».

Печатью консервативной социальной критики отмечена концепция «плюралистической этики» Гелена («Мораль и гипермораль» — Moral und Hypermoral, 1969). Он постулирует наличие четырех не зависящих друг от друга источников морали («этосов»): стремление к взаимности; «физиологические добродетели» (инстинктивное стремление к благополучию, переходящее в эвдемонизм); родовая (клановая) мораль братской любви, предельно выраженная в морали гуманности; институциональный этос. В ходе рационализации институтов, заставляющей их все больше полагаться на свой внутренний порядок и решать объективные проблемы, сообразуясь с давлением обстоятельств, клановая (гуманная) мораль становится универсальной и вступает в конфликт с этосом политических институтов. Положение усугубляют интеллектуалы, скрывающие за проповедуемой моралью братства собственную жажду власти. В 70-е гг. Гелен стал ведущим идеологом ***неоконсерватизма*** в ФРГ.

Соч.: Gesamtausgabe, Bd 1-10. Fr./M., 1978.

А. Ф. Филиппов

ГЕЛЛНЕР (Gellner) Эрнест (8 декабря 1925, Париж — 5 ноября 1995, Прага) — английский философ, социолог и политолог. Профессор философии Лондонского университета. Первоначально получил известность как критик британской лингвистической философии. В книге-памфлете «Слова и вещи» (Words and Things. L., 1959; рус. пер. 1962) стремился показать ошибочность основных принципов «философии обыденного языка», ее несостоятельность в идеологическом плане. В области методологии науки Геллнер испытал влияние критического рационализма ***К. Поппера***, в теоретической социологии — ***М. Вебера***. В своих работах доказывал, что философия неотделима от социально-политической теории. Геллнер подчеркивал роль ценностей и норм в научном, в особенности в гуманитарном, знании. Как специалист по социальной антропологии проводил полевые исследования исламской культуры народов Северной Африки. Особый интерес проявлял к методологии историко-антропологических исследований в СССР. Неоднократно посещал СССР и Россию. В политической теории обосновывал доктрину плюрализма. Критиковал философские основания психоанализа.

Соч.: Cause and Meaning in the Social Science. L., 1973; Contemporary Thought and Politics. L., 1974; Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory. Cambr., 1979; Soviet and Western Anthropology (ed.). N. Y., 1980; Muslim Society. Cambr., 1981; The Psychoanalytic Movement. L., 1985; State and Society in Soviet Thought. Oxf., 1988; Пришествие национализма. Мифы нации и класса.— «Путь», 1992, № 1, с. 9-62; Условия свободы. М., 1995.

А. Ф. Грязнов

ГЕЛЬВЕЦИЙ (Helvetius) Клод Адриан (31 января 1715, Париж — 26 декабря 1771, там же) — французский просветитель. Образование получил в одном из иезуитских коллежей Парижа, изучал античную и новую философию, литературу и языки. В 1738—51 занимал должность генерального откупщика налогов. Его занятия стихосложением послужили причиной избрания в члены Академии изящной словесности г. Кана, поэма «О счастье» удостоилась похвалы Вольтера. С одобрения последнего Гельвеций в 1751 уходит с государственной службы и переселяется в Париж, чтобы войти в круг энциклопедистов. Включившись в работу по созданию ***«Энциклопедии»***, открывает в своем доме салон, который посещают самые известные люди Франции — ***Дидро, Гольбах,*** аббат де Рейналь, министр д'Аржансон и др.

Материалистические взгляды Гельвеция складывались в общем русле идей Просвещения. Природа понималась им как совокупность материальных тел, образующихся в результате соединения и разъединения мельчайших частиц — атомов. Природе присущи движение, пространственно-временные характеристики, причинность, тождественная необходимость. В Универсуме совершается непрерывное превращение одних веществ в другие, точнее — круговорот природы. Определения материи как субстанции Гельвеций избегал, считая ее лишь словом для описания совокупности различных материальных свойств. Человек подобно другим природным созданиям рассматривался Гельвецием только как живое существо; источник его чувств, желаний и потребностей — ощущения. С позиций сексуализма Гельвеций сводил воображение, память, суждение, мышление к ощущениям, а источником ошибок считал невежественные суждения.

Все эти идеи были высказаны в 1-й книге Гельвеция ***«Об уме»*** (1758; рус. пер. 1917), выход в свет которой стал событием в его жизни и в истории всего французского Просвещения. Сочинение сразу же вызвало нападки со стороны парламента и духовенства. Представив Гельвецию около 100 замечаний, Сорбонна потребовала от автора отречения. Причиной нападок врагов, а также суровой критики многих единомышленников стала последовательно проводимая Гельвецием концепция утилитаризма. Определив человека как природное существо, стремящееся лишь к удовлетворению материального интереса и получению физических удовольствий, Гельвеций из этого делал вывод о себялюбии как основном инстинкте человека. С этих позиций он объяснял все чувства человека и его поведение, отношения между людьми и устройство общества. Любовь к ближнему — результат любви к самому себе, в основе дружбы — корыстный интерес, надежда получить помощь и совет от друга (Вольтер считал, что такое понимание помещает дружбу в разряд «низких чувств».) Если бы человек не руководствовался корыстью, он проводил бы жизнь в лени и спокойствии (полемизируя с Гельвецием, Дидро говорил о бескорыстии тех, кто жертвовал жизнью ради Родины, или ученых, напр., Лейбница или Ньютона и т. п.).

В 1772, уже после смерти Гельвеция, усилиями его друзей, а также русского посланника в Голландии князя Д. Голицына вышла его 2-я книга ***«О человеке»,*** где в центре его антропологической концепции стоит проблема воспитания: «Люди рождаются либо без предрасположений, либо с предрасположениями к самым противоположным порокам и добродетелям. Значит, они являются лишь продуктом воспитания» (Соч. в 2 т., т. 2. М., 1974, с. 185).

Уверенность во всемогуществе воспитания привела Гельвеция к созданию демократической социально-политической программы. Его идеал — Франция как конфедерация небольших республик, где просвещенный монарх фактически играет роль президента государства. Все граждане превращаются в членов третьего сословия и приобретают равные политические права. Разница в имущественном положении между ними сводится к минимуму. Произведя необходимые изменения в законах и обычаях, просвещенный законодатель мог бы устранить причины социальных бедствий и обеспечить покой народу и стабильное существование государству. Взгляды Гельвеция оказали влияние на дальнейшее развитие материалистической философии. Он заложил основание целостной системы ***утилитаризма;*** его последователями стали И. Бентам и Дж. С. Милль.

Соч.: Oeuvres complètes, v. 1—4. P., 1795; в рус. пер.: Соч. в 2 т., М., 1974; Счастье. М., 1987.

Лит.: *Плеханов Г. В.* Очерки по истории материализма. — В кн.: *Плеханов Г. В.* Избр. философ. произв. в 4 т., т. 2. М., 1956, с. 33—128; *Вороницын И.* Клод Адриан Гельвеций. М.—Л., 1926; *Момджян Х. Г.* Философия Гельвеция. М., 1955; *Длугач Т. Б.* Подвиг здравого смысла. М., 1995, с. 76—122; *Quillois A.* Le Salon de Mad. Helvetius. P., 1894; *Horowitz I.-L.* Claude Helvetius: Philosopher of democracy and enlightenment. N. Y., 1954.

Т. Б. Длугач

«ГЕММЫ МУДРОСТИ» (араб. «Фусӯс ал-ḥикам») — наряду с ***«Мекканскими откровениями»*** основное произведение ***Ибн 'Арабӣ,*** содержащее изложение его философских взглядов. Отличается от последнего несравненно меньшим объемом. Написано в конце жизни философа. Состоит из 27 глав, каждая из которых отнесена к одному из посланников и пророков, иногда по ассоциации с его высказыванием, воспроизводимым в Коране или сунне, которое становится отправной точкой размышлений Ибн 'Араби, иногда по другим признакам. Главы расположены в традиционно признаваемом в исламе порядке пророчества, от Адама до Мухаммада. В произведении обсуждаются все основные вопросы философии ***суфизма:*** понятие Первоначала и его связь с миром, различные методы познания и характеристика даваемого ими знания и т. д. Хотя изложение не является систематическим в том смысле, какой был бы верен применительно к западной традиции, оно обнаруживает безусловную внутреннюю связность и последовательность и в терминологическо-понятийном, и в тематическом плане, не отходя от критериев рациональной обоснованности и непротиворечивости излагаемых положений. «Геммы мудрости» полемизируют с арабоязычными перипатетиками по вопросу о способе понимания единства Первоначала, с ***ал-Ғазалӣ*** по вопросу о возможности его познания вне связи с миром, с мутакаллимами по вопросу об оправданности понятия «субстанция» в свете атомарной теории времени. Затрагиваются также некоторые нефилософские вопросы, такие как символика сновидений.

Произведение с близким названием, «Китāб ал-фусӯс» («Книга гемм») считается принадлежащим перу ***ал-Фāрāбӣ.*** Имея небольшой объем, оно излагает учение о Первоначале и его отношении к своему следствию — миру, развивает диалектику явленности и скрытости Первоначала, доказывая, что одно невозможно без другого. Хотя идеи этого произведения близки тем, что развивал Ибн 'Арабӣ, трудно с определенностью утверждать что-то сверх этого относительно их связи.

Изд.: Бейрут, 1980; рус. пер. А. В. Смирнова. — В кн.: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993, с. 145-321.

А. В. Смирнов

ГЕМПЕЛЬ (Hempel) Карл Густав (8 января 1905, Ораниенбург, около Берлина — 9 ноября 1997, Принстон, США) — американский философ, родившийся и живший до начала 2-й мировой войны в Германии, участник ***Венского кружка.*** Образование получил в Геттингене, Гейдельберге, Берлине и Вене. Находился под влиянием идей М. Шлика, Г. Рейхенбаха и Р. Карнапа. В США — с 1937, профессор университета Принстона, затем Питтсбурга. С 1948 по 1955 — профессор университета в Йеле, с 1955 по 1973 — в Принстонском университете, с 1977 — в Питтсбурге. Участвовал в разработке логико-методологической программы неопозитивизма, оказал большое влияние на трансформацию логического эмпиризма в 40—60-е гг. В частности, позитивисты отказались от программы редукционизма и от верификационистского критерия значения, — Гемпель показал им, что существует не строгое различие, а лишь постепенная дифференциация между познавательным значением и бессмыслицей. В качестве исходных смысловых единиц были признаны не отдельные высказывания, а системы утверждений. При исследовании соотношения между терминами наблюдения и теоретическими терминами Гемпель сформулировал т. н. «дилемму теоретика», согласно которой теоретические термины в любом случае — и при их сводимости к терминам наблюдения и если доказывается, что это невозможно, — излишни и их не следует вводить в состав научного знания. Этот результат способствовал переходу логического эмпиризма к концепции частичной интерпретации теоретических терминов. Гемпель ввел понятие «интерпретационная система», с помощью которого устанавливается зависимость осмысленности теоретических утверждений от соответствующих языковых систем.

В философии науки Гемпель совместно с П. Оппенгеймом развил дедуктивно-номологическую концепцию объяснения: некоторое явление считается объясненным, если описывающее его предложение логически выводимо из законов и начальных (граничных) условий. Он пытался дать строгое определение понятия «подтверждение»: эмпирическое свидетельство подтверждает гипотезу тогда, когда из этого свидетельства логически следует, что данная гипотеза выполняется в конечной области объектов, зафиксированной данным свидетельством (т. е. гипотеза получает только частичное подтверждение). В рамках этой теории возникают серьезные теоретико-познавательные трудности, наиболее известные из которых связаны со сформулированными Гемпелем парадоксами подтверждения, породившими многочисленные дискуссии и попытки их объяснения и преодоления. Ряд его работ посвящен

логическим проблемам теории вероятностей, методам реконструкции генетических и диспозициональных форм объяснения, отличия законов и объяснений в истории и в общественных науках по сравнению с естествознанием. В вышедшей в 1966 «Философии естествознания» Гемпель подчеркивал роль индукции, а понятия рассматривал как функцию теории.

Соч.: Мотивы и «охватывающие» законы в историческом объяснении. — В кн.: Философия и методология истории. М., 1977, с. 72—93; Логика объяснения. М., 1998; Der Typusbergriff im Lichte der Neuen Logik. Leiden, 1936 (совместно с P. Oppenheim); Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science. N. Y.-L., 1965; Philosophy of natural science. N. Y., 1966; Der Wiener Kreis: eine persönliche Perspektive. — В кн.: Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism. W., 1979, p. 21—26; Valuation and Objectivity in Science: A Portrait of Twenty Five Years. — Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht. Boston, 1985.

Лит.: *Хилл Т. И.* Современные теории познания. Пер. с англ. М., 1965, с. 416—17; *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966; *Никитин Е. П.* Объяснение — функция науки. М., 1970; Essays in honor of C. G. Hempel. Ed. by N. Resher. Dordrecht, 1969; *Meran J.* Theorien in der Geschichtswissenschaft, Gött., 1985.

В. Н. Садовский

ГЕНЕАЛОГИЯ — направление в анализе истории и культуры (особенно религии и морали), рассматриваемых в их происхождении из перипетий борьбы интересов, социально-психологических факторов и всего мира повседневности, над которым эти ценности кажутся неоправданно возвышающимися. Начало генеалогической традиции положила «генеалогия морали» ***Ф. Ницше,*** которая была высоко оценена (хотя и критически воспринята) ***М. Вебером,*** показавшим, что развитая в ней идея «затаенной обиды» (ressentiment) как фактора, проясняющего происхождение религиозно-моральных понятий, продуктивна лишь в отдельных случаях, но не имеет универсальной значимости. В частности, буддизм, согласно Веберу, это — неподходящий объект для распространения на него генеалогии в духе Ницше, т. к. он представляет собой «религию спасения интеллектуалов, последователи которой почти без исключения принадлежат к привилегированным кастам», и поэтому ничего общего с моралью, основанной на мстительных чувствах низших социальных групп, не имеющий (*Вебер М.* Социология религии. — В кн.: Избранное. Образ общества. М., 1994, с. 165). В своей генеалогии Ницше, по мысли Вебера, преувеличил также значение такого понятия, как «инстинкт». Из «плебейских инстинктов» нельзя вывести веру в богосыновство Иисуса, потому что она невозможна без харизмы. Тем самым Вебер расширяет горизонт генеалогии как метода анализа историко-культурных явлений, преодолевая жесткий редукционизм, к которому склонялся ее основатель. Значительное развитие генеалогия, идущая от Ницше, получила в творчестве ***М. Фуко.*** Уже в своих «археологических» исследованиях знания он развивал идеи генеалогии, анализируя динамику переплетения власти — знания — тела при формировании таких социокогнитивных структур, как клинический госпиталь и психиатрическая лечебница. Онтологической базой «генеалогической истории» Фуко выступают «случайность, прерывность, материальность», пронизывающие мир практик, прежде всего дискурсивных, на которых фокусируется внимание философа-историка. В последних своих работах он разрабатывает генеалогию субъекта моральных «практик самости», регулируемых правилами «искусства существования», соединяющими в единое целое этические и эстетические критерии. Генеалогия Фуко имеет как научное, так и критическое значение, органическим образом вписываясь в традицию социокультурного критицизма от Ницше до Франкфуртской школы.

Лит.: *Фуко М.* Ницше, генеалогия, история. — В кн.: Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996, с. 74—97; *Визгин В. П.* Генеалогия культуры: Ницше—Вебер—Фуко. — В кн.: Постижение культуры: Концепции, дискуссии, диалоги. Ежегодник, вып. 7. М., 1998, с. 5—39; *Minson J.* Genealogies of Moral: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics. N. Y., 19S5; *Natoli S.* Ermeneutica e genealogia: Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault. Mil., 1981.

В. П. Визгин

ГЕНЕТИЧЕСКИ-КОНСТРУКТИВНЫЙ МЕТОД — способ построения и развертывания ***теории,*** основанный на конструировании идеальных теоретических объектов и мысленных экспериментах с ними. В отличие от аксиоматического метода, при котором осуществляются логические действия над высказываниями, описывающими некоторую область объектов, генетически-конструктивный метод предполагает оперирование непосредственно с идеальными (абстрактными) объектами. Процесс развертывания теории включает мысленные эксперименты с такими объектами, фиксируемыми в соответствующей знаковой форме и взятыми как конкретно наличные. В математике примером генетически-конструктивного развертывания теории является доказательство теорем в евклидовой геометрии, основанное на мысленных экспериментах с геометрическими фигурами (их трансформация, наложение друг на друга и т. п.).

В опытных науках генетически-конструктивный метод основан на операциях с абстрактными объектами теоретических схем — особыми моделями, включаемыми в состав теории. Относительно таких моделей формулируются законы теории. Напр., три основных закона ньютоновской механики (в ее эйлеровской версии) сформулированы относительно фундаментальной теоретической схемы механики, представляющей любой вид механического движения как перемещение материальной точки по континууму точек пространственно-временной системы отсчета и изменения состояния движения точек под действием силы. Здесь материальная точка, сила, пространственно-временная система отсчета являются фундаментальными абстрактными объектами механики, которые репрезентируют в идеализированной форме реальные физические тела, их механические воздействия друг на друга, а также часы и линейки физических лабораторий, в которых изучаются движения тел. Вывод из основных законов механики теоретических следствий осуществляется не только за счет логических операций с высказываниями и терминами теории, но и посредством мысленных экспериментов с абстрактными объектами теоретических схем. Напр., вывод из 2-го закона Ньютона одного из его теоретических следствий — закона малых колебаний — предполагает, что в фундаментальную теоретическую схему механики, относительно которой формулируется 2-й закон Ньютона, вносятся дополнительные конкретизации: сила вводится как «квазиупругая сила», которая возвращает материальную точку к поло-

жению равновесия; движение материальной точки рассматривается как отклонение и периодическое возвращение в положение равновесия; система отсчета выбирается так, чтобы можно было фиксировать колебания материальной точки. В результате всех этих мысленных экспериментов, учитывающих особенности реальных колебательных процессов, фундаментальная теоретическая схема механики превращается в модель малых колебаний — осциллятор. Ее можно рассматривать как своего рода дочернее образование по отношению к фундаментальной теоретической схеме и обозначить как частную теоретическую схему. Применение к ней уравнения, выражающего 2-й закон Ньютона, приводит к преобразованию этого уравнения в закон малых колебаний. В рассуждениях физика осциллятор играет примерно ту же роль, что и геометрическая фигура в рассуждениях геометра.

Даже в наиболее математизированных теориях естествознания вывод из фундаментальных законов их теоретических следствий предполагает мысленные эксперименты, в ходе которых осуществляется редукция фундаментальной теоретической схемы к частным. Неформальный характер процедур такой редукции превращает каждый вывод нового теоретического закона (как следствия их фундаментальных законов) в решение особой теоретической задачи.

Теория развертывается как своеобразная цепочка решения задач. Операции, приводящие к решению задач, требуют усилий исследователя. Ориентирами при этом выступают образцы некоторых решенных задач, которые включаются в состав теории и по аналогии с которыми решаются другие задачи. На роль образцов обращал внимание Т. Кун, однако в его концепции не была проанализирована их структура и генезис. Структура образцов определена процедурами редукции фундаментальной теоретической схемы к частным. Она предполагает обращение исследователя к специфике изучаемого объекта и соответствующую корректировку теоретических схем.

При формировании развитых научных теорий образцы автоматически включаются в их состав в процессе обоснования. Развитым теориям обычно предшествуют теоретические знания меньшей степени общности (частные теоретические схемы и сформулированные относительно них законы). Напр., ньютоновской механике предшествовали модели и законы, выражающие сущностные характеристики отдельных видов механического движения (колебания, вращения, свободного падения тел и т. д.).

Построение обобщающих теорий осуществляется путем последовательного синтеза частных теоретических схем и соответствующих им законов. В этом процессе теоретические схемы перестраиваются и включаются в состав обобщающей теории. На завершающем этапе синтеза, когда сформулирована фундаментальная теоретическая схема, осуществляется доказательство того, что в ней аккумулировано основное содержание всего обобщаемого теоретического материала. Процесс такого доказательства предполагает конструирование соответствующих частных теоретических схем на базе фундаментальной и вывод из фундаментальных законов теории обобщаемых законов меньшей степени общности (напр., вывод из уравнений Максвелла законов Кулона, Био-Савара, Ампера и т. п.). В результате процесс обоснования демонстрирует приемы редукции фундаментальной теоретической схемы к частным, выступая образцами решения теоретических задач. Ориентируясь на них, исследователь решает новые теоретические задачи. Т. о., генетически-конструктивный метод выступает и как способ построения теории, и как способ ее развертывания, получения из основных ее законов новых теоретических следствий.

Лит.: *Смирнов В. А.* Генетический метод построения научной теории. — В кн.: Философские вопросы современной формальной логики. М., 1962; *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975; *Степин В. С.* Становление научной теории. Минск, 1976; *Он же.* Теоретическое знание. М., 2000.

В. С. Степин

ГЕННАДИЙ СХОЛАРИЙ, мирское имя — Георгий (*Γεννάδιως Σχολάριος, Γεώργως Σχολάριος*) (род. между 1400—05, Константинополь — ум. после 1472, монастырь Иоанна Предтечи Меникия, ок. г. Серры) — византийский богослов, патриарх Константинополя Геннадий II в 1454—56, 1463 и 1464—65. Учился у ревнителя православия Марка Евгеника, у гуманистов Иоанна Хортасмена и Иосифа Вриенния; изучал право, логику и физику в Константинополе. Около 1438 становится дидаскалом (учителем), синклитиком и «вселенским» судьей. Участвовал в Ферраро-Флорентийском соборе (1438—39), приняв проуниатскую сторону, был секретарем императора Иоанна VIII Палеолога; однако около 1444 становится активным противником церковной унии и проводником идей Марка Евгеника — лидера антилатинской партии. Смещенный в 1446—47 с официальных постов, стал монахом (около 1450) Харсианитского монастыря. Знал латынь, восхищался западноевропейской схоластикой, особенно трудами Фомы Аквинского, которые переводил и комментировал. Написал страстную речь в защиту Аристотеля, подвергавшегося нападкам со стороны Георгия Гемиста ***Плифона.*** Автор комментариев к «Физике» и «Логике» Аристотеля, сочинениям Порфирия. Пытался выработать синтез учения Фомы Аквинского и православной догматики. Автор трактатов о божественном Провидении, о предназначении, о происхождении человеческой души, полемических сочинений против иудеев и мусульман, а также небольших аскетических и экзегетических произведений, гомилий («Бесед»), литургических стихов, надгробных речей, опровержения языческого гуманизма Плифона и др.

Соч.: MPG, t. 160; *Petit L., Siderides X. A., Jugie M.* Oeuvres complétes de George (Gennadios) Scolarios, vol. I—VIII. P., 1928-1936.

Лит.: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв., СПб., 1997, с. 44—61; *Gass W.* Gennadios und Pletho. Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche. Breslau, 1844; *Jugie M.* La polémique de George Scholarios contre Plethon. — «Byzantion», 1936, t. 10.

М. В. Бибиков

ГЕНОН (Guénon) Рене (15 ноября 1886, Блуа, Франция — 7 января 1951, Каир) — французский мыслитель, представитель т. н. философии традиционализма, историософ, толкователь эзотерических доктрин. Окончил католический коллеж в Блуа, получив степень бакалавра философии. Переехав в 1904 в Париж, сблизился с оккультистами (Папюс, Седир и др.), но вскоре порвал с ними. Учения этих «неоспиритуалистических» школ охарактеризовал как «мешанину из плохо переваренных каббалистических, неоплатонических и герметических понятий, с грехом пополам

сгруппированных вокруг двух-трех чисто современных западных идей». Критике спиритизма и теософии посвящены первые книги Генона: «Теософия, история одной лжерелигии» (Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion, 1921) и «Спиритическое заблуждение» (L'Erreure spirite, 1922). В 1912 Генон принял ислам и арабское имя Абд-эль-Вахед Яхья («Служитель Единого»). Его духовным наставником стал видный арабский богослов Абд-эр-Рах-ман эль-Кебир, памяти которого он посвятил позднее свою «Символику креста» (Le Symbolisme de la Croix, 1931; частичный рус. пер. 1994). В 1927 Генон преподавал философию в г. Сетиф (Алжир), а в 1930 навсегда покинул Францию и переехал в Египет, где женился на дочери одного из представителей местной знати, возводящего свой род к Фатиме, дочери пророка Мухаммада.

Обращение Генона в ислам не было ни экстравагантной выходкой, ни намеренным отступничеством от веры отцов: к смене религии его побудило осознание того, что христианство, сохранив внешнюю форму своих догматов и обрядов, превратилось в экзотерическую и чисто религиозную традицию. Крещение, по мнению Генона, стало виртуальным обрядом, не ведущим к «духовной реализации» — закреплению и развитию воспринятых во время этого таинства духовных влияний. Возможность такого рода «реализации» сохранилась лишь во «внутренних», эзотерических школах восточных традиций, к которым Генон относит ислам. Необходимое условие не только познания, но и подлинного бытия — приобщение посредством инициации к «первозданной» традиции, восходящей, в конечном счете, к «первому из пророков» — праотцу человечества — Адаму. Согласно Генону, «традицию нельзя изобрести или создать искусственно». Он не считал себя ни философом, ни создателем нового учения, а всего лишь глашатаем и толкователем извечных истин, преданных забвению на Западе и сохранившихся лишь на Востоке. Этот комплекс традиционных истин Генон именовал «метафизикой», сущностно неизменным знанием нечеловеческого происхождения, которое превосходит и отменяет любые философские и научные доктрины, являющиеся, по сути дела, ограниченными и близорукими человеческими измышлениями. Равным образом, «метафизика» выше всех религий, которые можно считать ее адаптациями, если не извращениями. «Метафизику», утверждает Генон, нельзя отождествлять и с онтологией, учением о наиболее общих законах бытия, ибо «бытие есть лишь проявление небытия и содержится в нем в потенциальном виде». Взятые вкупе небытие и бытие составляют «вселенскую возможность», которая последовательно проявляется в этих двух своих аспектах, подобных чередованию дня и ночи, вдоха и выдоха. Общий ход проявления состоит в движении от чистой духовности, равнозначной чистому небытию, к окончательному низвержению в материю, в которой находят свое воплощение самые низменные и даже зловещие возможности проявления. Процесс неуклонного «оплотнения» (или «солидификации») Вселенной, превращения «качества в количество» распространяется на все мыслимые объекты бытия, — утверждается в центральной работе Генона «Царство количества и знамения времени» (Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps, 1945; рус. пер. 1994). «Земной рай» превращается в каменный, кристаллический, а затем и металлический ад; в области общественных отношении теократия последовательно сменяется монархией, демократией и охлократией; в сфере мысли происходит постепенное помрачение или «оккультация» высших принципов, которые со временем становятся недоступными для большинства людей. В соответствии с общим ходом вселенского проявления, ведущего от Единого к множественности, сама первозданная Традиция распадается на ряд отдельных и на первый взгляд независимых одна от другой форм, теряющих свой «эзотерический» характер и приобретающих характер «религиозный». Этой теме посвящена одна из самых блестящих работ Генона «Царь мира» (Le Roi du Monde, 1927; рус. пер. 1993). Однако традиционный дух не может погибнуть, ибо находится вне изменения и смерти. Но он может полностью покинуть этот мир, и в этом случае свершится настоящий «конец света». «Тогда вся сакральная доктрина сомкнётся как в раковине или ковчеге, из которых она появится во всей своей полноте только на заре нового мира» («La Crise du Monde moderne», 1927 — «Кризис современного мира»; рус. пер. 1991).

Соч.: Autorité spirituelle et pouvoir temporel, 1929; Эзотеризм Данте. — «ФН», 1991, № 8; Духовное владычество и мирская власть. — «Волшебная гора», 1997—98, № 6—7; Восточная метафизика. — Там же, 1995, № 3; Великая триада. — Там же; Заметки об инициации (фрагм.). — Там же, 1996, № 5; Заметки о христианском эзотеризме (фрагм.). — Там же, 1996, № 4; Символы священной науки. М., 1997.

Лит.: *Штепа В.* Инверсия. Петрозаводск, 1998; *Стефанов Ю.* Рене Генон и философия традиционализма. — «ВФ», 1991, № 4; *Дугин А.* Пророк золотого века. — В кн.: *Генон Р.* Кризис современного мира. М., 1991; *Стефанов Ю.* Не заблудиться по пути в Шамбалу. — «ВФ», № 3; *Он же.* Рене Генон, великий суфий. — «Наука и религия», 1994, № 8; *Ключников С.* Символика и наследие «каирского отшельника». — В кн.: *Генон Р.* Символы священной науки. М., 1997; *Стефанов Ю.* Рыцарь традиции. —«Литературное обозрение», № 3; *Chacornac P.* La vie simple de René Guénon. P., 1948; *Scran P.* René Guénon. P., 1964.

Ю. Н. Стефанов

ГЕНРИХ ГЕНТСКИЙ (Henricus de Gandavo) (ум. 29 июня 1293, Гент) — средневековый бельгийский теолог и философ-схоласт августинианского направления. Преподавал в Парижском университете (1276—92). Почетный титул — «общепризнанный учитель» (doctor solemnis). Ассимилируя идеи Аристотеля, Авиценны (Ибн Сины) и др., Генрих в то же время критиковал греко-арабский детерминизм, исходя из концепции божественного всемогущества. Разрабатывал априорное, «метафизическое» доказательство существования Бога, опирающееся на понятие самодовлеющего, несотворенного бытия, бытия абсолютно необходимого в том смысле, что оно не может не существовать. Согласно Генриху, божественные идеи — это знание Богом своей сущности и вместе с тем знание всего, что может быть сотворено. Поскольку Бог знает идеи как сущности могущих быть сотворенными вещей, эти сущности имеют сущностное бытие (esse essentiae) в божественном разуме. Когда вещи сотворены и существуют актуально, Бог знает также и бытие, которое они имеют вне его, — «бытие существования» (esse existentiae). Реально тождественные сущность и существование различаются в них по их отношению к божественному разуму как формальной и к божественной воле как производящей первопричине. Индивидуация

подразумевает двойное отрицание, т.е. отрицание нетождественности вещи самой себе и ее тождественности другим вещам. В трактовке аристотелевских категорий исходил из разграничения бытия в себе (субстанция), бытия в другом (абсолютные акциденции: качество и количество), и бытия к другому (отношения). По Генриху Гентскому, материя является минимально актуальной, причем в человеке она соединяется с двумя субстанциальными формами: человеческой телесности и разумной души. «Истинное» достижимо и для изменчивого человеческого познания (чувственного и интеллектуального), хотя и естественное познание возможно лишь при участии божественного света («общее озарение» — communis illustratio), неизменная же «истина» постигается только благодаря сверхъестественному озарению. Он признавал возможность опосредствованного интеллектуального познания единичных материальных вещей. Человеческая воля, которая есть самодвижущая способность души, обладает свободой выбора и автономной активностью, предлагаемый же разумом объект есть лишь обязательное условие волевого акта; он не есть причина того, почему человек хочет, хотя без его наличия человек не может хотеть чего бы то ни было. Оказал влияние на ряд францисканских мыслителей (Ричарда из Мидлтауна, ***Виталя дю Фура*** и др.). Некоторые его концепции (в частности, концепция особого божественного озарения) были подвергнуты критике Дунсом Скотом.

Соч.: Opera omnia, t. 1. Leuven—Leiden, 1979; Quodlibeta, t. 1–2. Parisiis, 1518 (repr. Louvain, 1961); Summa quaestionum ordinarium, t. 1–2. Parisiis, 1520 (repr. St. Bonaventure. N. Y., 1953).

Лит.: *Braun R.* Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent. Freiburg (Schweiz), 1916; *Paulus J.* Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa metaphysique. P., 1938; *Bettoni E.* Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand. Mil., 1954; *Dudak R.* Poglady filozoficzne Heiiryka a Gandawy. — «Studia mediewistyczne», t. 21, z. 1. Wroclaw etc., 1981.

М. А. Гарнцев

ГЕНЦЕН (Gentzen) Герхард (24 ноября 1909, Грейфсвальд, Померания — 4 августа 1945, Прага) — немецкий математик и логик. Детство провел и учился в начальной школе на о. Рюнген в Балтийском море. В 1920 переехал с матерью (отец погиб в 1-й мировой войне) в Страслунд. Окончив местную гимназию с высшим знаком отличия, получил стипендию немецкого студенческого фонда, позволившую ему продолжить академическое образование. После двух семестров учебы в Грейфсвальдском университете, 22 апреля 1929 был принят в Геттингенский университет, в котором занимался два семестра, затем один семестр — в Мюнхене, один — в Берлине и снова вернулся в Геттинген, где работал под руководством ***Г. Вейля.*** Летом 1933 получил докторскую степень по математике. После недолгого перерыва в научной работе, связанного с ухудшением здоровья, Генцена снова приглашают в Геттинген в качестве ассистента Гильберта, там он работал и после ухода последнего на пенсию. В начале 2-й мировой войны был призван в армию, но через два года демобилизован по болезни. После выздоровления вернулся в Геттингенский университет, где в 1942 получил степень доктора философии. Осенью 1943 по приглашению директора Математического института Немецкого университета в Праге Генцен занял должность доцента этого университета и преподавал до 5 мая 1945, когда был арестован новыми властями. Скончался в Праге в тюремной камере 4 августа 1945.

Генцен работал в основном в русле ***финитизма*** в математике. Его научные интересы относятся к области математической логики и оснований математики. Его труды, опубликованные в 1932—34, посвящены анализу логических выводов, доказательству непротиворечивсти элементарной теории чисел и простой теории типов, а также анализу соотношения между интуиционистской и классической арифметикой, понятию бесконечности в математике и проблеме существования независимых аксиом для бесконечных систем предложений. Наибольший вклад Генцен внес в ***доказательств теорию.*** Самой известной его работой является «Исследование логических выводов» (1935, рус. пер. 1967), в которой представлены новые формы построения классической и интуиционистской логик в виде систем натурального вывода и ***исчислений секвенций,*** а также фундаментальный результат современной математической логики — доказана теорема об устранении сечения (***элиминационная теорема***). Фактически, эта работа положила начало новому направлению в теории доказательств. Глубокие и методологически перспективные идеи Генцена, относящиеся к понятиям доказуемости и недоказуемости в математике и логике, к способам обоснования непротиворечивости формальных теорий, стимулировали множество новых исследований по основаниям математики и связанных с этим фундаментальных философских проблем. По свидетельству одного из его друзей, Генцен незадолго до своей смерти выражал полную уверенность в том, что может представить доказательство непротиворечивости математического анализа.

Соч.: Über die Existenz unabhangiger Axiomensysteme zu unendlichen Satzsystemen. — «Mathematische Annalen», 107 (1932); Über das Verhältnis zwischen intuitionistischer und klassischer Arithmetik. Galley Proof. — Ibid. (1933), received on 15th March 1933; Untersuchungen über das logische Schliessen. — «Mathematische Zeitschrift», (1935); Die Widerspruchsfreiheit der reinen Zahlentheorie.—«Mathematische Annalen», 112 (1936); Appendix: Galley Proof. — Ibid. (1935), received on lth August 1935; Die gegenwärtige Lage in der mathematischen Grundlagenforschung. — Forschungen zur Logik und zur Grundlegung der exakten Wissenschaften, New Series, N 4, Lp. (Hirzel), (1938); Neue Fassung des Widersprachsfreiheitsbeweises fur die reine Zahlentheorie. — Ibid.; Collected Papers of Gerhard Gentzen, ed. by M. E. Szabo. Studies in Logic and the Foudations of Mathematics. Amst. — L., 1969; Исследования логических выводов. — В кн.: Математическая теория логического вывода. М., 1967; Непротиворечивость чистой теории чисел. — Там же; Новое изложение доказательства непротиворечивости для чистой теории чисел. — Там же.

П. И. Быстров

ГЕОМЕТРИЧЕСКИЙ МЕТОД в философии (вернее геометрический способ — mos geometricus или геометрический порядок — ordo geometricum) — форма наиболее экономного системного изложения философской проблематики (прообразом метода послужили «Начала» ***Евклида***), характерная для рационализма 17 в. Впервые применен ***Декартом*** в конце его «Вторых возражений» против своих же «Размышлений о первой философии» (*Декарт.* Соч., т. 2. М., 1994, с. 127—134): он сначала дает определения мышления, идеи, субстанции и других понятий своей метафизики, затем следуют «постулаты» и «аксиомы», «предпосылки», «королларий» (добавление, вывод) и «доказательство». Более ши-

роко метод был применен ***Спинозой*** в «Основах философии Декарта» и в «Этике», где на основе этого метода он попытался изложить всю свою систему философии. Как правило, Спиноза сначала дает «определения» (иногда с «объяснениями»), затем следуют «аксиомы», но основное содержание кратко формулируется в «теоремах» (положениях — propositiones), которые всегда раскрываются в более обширных «доказательствах» (иногда двух и трех). Некоторые «теоремы» заканчиваются краткими «королляриями». Иногда фигурируют «леммы» — вспомогательные теоремы, служащие для доказательства других «теорем». Попытка Спинозы максимально экономно и ясно изложить свою метафизику и философскую доктрину аксиоматико-дедуктивным способом не увенчалась успехом. Об этом свидетельствуют многочисленные «схолии» (примечания, иногда весьма обширные), еще более объемные «прибавления» и «предисловия», в которых более последовательно излагается та же или более частная проблематика. Геометрический метод использовал в построении этики и метафизики Э. Вейгель (Weigel, 1625-99).

В. В. Соколов

ГЕОПОЛИТИКА — научная дисциплина, выделившаяся в 20 в. из политической географии и образовавшая своеобразную парадигму политического проектирования, моделирует выработку политических решений, сопряженных с использованием географического фактора, а иногда прямо включается в процесс принятия таких решений. Статус и функции геополитики проявляются в ее отличиях от политической географии. Различные способы размежевания этих дисциплин наиболее четко выражены в версиях О. Мауля (1939) и Дж. Паркера (1985). По Маулю, политическая география занимается пространственными условиями существования государства (его наличными границами, формой, ресурсами, историей его территориального формирования и т.д.), а геополитика — его пространственными потребностями и разработкой способов их удовлетворения. Политическая география изучает прошлое и настоящее, геополитика планирует будущее. По Паркеру, главное различие в том, что политическая география имеет дело с состоянием отдельных государств, а геополитика работает с теми мировыми пространственными структурами, которые по-разному складываются из государств, как из кубиков конструктора. Само это сравнение для геополитики удачно и многозначительно. При всем разногласии, версии Мауля и Паркера сходятся в главном: они подчеркивают проектный характер геополитики, хотя один автор связывает эту проектность с формулировкой и обслуживанием пространственных запросов государств, а другой — с усмотрением возможных политических и географических целостностей более высокого уровня, чем государства.

Геополитика исследует географическое пространство и общества исключительно с целью политического проектирования, а часто через его посредство. Суть деятельности геополитика в том, что из массы разнородных данных он выстраивает такие образы географических ансамблей, которым в данный исторический момент может быть придан актуальный политический смысл. Обычно эта деятельность изыскивает способы преобразования географических явлений — регионов — в явления политические: государства, союзы, буферные зоны, конфликтные системы и т. п. Но кругу интересов геополитики принадлежат также технологии низведения политических образований до уровня «чистой географии», включая и переработку государств в «населенные территории», «проблемные зоны», открытые перепланировкам.

Условно в когнитивном аппарате геополитики выделяются два блока: во-первых, блок геополитической имагинации, порождающий политически заряженные географические образы (отношения континента с океаном или континентальной сердцевины — хартленда — с приморьем; роль Евро-Азии как мирового острова, вокруг которого организуется ойкумена; взаимодействие леса и степи в сердцевине этого материка; столкновение цивилизаций и т. п.), а во-вторых, геостратегический блок, переводящий эти смысло-образы в практические цели, и задачи для разных субъектов мировой политики.

Геополитические доктрины можно типологизировать, исходя из того политического отношения, которое ими по преимуществу вкладывается в их проекты. Всего таких отношений три: конкуренция, доминирование и ***кооперация.*** К примеру, у английского геополитика Х. Маккиндера стержневым в его построениях был мотив соперничества — конкуренции мировых политических сил. Он выражался в текстах Маккиндера то в виде задачи для евроазиатского приморья — консолидироваться, чтобы уравновесить мощь хартленда, т.е. России (1904), то в виде состязания западных держав за контроль над Восточной Европой как ключа к хартленду и к евроазиатскому лидерству (1919). Иное отношение — отношение доминирования — подчинения, планомерного «обустройства» крупных мировых регионов — типично для немецкой геополитики («геополитика панидей» К. Хаусхофера), а во многом и для американской. Так, оно преобладает в созданной Н. Спайкменом доктрине контроля США над приморьем-римлендом Евро-Азии (1942), в трудах Р. Страуса-Хюпе, З. Бжезинского и др., даже в теории «столкновения цивилизаций» ***Э. Хантингтона,*** поскольку она трактует пространство каждой цивилизации как область законной гегемонии для некой «ядровой» державы данного сообщества государств и этим прямо смыкается с германской «геополитикой панидей». Наконец, во французской школе геополитики, основанной П. Видаль де ла Блашем, как и в русской геополитической мысли, что идет от евразийцев П. Н. Савицкого и Н. С. Трубецкого, разрабатывался мотив кооперации, соединения взаимодополнительных хозяйственных потенциалов и образов жизни.

Многие историки и оппоненты геополитики связывают ее становление с империализмом нач. 20 в. Эта связь реальна, но понимается обычно неправильно. К началу 1900 мир был в основном разбит на империи евроатлантических держав, разбросанные кусками по разным частям света и своей территориальной закрытостью укрупненно воспроизводящие обособленность национальных метрополий. Будущее такого империализма порождало в 1-ю треть 20 в. массу догадок: ***К. Каутский*** предсказывал «ультраимпериализм всемирного картеля», ***В. И. Ленин*** — прорывы революций в «слабых звеньях» разделенного мира, ***А. Бергсон*** — космополитическое «открытое общество» духовной элиты, регулирующее запросы «закрытых» государств. Становящаяся геополитика внесла в дискуссию об империализме свой вклад, постулируя

переход от дисперсных «национальных» империй к сверхнациональным, пространственно связанным целостностям, политическим, а часто и хозяйственным. Она планировала такие «большие пространства» (гроссраумы) на основаниях макрогеографическпх (меридианально развертывающиеся империи «Пан-Европы», «Пан-Азии», «Пан-России» и «Пан-Америки» у Хаусхофера), стратегических (единение приморья против хартленда у Маккиндера), экономических и цивилизационных.

Геополитика начала 20 в. не предвидела, что западные общества смогут перейти от раздела регионов Юга и сплошного территориального контроля над ними к «точечному» и демонополизированному задействованию их ресурсов. Но она оказалась права, когда предполагала в «больших пространствах», или «больших формах жизни», будущие основные величины мировой политики. Во 2-й пол. 20 в. блок НАТО, охвативший оба берега Северной Атлантики, объединенная Европа, экономический союз НАФТА, американо-японский блок (Американоника) — являют собою типичные гроссраумы, которые выступают опорными структурами постколониального миропорядка среди политически более рыхлых пространств.

Геополитика как мировидение и род занятий отмечена двойственностью прагматической фокусировки, что видно из различных определений ее задач по Маулю и Паркеру. Один ее фокус — интересы государства как «географического организма», а другой — идея проникнутого единым политическим заданием «большого пространства». Если для геополитики главным фокусом служит судьба государства, то в «большом пространстве» она может видеть территориальный ореол «ядровой» державы и, по-колониалистски, преимущественное жизненное пространство ее народа. Если же геополитика фокусируется на «большом пространстве» как самоценности, она способна оборачиваться разновидностью политического идеализма, «политики идеалов, а не интересов», призывая государства и народы жертвовать своим суверенитетом в пользу суверенитета гроссраума. Впрочем, такой «идеализм» бывает в ладу с прагматизмом регионалистской геоэкономики конца 20 в. — направления в геополитике, которое по соображениям экономической стратегии готово дробить национальные пространства и склеивать новые объединения из регионов разных государств.

В конечном счете, интеллектуальное конструирование или деконструкция геополитических целостностей, приписывание им субъектности или ее отрицание работают на внесение соответствующего сознания в человеческие сообщества данных территорий. Поэтому в зависимости от того, делает ли геополитика своим основным фокусом государство либо иные типы образований, способные поглощать или распылять конкретные государства, она служит утверждению одних политических лояльностей и дискредитации других.

Лит.: *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. М., 1997; *Хантингтон Э.* Столкновение цивилизаций. — «Полис», 1994, № 1; *Parker G.* Western Geopolitical Thought in the Twentieth Century. L., 1985; *Dorpalen A.* The World of General Haushofer: Geopolitics in Action. N. Y., 1942.

В. Л. Цымбурский

ГЕРАКЛИТ (Ἡράκλειτος) из Эфеса (ок. 540-ок. 480 до н.э., согласно Аполлодору) — древнегреческий философ-пантеист; политический и религиозно-этический мыслитель пророческо-реформаторского склада. Имел наследственный титул басилевса (царя-жреца), от которого отрекся в пользу брата. Автор единственного сочинения (в одной книге из трех глав: «О Вселенной, о государстве, о богословии»), по преданию посвященного в храм Артемиды Эфесской; сохранилось более 100 фрагментов-цитат. Книга Гераклита написана метафорическим языком, с намеренной многозначностью, притчами, аллегориями и загадками (отсюда прозвище «Темный» и трудности интерпретации). Перипатетическая доксография, буквально понимая метафорику Гераклита, односторонне интерпретировала его как «физика», но, по свидетельству грамматика Диодота (у Диогена Лаэртия IX, 15), сочинение Гераклита — не «о природе», а «о государстве». В известном смысле Гераклит был первым греческим утопистом, предвосхитившим тему «Государства» Платона и написавшим об идеальном переустройстве общества, религии и морали на основании естественного закона, начиная с радикальной реформы человеческого языка и мышления.

Своеобразие мировоззренческой и философской позиций Гераклита в том, что он выступал как против мифопоэтической традиции (Гомер, Гесиод), так и против рационализма Ионийского просвещения (Ксенофан, Гекатей). Фундаментальная оппозиция, вокруг которой вращалась мысль Гераклита, — «одно» и «многое» (или «все»). В онтологии, космологии, теологии, политике и этике Гераклит утверждал примат «одного» над «многим»: истинно и реально только одно, оно тождественно с субстратом «этого космоса», оно есть единственный истинный бог, оно обнаруживает себя в «естественном» законе (парадигматическом для всех человеческих законов), оно же есть высшая этическая ценность (т. к. цель философствования — обожение); соответственно, феноменальный мир «многого» увязывается с многобожием, демократией (правлением «многих»), гедонизмом (любовь к чувственному множеству) и отрицается Гераклитом как неподлинный и лишенный ценности. Формально монизм Гераклита сходен с элейским, но метод — диаметрально противоположен. Если рационалист Парменид доказывает тезис о единстве путем логической дедукции, то Гераклит делает то же самое, декларируя чистый сенсуализм («что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю» — фр. 5 Marcovich/55 DK), разбивая весь феноменальный мир на пары противоположностей и показывая «тождество» каждой из них (значительная часть фрагм. Гераклита — конкретные примеры такого совпадения противоположностей). «Единство противоположностей» у Гераклита —не «соединенность» или «связность» (которая предполагала бы их раздельную индивидуальность, отрицаемую Гераклитом), но «полное совпадение», абсолютное «тождество» (ταὐτόν) вплоть до неразличимости. Объективное («по природе») «одно» эмпирически обнаруживается как «два». Т. о., именно насквозь антитетическая структура «явлений» свидетельствует о нерасторжимой «гармонии» и абсолютном единстве «скрытой природы» (= космического бога). Сокровенные «мир» и «гармония» обнаруживаются как явленные «война» и «раздор» (фр. 28/80). Но люди «не понимают, что враждебное ладит с собой: перевернутая гармония, как лука и лиры» (фр. 27/51). Два атрибута Аполлона (которого Гераклит считает своим философским наставником — фр. 14/93) совпадают в схематической А (а) — образной фигуре

лука (символ войны), который при «перевертывании» оказывается лирой (символом мира).

Эпистемология Гераклита связана с его философией имени и основана на метафорической модели «мир как речь» (логос), типологически близкой к древнеиндийскому понятию ***брахман*** (сначала «священная речь», затем — онтологический абсолют) и идее ***«Книги природы»*** в средневековой и ренессансной философии. Метафорическое выражение «эта-вот речь» (логос, фр. 1/1) отсылает к «тому, что у нас перед глазами», к видимой «речи» природы, к физическому космосу, непосредственно воспринимаемому чувствами. Книгу (речь) природы нельзя прочитать (услышать), не зная языка, на котором она написана (фр. 13/107); отдельные вещи суть «слова» этой речи. Поскольку греческое письмо было сплошным (без словоразделения), философия оказывается искусством правильного чтения (интерпретации) и деления чувственного текста на «слова — и — вещи»: «...я разделяю их согласно природе и высказываю как они есть» (фр. 1/1). Задача философа — вычленять из потока сенсорных данных каждую пару противоположностей, «схватывая» их «вместе», в одном слове-понятии. Люди же разделили «этот логос» не «по природе», в результате все слова человеческого языка — лишь бессмысленные «слоги» природных имен, а весь человеческий язык (и мышление) подобен бессвязному бормотанию спящего или глоссолалии сумасшедшего. Мир как логос, прочитанный (услышанный) правильно, есть «одно», прочитанный неправильно — «многое». «Выслушав не мою, но эту-вот речь, должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» (фр. 26/50). Человечество живет в неверно дешифрованном мире мнения-доксы: «большинство не воспринимает вещи такими, какими встречает их (в опыте)... но воображает» (фр. 3/17). Люди «сталкиваются» с реальностью лицом к лицу, но не видят ее, так как погружены в «собственное сознание» («ἰδίη φρόνησις), они «присутствуя, отсутствуют» (фр. 2/34) и видят только собственные сны. Ученые накапливают эмпирические факты, не понимая, что только умножают свое невежество: познание «явлений» подобно ловле вшей — чем больше «увидел и схватил», тем меньше осталось (фр. 21/56). «Бытие любит прятаться» (фр. 8/123): чтобы найти золотую крупицу истины, надо перекопать гору пустой породы «явлений» (фр. 10/22). Но тот, кто проделает этот титанический труд и элиминирует весь феноменальный мир целиком, придет к исходной точке и встретится с самим собой: «я искал самого себя» (фр. 15/101).

Онтологически абсолют тождествен субъекту познания (ср. тождество брахмана и ***атмана*** в адвайта-веданте). По устранении конвенциональной множественности «этот-вот космос» предстает здравому уму как «вечно живущий огонь, мерно вспыхивающий, мерно угасающий», он «не создан никем из (традиционных) богов, никем из людей, но был, есть и будет» (фр. 51/30). «Огонь» — метафора сакрального типа, обозначающая «чистую сущность» или «невоспринимаемый субстрат», к которому «примешиваются» чувственные благовония («день—ночь», «зима—лето» и т.д. — фр. 77/67), воскуряемые на алтаре космоса в Храме природы. Смертные воспринимают только благовония (т. е. «явления») и ошибочно дают им «имена» — «по запаху каждого», тогда как единственная реальная основа («природа») всех этих имен — «огонь». «Огонь» Гераклита обладает жизнью (фр. 51/30), сознанием (φρόνψον), провиденциальной волей (ср. фр. 85/41) и «правит вселенной» под именем «Перун» (фр. 79/64), т.е. отождествляется с Зевсом. Он — носитель космического правосудия (Дике) и грозный Судия, карающий грешников в конце времен (фр. 82/66). Греческое слово πῦρ, означающее не столько «огонь» в смысле «видимого пламени», сколько «пыл, жар» (ср. древнеиндийское понятие «тапас»), у Гераклита приобретает значение огненной энергии, космического духа, поскольку противопоставляется плотскому, телесному бытию как его потенциал (фр. 54/90). «Угасание» огня в начале космического цикла (своего рода кенозис) приводит к его воплощению в чувственно-осязаемое тело расчлененного космоса, состоящего из четырех ***элементов*** (фр. 53/31). Наступает эпоха «нужды» и страданий космического бога, растратившего себя на подлунные элементы (воздух, воду, землю). Золото отдано под залог имущества (фр. 54/90), но по истечении долгового срока золото получается назад, а залог (имущество) отдается: огненный дух развоплощается и наслаждается «избытком». Эта циклическая пульсация Вселенной бесконечна и фатально неизбежна. В космогонии Гераклита отчетливо видны следы мифа о страстях умирающего и воскресающего божества. Отсюда его «трагический пессимизм»: мы живем в эпоху дегенерации бытия, но будущее человечества еще страшнее настоящего (ср. легенду о Гераклите как «плачущем философе»).

Человек, как и космос, состоит из света и ночи (духа и тела), попеременное преобладание которых друг над другом («вспыхивание и угасание») вызывает чередование бодрствования и сна, жизни и смерти: умирая, человек «пробуждается» от смерти плотского существования (фр. 48/26). Подлунный мир, в котором мы живем, — загробное царство (Аид), а тело — могила души (фр. 49/21, 50/15, 72/98). «Души» вовлечены в космический круговорот элементов (ср. ***Сансара),*** из которого исключен только огонь (фр. 66/36). Поэтому, чтобы вырваться из круга перерождений и избавиться от страданий, надо сделать свою душу «сухой», т.е. приблизить ее к «огню». Достижение «сухости» требует аскезы: диеты (вегетарианство), полового воздержания (так как семя есть излияние влажной души) и вообще отказа от чувственных удовольствий. Ниспадая в мир становления (ибо «со страстью бороться тяжело» — фр. 70/85), душа начинает питаться испарением из крови собственного тела, постоянное «увлажнение» делает ее «пьяной» (фр. 69/117) и сводит с ума: она забывает мир бытия и воспринимает только поток становления. «Влажная душа» и есть субстрат ощущения. Вечно текущие души-испарения Гераклит сравнивал с реками: «на входящих в те же самые реки текут то одни, то другие воды» (фр. 40/12). «Входящий в реку» — это сознающее Я, погружающееся в поток ощущений. Мир становления, т. о.,— проекция психического потока сознания на объективную реальность. Живущий «согласно природе» и «внимающий» логосу (В 112), достигнув огненного просветления ума, может обрести «нечаянное» (фр. 11/18) и стать богом при жизни (поэтому апокрифические письма Гераклита говорят о его самообожествлении). «Личность — божество (или «судьба») человека» (фр. 94/119).

Политический раздел книги Гераклита почти не представлен фрагментами. Вероятно, его политическим идеалом была утопическая просвещенная монархия— правление «одного наилучшего» (фр. 98/49), философа на троне,

опирающегося не на писаные законы, принимаемые и отменяемые по «своеволию» (фр. 102/43) большинства, а на «один, божественный», начертанный в вечной «Книге природы». Возможно, однако, что эту монархию он отождествлял с Космополисом, и следовательно, был анархистом-космополитом (именно так понимали его киники). Политеизм, по Гераклиту, должен быть заменен культом одного бога: «Признавать одно Мудрое Существо: дух (Γνώμη), могущий править всей Вселенной» (фр. 85/41). Монотеистическая реформа Дария могла повлиять на Гераклита (поэтому его сравнивали с Зороастром), но степень иранского влияния остается предметом дискуссий.

Фрагм.: DK I, 139—190; *Marcovich M.* (ed.). Eraclito, Frammenti, Firenze, 1978; Heraclitea, edition critique complète des témoignages sur la vie et l'oevre d'Héraclite d'Ephèse et des vestiges de son livre et de sa pensée, ed. S. Mouraviev, vol. II A 1. P., 1999; *Лебедев.* Фрагм., ч. 1. М., 1989, С. 176-257.

Лит.: *Кессиди Ф. Х.* Гераклит. М., 1982; *Богомолов А. С.* Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982, с. 56—76; *Доброхотов А. Л.* Гераклит фрагм. В 52. —В сб.: Из истории античной культуры. М., 1976, с. 41—52; *Муравьев С. Н.* Жизнь Гераклита Эфесского.— «Вестник древней истории», 1974, 4, с. 3—23, 197—218; 1975, 1, с. 27-48, 229-244; 1976, 2, с. 47-71; *Он же.* Скрытая гармония. Подготовительные материалы к описанию поэтики Гераклита на уровне фонем. —В сб.: Палеобалканистика и античность. М., 1989, с. 145—164; *Лебедев А. В.* Атональная модель космоса у Гераклита.— «Историко-философский ежегодник'87». М., 1987, с. 29—46; *Kahn Ch.* The art and thought of Heraclitus. Cambr., 1979; Atti del Symposium Heracliteum 1981, v. 1—2. Roma, 1983—84; *Lebedev A.* The Cosmos as a Stadium: Agonistic Metaphora in Heraclitus' Cosmology. — «Phronesis», 1985, v. 30, 2, p. 131 — 150; *De Martino Fr., Rosseti L., Rosati P. P.* Eraclito. Bibliographia 1970-1984, Edizioni Scientifiche Italiane, 1986; *Wilcox J.* The Origins of Epistemology in Early Greek Thought: A Study of Psyche and Logos in Heraclitus, 1994.

А. В. Лебедев

ГЕРАКЛИД ЛЕМБ (Ἡρακλείδης ὁ Λέμβος) (2 в. до н. э.) — греческий политический деятель, писатель и ученый перипатетической ориентации. Развил введенный Сотионом принцип т. н. «преемств» в изложении историко-философского материала. Для истории философии важен как автор «Эпитоме» (не сохранилось), составленного на основе двух сочинений: «Жизни <философов>» «Сатира и «Преемство <философов>» Сотиона. Вероятно, «Эпитоме» непосредственно использовалось ***Диогеном Лаэртием*** в ряде важнейших биографий (Фалес, Периандр, Сократ, Платон, Деметрий Фалерский, Пифагор, Эмпедокл, Зенон Элейский, Эпикур и др.).

А. В. Пахомова

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ (Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός; из г. Гераклея на южном берегу Понта Эвксинского) (4 в. до н. э.) — греческий философ, член древней ***Академии Платона,*** согласно Сотиону, посещавший также лекции Аристотеля и в некоторых текстах причисляемый к ***Перипатетической школе.*** После смерти Спевсиппа (339 до н. э.) — кандидат на должность схолархa (побежден Ксенократом); возможно, вернулся в Гераклею и основал свою школу. Сочинения его (согласно каталогу Диогена Лаэртия V 86—88, 47 названий, в основном диалоги) утрачены. Гераклид имел репутацию блестящего писателя с тягой к парадоксальности; действующие лица его диалогов, как правило, исторические персонажи, в т. ч. Фалес, Пифагор (к диалогу Гераклида восходит легенда о Пифагоре, изобретшем термин «философия» и впервые назвавшем себя «философом») — ср. написанный в подражание Гераклиду философский диалог Цицерона «О государстве». В физике («О природе») в противовес неизменяемым и бескачественным атомам Демокрита Гераклид развил представление об аффицируемых «несопряженных молекулах» (ἄναρμοι ὄγκοι), обладающих качественными различиями и управляемых божественным мировым разумом. Концепция Гераклида оказала влияние на ***Стратона*** из Лампсака и врача-натурфилософа 1 в. до н. э. ***Асклепиада из Вифинии.*** В диалогах Гераклида обсуждались такие астрономические теории, как вращение Земли вокруг своей оси, вращение Венеры и Меркурия вокруг Солнца, Солнца — вокруг Земли (ср. гелиогеоцентрическую систему Тихо Браге), гелиоцентрическая гипотеза и даже гениальная догадка о существовании других планетных систем («каждая звезда — мир, содержащий землю...»).
Астральная концепция души («душа — свет», происходящий из Млечного Пути) неясным образом сочеталась с отрицанием субстанциальности души в диалоге «О том, что в Аиде».

Фрагм.: *Wehrli F. von* (hrsg.), Die Schule des Aristoteles. Texte und Komm., Hft. VII. Basel—Stuttg., 1969.

Лит.: *Lonie I. M.* The «anarmoi onkoi» of Heraclides of Pontus. — «Phronesis», 1964, v. 9, n. 2; *Idem.* Medical Theory in Heraclides of Pontus.—«Mnemosyne», 1965; *Gottschalk H. B.* Heraclides of Pontus. Oxf., 1980.

А. В. Лебедев

ГЕРБАРТ (Herbart), Иоганн Фридрих (4 мая 1776, Ольденбург — 14 июля 1841, Геттинген) — немецкий философ, психолог, педагог. Учился в Йенском университете у ***Фихте,*** затем пробыл три года в Швейцарии, работая домашним учителем (там состоялось важное для Гербарта знакомство с ***Песталоцци).*** В 1805—09 преподавал в Геттингене, в 1808 стал преемником ***Канта*** в Кенигсбергском университете, оставшись там почти на четверть века и основав кафедру педагогики. В 1833 вернулся в Геттинген. Был основательно знаком с философией ***Лейбница, Вольфа,*** Канта, а также Фихте и ***Шеллинга.***
Философию в духе Канта понимал как науку о понятиях, однако не априорных, а «данных» во всеобщем опыте или эмпирических науках. Философия должна с помощью формальной логики обработать эти понятия так, чтобы представить данное в опыте в совершенно ясном и свободном от противоречий виде. Для этого используется «метод отношений»: противоречивое понятие необходимо разложить на видовые, показав отношения частей между собой. Эта процедура решала проблему: как вещь может «относиться» к своим свойствам, «иметь» их. Одна и та же вещь может иметь несколько свойств в силу того, что она находится во многих отношениях с другими вещами. «Свойство» есть отношение. О том, существует ли свойство, принадлежащее вещи самой по себе, мы составить представления не можем, однако такое свойство следует предположить (для объяснения самотождественности вещи, а также разнообразия ее «свойств»); Гербарт называет его «простым» или «первичным». Философ приходит к выводу о существовании множества субстанций — «реалов». Подлинная природа реалов неизменна, а их становление и развитие есть видимость, образуемая тем, что «реалы» вступают между

собой в сменяющиеся отношения. Душа, будучи одним из «реалов», также взаимодействует с другими субстанциями, продуктом такого взаимодействия являются «представления» — одно из центральных понятий психологии Гербарта.

Продолжая традицию ***Декарта,*** Гербарт в построении психологии основывался на математических методах (основной труд: «Психология как наука, по-новому обоснованная с помощью опыта, метафизики и математики», 1824—25, Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Bd 1—2, 1828—29). Сложные психические явления он предлагал не сводить к каким-либо душевным способностям или «силам» души, а объяснять, как в естествознании, законосообразными комбинациями элементарных процессов. Если в некий момент времени в сознании находится одно представление, то оно завладевает всей его энергией. Если же их несколько, то представления взаимодействуют между собой так, что каждое теряет *в своей интенсивности* тем больше, чем больше сила конкурирующего представления, причем это взаимодействие может быть математически исчислено. Представления не исчезают с прекращением соприкосновения души с другими реалами, но ослабевают (подавляются) или вытесняются за пределы определенной границы, для обозначения которой Гербарт вводит термин «порог сознания» (и связанное с ним понятие «бессознательного»). Тем самым сознание становится мерой интенсивности представления. Представление, вновь или впервые вступающее в сознание, испытывает притяжение активных представлений или их комплексов (процесс, который Гербарт называет «апперцепцией», связывающей новое знание со старым). В трактовке идей апперцепции и бессознательного Гербарт продолжает традицию Лейбница.

Последователями Гербарта были М. Дробиш (1802—96), немецкий философ и антрополог Т. Вайц (1813—86), одним из наиболее непримиримых оппонентов в психологии — ***В. Дильтей.*** Психологические идеи оказались более влиятельными, нежели философские (именно он в 1816 опубликовал первый учебник по психологии). Метафизические и психологические воззрения Гербарта стали основой его педагогики, в которой он старался ввести научно обоснованные представления о средствах, методах и целях воспитания.

Соч.: Sämtliche Werke, Bd. 1-19. Lpz.—Langensalza, 1887-1912; Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, 1806; 4 Aufl. 1920; в рус. пер.: Психология. СПб., 1875; Избр. педагогические соч., т. 1. М., 1940.

И. А. Михайлов

ГЕРБЕРТ ИЗ ОРИЛЬЯКА, папа Сильвестр II (Gerbert of Aurillac, Sylvester II) (ок. 945, вблизи Орильяка, Овернь — 12 мая 1003, Рим) — средневековый ученый и церковный деятель. Аббат Боббио (982), архиепископ Реймский (991), архиепископ Равенны (998), папа Римский (999—1003). Три года (с 967) провел в Северной Испании, где познакомился с арабской наукой, изучал квадривий. Позднее изучал логику в Реймсе; с 972 преподавал в кафедральной школе в Реймсе. Введенная им программа школьного преподавания логики включала разбор «Введения к Категориям» («Исагог») Порфирия (по переводам Мария Викторина и Боэция), трактатов Аристотеля «Категории», «Об истолковании» и «Топика», а также комментария Боэция к «Топике»; новшеством были сочинения Боэция. Образец школьной трактовки логического высказывания содержится в его сочинении «О разумном и об использовании разума» (De rationali et de ratione uti); особое внимание уделено в нем определению и классификации знания.

Гербert одним из первых предпринял усилия по передаче знаний от арабов средневековому латинскому миру. Ему приписывают несколько математических сочинений, в т. ч. распространенный учебник «Правила счета на абаке» (Regula de abaco computi), а также изложение простейших геометрических предложений (фрагм. «Начал» Евклида) и правил землемерия. Им были изготовлены учебные пособия по астрономии, позволявшие демонстрировать устройство небес, расположение небесных экватора и эклиптики, созвездий и планетных орбит. Он устроил солнечные часы в Магдебурге, описал использование астролябии («Liber de astrolabio»). По-видимому, он изготовил несколько органов, а также монохорд для изучения теории музыки.

Жизнеописание Герберта написано его учеником Рише из Сен-Реми. Он был страстным собирателем рукописей; письма его, дошедшие до нас, являются ценным источником сведений об интеллектуальной жизни той эпохи.

Соч.: MPL, t. 139; *Havel J.* Lettres de Gerbert (983-997). P., 1889; *Bubnov N.* Gerberti opera mathematics (972—1003). B., 1899; Richer, Histoire de France (888—995), ed. R. Latouche, 1937.

Лит.: *Picavet F.* Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'apres la legende. P., 1897; *Fliche A.* Un precurseur de l'humanisme au X-e siècle, le moin Gerbert (pape Silvestre II). P., 1943; *Darlington O. G.* Geibert, the Teacher. — «American Historical Revue», 52 (1947), p. 456—467; *Chamberlin E. R.* Pope Silvester II. 999—1003. — «History Today», 19(1969), p. 115—121.

В. П. Гайденко

ГЕРБЕРТ ИЗ ЧЕРБЕРИ (Герберт, барон Черберийский) (Herbert Cherbury) Эдвард Герберт, лорд (3 марта 1583, Эйтон на Северне, Шропшир, Англия — 5 августа 1648, Лондон) — философ, поэт, историк, политический деятель; «отец» английского ***деизма.*** Был послом в Париже, участвовал в военных действиях в Голландии.

Автор трактата «Об истине в отличие от Откровения, вероятности, возможности и заблуждения» (De Veritate prout distinguitur a Revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso, вышел в Париже в 1624 на латыни, с 1633 по 1648 был трижды издан в Англии), в котором формулировались общие условия истины: она 1) существует, 2) вечна, 3) вездесуща, 4) раскрывает себя сама через явления, 5) существует множество истин, как и различий вещей, 6) установление различий вещей находится в компетенции наших духовных способностей, 7) существует истина всех истин. Все это позволяет согласовать Природу, или универсальное провидение, с Благодатью, или индивидуальным провидением (личной судьбой человека).

Во всех своих модификациях истина подразумевает веру в нечто лежащее за пределами разума. Это общие понятия, или принимаемые на веру аксиомы доказательств, имеющие шесть признаков: приоритетность, независимость, немедленное «инстинктивное» их признание, универсальность, несомненность и необходимость. Полномочным представителем и доверенным общих понятий является

имплантированный в конституцию человека природный инстинкт, высшая цель которого — вечное блаженство. На его основе и в дополнение к нему человек имеет внешнее познание, или восприятие истины при помощи внешних органов чувств. «Способности, существующие у всех нормальных людей... и имеющие отношение к добру, злу, удовольствию и неудовольствию» (Ibid., p. 146) осуществляют внутреннее познание при помощи внутренних чувств, главное из которых — совесть. Наконец, дискурсивная мысль человека (самая ненадежная способность по сравнению с другими) познает интеллектуальную истину. Соответственно существуют четыре класса истин: истина вещи в себе, истина явления, истина идеи (представления) и истина интеллекта.

Особой важностью обладают общие понятия религии, ибо без них нельзя установить причастность к истине любой позитивной религии, в т. ч. и основанных на Откровении. Общие понятия истинной всеобщей церкви — это пять врожденных аксиом, а именно: (1) существует верховный Numen (Бог), (2) Его следует почитать (3) посредством добродетели, совокупно с благочестием, (4) грехи подлежат искуплению и раскаянию, (5) в будущей жизни нас ожидает воздаяние по делам и помыслам нашим.

Элементы учения Герберта об истине и природе человека встречаются у представителей естественной теологии, а также у шотландских философов ***Ф. Хатчесона*** и ***Т. Рида:*** приоритет общих понятий (истины отношений вещей, в т. ч. добра и зла) перед божественной волей (Бог не может изменить истины математики и морали, он может только присоединиться к ним); внутренние чувства как ценностные суждения морали и вкуса; общие понятия как аксиомы здравого смысла и др.

Соч.: De religione gentilium. Amst., 1663; The life of E. H. Cherbury, written by himself. Strawberry Hill, 1764; On Truth... Bristol, 1937.
Лит.: *Гассенди П.* Письмо по поводу книги лорда Эдуарда Герберта, англичанина «Об истине», Соч., т. 1. М., 1966; *Локк Д.* Опыт о человеческом разумении, кн. 1, гл. 3 (Соч., т. 1. М., 1985); *Rèmusat Ch. de.* Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses oeuvres, P., 1874.

М. А. Абрамов

ГЕРДЕР (Herder) Иоганн Готфрид (25 августа 1744, Морунген — 18 декабря 1803, Веймар) — немецкий философ, просветитель и религиозный деятель. В 1764 окончил теологический факультет Кенигсбергского университета, где слушал лекции Канта. Испытал влияние ***Г. Лессинга*** и особенно ***И. Гамана.*** Ученый-естествоиспытатель и протестантский пастор, он сочетал просветительский рационализм с признанием разнообразия творческих проявлений личности, многообразия национальных языков и культур. Был другом Гёте и оказал на него огромное влияние; идеи Гердера легли в основу движения «Бури и натиска». С 1776 суперинтендант протестантской церкви в Веймаре. Автор многочисленных работ, посвященных истории и современному состоянию языка, литературы, культуры. Гердер занимался также естественно-научными исследованиями, что позволило ему представить развитие мира как единого целостного организма. В его главном произведении ***«Идеи к философии истории человечества»*** (т. 1—4, 1784—91, рус. пер. М., 1977) всемирная история включает наряду с историей общества и предшествующие этапы эволюции неорганического и органического мира.

Природа и история внутренне связаны между собой, им присуще непрестанное совершенствование форм организации, высшей ступенью которой и целью творения является, человек. Бог —высшее, деятельное единство, первосила, его присутствие обнаруживается в порядке и закономерности мира. Живая природа сотворена по единому плану, развитие природы и истории подчинено трем законам — сохранения, связи подобного и раздвоения противоположностей.

Происхождение языка Гердер связывал с первичными, неартикулированными звуками и поэзией, а генезис разума — с языком, с восприятиями и актами души. Критикуя Канта, Гердер отрицал саму возможность чистого разума и априорных структур («Метакритика критики чистого разума» — Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, 1799). Гердер выделяет четыре класса категорий, соответствующих уровням постижения мира: 1) категории бытия (бытие, существование, длительность, сила); 2) категории свойств (иное, род, вид); 3) категории силы (действующее само по себе, противодействие, содействие и др.); 4) категории меры (точка, пространство, время, сила). Четырем классам категорий соответствуют четыре области науки — онтология, описательное естествознание, естественные науки, математика.

Полемизируя с эстетической концепцией Канта, Гердер подчеркивал момент заинтересованности в восприятии прекрасного, который он отождествлял с совершенством вещей («Каллигона» — Kalligone, 1800). В целом труды Гердера внесли большой вклад в становление историзма 19 в.

Соч.: Werke, Bd 1-32. B., 1877—1899; Bd 1-5. B.-Weimar, 1978; в рус. пер.: Избр. соч. М.—Л., 1959.

Лит.: *Гулыга А. В.* Гердер. М., 1975; *Adler H.* Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie, Asthetik, Geschichtsphilosophie bei J. G. Herder. Hamb., 1990; *Schmitz M.* J. G. Herder: Ahndung künftiger Bestimmung. Stuttg.—Weimar, 1994.

Р. А. Счастливцев

ГЕРИЛЛ (Ἥριλλος) Карфагенский (3 в. до н. э.) — греческий философ-стоик, ученик ***Зенона из Кития.*** 13 сочинений Герилла, посвященных гносеологии, этике и политике, содержали, видимо, полемику с Зеноном (SVF I 409). Подобно ***Аристону Хиосскому,*** Герилл не членил сферу безразличного, но ввел понятие «вспомогательной цели» (ὑποτελίς), доступной не-мудрецу. При этом конечной целью объявлялось знание (411), чем полностью устранялось основание для принятия «вспомогательной цели». В трактовке знания как высшего блага заметно платоническое влияние, что отметил уже Цицерон (Ac. pr. II 129). У Герилла, следовательно, начинают проявляться те черты, которые характерны для ***Диогена Вавилонского, Антипатра*** из Тарса, а особенно для ***Панэтия*** и ***Посидония.*** Вокруг Герилла сложился кружок единомышленников (Cic. De or. III 62), не переживший, по-видимому, 3 в. до н. э.

Фрагм.: SVF I 409—421; *Столяров.* Фрагменты, т. 1, с. 141—145. Лит. см. к ст. ***Стоицизм.***

А. А. Столяров

ГЕРМАРХ (Ἑρμαρχος) из Митилены (конец 4 — сер. 3 в. до н. э.) — греческий философ, ученик и близкий друг ***Эпикура.*** Первоначально занимался риторикой, но встретившись с Эпикуром (вероятно, в 311, когда последний приехал из Колофона в Митилену и организовал там свою

первую школу), обратился к философии; позже перебрался за своим учителем в Афины, где в 307 была основана новая школа — «Сад». После смерти учителя (271), согласно его завещанию, стал главой эпикурейской школы; ему же Эпикур завещал свою библиотеку. Сохранились фрагменты писем Эпикура к Гермарху (Usener 121-122).

Соч.: «Письма об Эмпедокле» (22 кн.), «О знаниях», «Против Платона», «Против Аристотеля». В «Письмах об Эмпедокле» содержатся высказывания о происхождении и развитии общества (Porf. De abstin. 1, 7—12). Его идеи близки к точке зрения Демокрита о значении «нужды» и Диогена из Эноанды о значении «потребности» при формировании общества и отличаются от позиции Лукреция о роли мудрецов-законодателей в этом процессе (Lucr. V, 1105—143). По Гермарху, необходимость существования различных законов, установленных против убийства людей и животных, вызвана соображениями общественной пользы. Убийство разрушает государство, но убийство животных оправдано соображениями человеческой безопасности, необходимости питаться и в силу того, что животные со своей стороны не могут вступать с людьми в справедливые отношения.

Источники: *Longo Auricchio F.* (ed). Ermarco, frammenti. Napoli, 1987; *Krohn K. W. G.* Der Epikureer Hermarchos. B., 1921; *Usener H.* (ed.), Epicurea. Lpz., 1887 (repr. Stuttg. 1966); *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986 (кн. 10).

Лит.: *Gigante M.* Ricerche Filodemee. Napoli, 1969, p. 135—43; *Müller R.* Lukrez V, 101 1 ff. und die Stellung der epikureischen Philosophic zum Staat und den Gesetzen. — Die Krise der griechischen Polis. B., 1969, Bd I, S. 63-76; *Sasso G.* Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio. Bologna, 1979, p. 49—62; *Alberti A., Laks A., Schofield M.* (eds.). Justice and Generosity. Cambr., 1995, p. 161—190.

М. М. Шахнович

ГЕРМЕНЕВТИКА (греч. ἑρμηνευτική от ἑρμηνεύω — разъясняю, истолковываю) — искусство толкования текстов классической древности, Библии, учение о принципах интерпретации. Герменевтика изначально возникла в рамках экзегезы, цель которой состоит в понимании текста, исходя из его собственной интенции, в выяснении того, с какой целью он написан. Это означает, что истолкование основывается на разных традициях или интеллектуальных требованиях: прочтение греческих мифов школой стоиков на основе натурфилософии отличается от раввинской интерпретации Торы в Галахе, апостольское истолкование Ветхого Завета в свете пришествия Христа дает иное прочтение событий, чем это делает иудейская традиция. Герменевтическая работа в юриспруденции заключалась в согласовании правовых документов для решения новых юридических казусов. В средневековье, признававшим начало по Слову, герменевтика была призвана стать не просто ведущим искусством в переводе сакрального (библейского) текста на язык мирской мудрости и в практике комментирования трудностей, возникающих при решении логико-грамматических и философских проблем (шло ли дело о созерцательной, практической или моральной философии), но и учением о бытии, онтологией.

В эллинскую эпоху центром искусства герменевтики оказалась Александрия, где перекрещивались западные и восточные учения. Перевод книг Ветхого Завета на греческий язык (т. н. перевод 70 толковников) поставил вопрос о технике этой работы, связанной прежде всего с понятийным истолкованием, наиболее остро. Впоследствии эта работа была унаследована христианством для объяснения своего учения. Поэтому герменевтика складывалась как дисциплина, вспомогательная для богословия.

Уже в первых богословских школах начала нашей эры зарождаются различные направления герменевтики. Александрийская школа тяготела к аллегорическому истолкованию Священного Писания, антиохийская — к буквально-историческому. Как правило, аллегорическое толкование предполагало и исторический, и мистический, и топологический смыслы, т.е. подчеркивало многосмысленность слов и выражений в противовес направлению, допускавшему лишь один определенный смысл. Такого рода противопоставление сыграло огромную роль и в богословских спорах, и в спорах, относящихся к широкому кругу общегуманитарных проблем, поскольку в нем предположено разное отношение к понятию «смысл». При буквальной интерпретации слово, как подлежащий истолкованию знак, теснейшим образом связано с вещью, именно эти вещные отношения вскрываются интерпретатором, который не может выйти за рамки этих отношений. При аллегорической и др. интерпретациях слово указывает скорее на интенции, желания, представления сообщающего, поэтому интерпретация более свободна, ибо она предполагает желание сообщающего сложить в слова разные смыслы. Ко времени зрелой схоластики упрочивается пять смыслов толкования Священного Писания: исторический, или буквальный, исходящий из прямого значения слов, аллегорический, символический, тропологический, исходящие из многозначности слов, их готовности к обретению новых смыслов, и аналогический, относящийся к «предметам вечной славы». Буквальный смысл, как говорил Данте, составляет своего рода предмет и материю, без чего нельзя подойти к их познанию. Такого рода многозначность основывалась на своеобразном строе мышления, предполагавшего, что любое, самое точное слово перед лицом Божественной полноты есть иносказание, брошенное слово, никогда не совпадающее с Истиной.

Первые опыты христианской герменевтики, основанной на единстве философско-теологических принципов, связаны с выяснением самой идеи Слова. Первые христианские апологеты толкуют Слово как невыраженное (это Слово принадлежит Богу-Отцу до творения) и произнесенное, которым Бог «посеял» свое присутствие в мире, и Слово воплощенное, которое есть Его максимальное самовыражение в тварном мире. Понимание метафорическое отождествлялось с пониманием физическим, метафора оказывалась иносказанием плоти (Иустин). Татиан представлял Слово как сообщаемость, т.е. коммуникативная идея Слова оказалась тесно связанной с идеей речи («Я беседующий»), лично определяющей индивида. Природе Слова, по Татиану, свойственно следующее: 1) образование иного Я, возникающего из несовпадения Я, обладающего Словом в себе, задумывающего его, и Я, оформляющего и сообщающего его; 2) Слово обнаружило себя как провокатор самопознания. Обращение его внутрь себя рождает исповедальность как особую форму мышления. Испытание Я становится единственно достоверной формой испытания, проверяющего Слово на истинность; 3) Слово двойственно, оно, с одной стороны, предопределено (звуком или буквой в начале произнесения и звуком или буквой в конце), а с другой, — свободно (в процессе

произнесения оно может измениться). Двойственность обусловлена волей говорящего: Бога и человека. Человек тогда бессмертен, когда сообщен со Словом, отлученный от Него становится смертным; 4) процессом произнесения Слова приводится в порядок материя как образ звука, человек как образ Бога, или бессмертия т.е. осуществляется процесс по причащению человека Богу.

Тертуллиан обратил внимание на идею имени, связанную с идеей творения по слову, которое вместе есть вещь, свидетельствующая о себе через имя. Имя как бы «последнее слово», пережившее перипетии выговаривания, обдумывания, свертывания. Имя свидетельствует данную вещь, только если эта данная вещь существует и имя выражает это существование. Проблема заключается в выявлении отношения не только между именем и вещью, ибо «в самой природе имени заложено различие между названием вещи и ее существованием» (*Тертуллиан.* К язычникам. —В кн.: *Он же.* Избр. соч. М., 1994, с. 42).

Одним из серьезнейших опытов христианской герменевтики являются сочинения Оригена: 4 книги «О началах», «Гексаплы», разнообразные схолии, гомилии, комментарии к «Песне песней», к евангелиям от Матфея и Иоанна и пр. Текст «Гексапл» разделен на шесть столбцов. В первом из них помещался еврейский текст Ветхого Завета, во втором — тот же текст в греческой транслитерации, в третьем — перевод семидесяти толковников, в четвертом — перевод на греческий Акилы (ок. 129), в пятом — Симмаха (в 201—203). Сопоставление разных переводов, выполненных с разными целями (Акила сделал свой перевод для иудеев, живших в греческой языковой среде, Симмах принадлежал секте, признававшей чудесное рождение Христа, но отрицающей его божественность, Феодотион, также принадлежавший этой секте, впоследствии перешел в иудаизм), позволил выявить разную смысловую и терминологическую нагруженность тех или иных слов и значений, обнаружил суть философских и богословских споров, вызревших в средиземноморском бассейне в 2—4 вв. Ориген основывался на представлении о том, что слова указывают на реальные вещи и отношения. Но как вещи принципиально различаются между собой, так же принципиально различаются смыслы внутри слова, означающие данную вещь, поэтому слова многомысленны по природе. Ориген различает три смысла при истолковании Священного Писания: исторический, душевный и духовный.

Трактаты Аврелия Августина «Христианское учение», «Об учителе» и др. представляют своего рода учебник библейской герменевтики, построенный по схеме учебника риторики. Августин продумал вопросы, связанные с проблемами знака, значения, смысла, их понимания и истолкования. Сравнительно с Оригеном Августин расширил содержание герменевтики, поставив проблему однозначности или многозначности слова в связи с проблемой понимания.

«Христианское учение» Августин начинает с различения идеи вещи и идеи знака, через который и благодаря которому познается вещь. Вещь — то, что не применяется для обозначения чего-либо. Знаками что-либо обозначается, напр. Слова. Поскольку очевидно существование вещей, являющихся знаками для других вещей, то одна и та же вещь может выступать и как вещь, и как знак. Знак, следовательно, есть вещь, которая не только сообщает чувствам свой вид, но и вводит за собой еще нечто, что заставляет работать мышление. Знаки делятся на собственные и переносные. Собственные знаки используют для обозначения вещей, ради которых они изобретены, переносные используют и тогда, когда сами вещи, которые обозначаются собственными словами, употребляются для обозначения чего-нибудь другого. При таком определении переносных знаков для их понимания необходимо знание реальных отношений, связанное с необходимостью изучения всего корпуса познавательных искусств: физики, астрономии, географии, истории и гл. о. диалектики.

Несколько иное понимание знака у Боэция. Идея Божественного провидения у Боэция не связана с идеей предопределения. Провидение тождественно предзнанию, поскольку в качестве держателя времен оно знает все и равнозначно пониманию, Рассуждение, от которого неотъемлем человеческий ум, относится к пониманию как время к вечности, как движущийся круг к покоящемуся центру. Смысл провидения состоит не в том, чтобы сообщать вещам необходимость, а в том, чтобы быть знаком необходимости в грядущем. Сущность знака — обозначать скрытое, но не творить сущность означаемого. «Следовательно, то, что произойдет в будущем, не является необходимым до того момента, когда происходит, а не обретя существования, не содержит необходимости появления в грядущем» (*Боэций.* Утешение философией.— В кн.: *Он же.* Утешение философией и другие трактаты. М., 1990, с. 218). Знак — намек на означаемое, на его возможность. Сущность знака — предполагать немыслимые, многовариантные состояния, вытекающие из свободы воли и природы слова, которые соотносимы с идеей случая, являющегося стечением противоречивых обстоятельств. Последнее позволяет Боэцию поставить проблему пререшения предрешенного, т.е. исключающего не первичный, но единственный смысл знака, не содержащего в этой своей единственности «природной необходимости». Предназначенное к существованию вправе остаться в возможности, не стать явным.

В 6—10 вв. познание возможностей слова становится определяющим. Христианство, выйдя за пределы средиземноморского бассейна и постепенно охватывая земли будущей Западной Европы, всколыхнуло новую герменевтическую волну, связанную с необходимостью включения в христианскую орбиту варварских народов. Эта волна связана с исследованиями этимологии (Исидор Севильский), с разъяснением смысла чудес (Григорий Великий), с объяснением мира как единства чуда и загадки, школы и морализации (Алкуин). Но подлинный расцвет герменевтики произошел в Средние века, когда идея Слова была связана уже не просто с идеями знака и имени, но с идеей речи. Речь, внутренняя речь, становится предметом логического анализа у Росцелина, Ансельма Кентерберийского, Абеляра, Иоанна Солсберийского, Иоанна и Боэция Дакийских и др., породив традиции изучения, называемые «диктизмом», «сермонизмом», «модизмом». Ансельм Кентерберийский, считая, подобно Северину Боэцию, единицей высказывания «значащий звук», выделил в трактате «Об истине» два его значения: собственное и окказиональное. Исследуя функции этих двух значений, Ансельм обнаружил важное свойство имени: оно, в отличие от представлений Аристотеля, может не просто быть условленным звукосочетанием с условленным значением безотносительно ко времени (что и служило, в частности для Августина,

указанием на единственный, предопределенный смысл слова), но само являться носителем времени. Слово «сегодняшний», если следовать Аристотелю, оказалось бы не именем, а глаголом, поскольку оно означает время, что есть, по Стагириту, глагольный признак. Вывод Ансельма таков: если вещь не может относиться к нескольким категориям, то слово может — в силу того, что оно способно соединять в себе разные категории, напр., вместе быть сущим и означать время, означать качество и обладание этим качеством. Слово «больше» вещи не только в границах человеческого мира: смысл Божественного слова превосходит границы Его форм в силу Своего домирного существования.

Такого рода подход исключал произвольное толкование текста, минуя его контекст, ибо контекст творится во времени. На это обратил особое внимание Абеляр. Для Абеляра речевое высказывание происходит здесь и сейчас, потому оно непременно несет на себе печать времени, исключающего установление одного общепризнанного понимания. В тесной связи с проблемой контекстуального толкования стоит его трактат «Да и Нет», обнаруживающий разные контексты возникновения тех или иных представлений, на которых могут базироваться и ошибки при переписке текстов. Сама идея речевого высказывания, приобретшего у Абеляра форму концепта, вела к необходимости пересмотра принципов герменевтики, ибо темнота и неясность Писания усугублялись множеством противоречивых толкований, что обеспечивалось самой богословской традицией. У Абеляра прослеживаются три ступени понимания, что обычно связывается только с эпохой Реформации: 1) понимание, когда читатель воспринимает отдельные звуки и слова; 2) понимание, когда «схватывается» значение речи в отдельных ее периодах, основанное на правильных связях слов и делениях периодов; 3) понимание, через которое постигается «душа говорящего», вызывающая ответное движение «души слушающего». Более того, Абеляр ставит проблему теоретического рассмотрения акта понимания, поставив вопрос об отношении значения (понятия) к смыслу, о самом процессе понимания (мыслеобразы Божественного субъекта — чувственные ощущения и преобразование их в смыслы — возвращение к первоначальным мыслеобразам), что делает проблемы герменевтики логическими проблемами.

13—14 вв. были «золотым веком» для развития идеи герменевтики, поскольку с развитием «двух истин» появляется новое условие — изменение понятия философии, которое отныне сообразуется только с истинами разума. Соответственно изменилось и представление о речи. Один из представителей «модизма» (направления, анализировавшего модусы речи) Роберт Килвордби писал, что речь бывает значащей в той мере, в какой она отвлекается от каждого отдельного языка, т.е. когда она присутствует в уме. Различия между языками модисты видели в звуковом облачении, а содержательно-смысловую сторону полагали повсюду одинаковой. Однозначность становится принципом толкования, по-разному проявляющаяся в модусах слова, который сродни акцидентальному свойству в отличие от атрибута.

Чем более рационалистичной становилась философия, освобождаясь ли от верующего состояния или пытаясь найти основания для их взаимосвязи (Фома Аквинский), тем более четко делились основания герменевтики на 1) предмет понимания и комментирования и 2) на процессы понимания и комментирования. У Фомы Аквинского основной речевой единицей, как у Абеляра и Гильберта Порретанского, является концепт, который есть форма «схватывания» имен, выходящих за понятийные рамки и направленных на постижение Бога. Эти имена не синонимы, они указывают на Божественную субстанцию, исходя из разных оснований. Такого рода концепты движения, причины, возможности и необходимости, степеней вещей, распорядка природы, постигаемые интеллектуальной интуицией и развернутые в длиннейшую цепь доказательств. Физика прочно отделяется от метафоры. Герменевтика увидела в знаке не только предмет и понятие, не только обнаружила свою связь с логикой, но и вступила на путь конституирования себя как науки. Средневековая логика с ее спорами об универсалиях, особенно ярких в 15 в., связанных с именем Дунса Скота и Оккама, сумела проанализировать именно логическую теорию знаков. Они-то и подготовили новую идею возрожденческой и реформационной философии, поставивших, с одной стороны, проблему герменевтики как проблему истолкования другой, независимой от христианства и поэтому не связанной с теологией культуры, а с другой — проблему герменевтики как искусства «истинной» интерпретации Священных текстов вне зависимости от предания. В любом случае развитие герменевтики становится залогом появления проблемы понимания чужой индивидуальности, где предметом герменевтики становится аспект выражения, а не содержания, что, в конечном счете, привело к идее разделения идеи слова на идеи речи и языка.

Лит.: *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы. — «Контекст», 1990, № 1—6; *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988; *Петров М. К.* Язык, знак, культура. М., 1990; *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995; *Meyer G. F.* Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Düsseldorf, 1965; Hermeneutik und Dialektik, hrsg. v. R. Bubner, Bd 1—2. Tüb., 1970.

С. С. Неретина

Герменевтика — искусство истолкования; теория интерпретации и понимания текстов. У Платона искусство герменевтики сродни искусству мантики — возвещению и разъяснению воли богов. Равным образом в эпоху эллинизма герменевтами называли толкователей сообщений, смысл которых был закрыт для непосвященных, будь то поэмы Гомера или изречения оракулов. В известном трактате Аристотеля «Об истолковании» вообще не идет речи о «герменевтике» в каком-либо из значений этого слова, а рассматриваются логические структуры суждения. В Средние века герменевтика не выделена из экзегетики — комментирования Библии. Т. о., термин «герменевтика» как в античности, так и в средневековье не является обозначением особой дисциплины (не случайно средневековые авторы предпочитают латинское слово exegese). Однако главная причина отсутствия герменевтики как самостоятельной области знания состояла в том, что в этот период не было разведения практики истолкования, с одной стороны, и его методов, — с другой. В качестве особой дисциплины — учения о методах интерпретации — герменевтика может быть прослежена начиная с середины 17 в. Ее первым документом принято считать трактат Й. Даннхаузера «Hermeneutika sacra» (1654). В эпоху Возрождения складывается различие между hermeneutica sacra, имеющей

дело с текстами Священного Писания, и hermeneutica profana, предметом которой являются тексты классических античных авторов. Первая существует в рамках теологии, вторая — в рамках логики и риторики. С увеличением корпуса текстов, входящих в компетенцию «профанной герменевтики», появляются труды общего характера. Таковы «Введение в истинное истолкование разумных речей и писаний» Й. А. Хладениуса (1742), «Опыты всеобщего искусства истолкования» Г. Ф. Майера (1756) и др. Однако вплоть до начала 19 в. герменевтическая проблематика не выделена в качестве особой предметной области, в силу чего герменевтика остается частью других дисциплин (прежде всего теологии и филологии) и служит скорее дидактическим, чем научно-исследовательским целям. Заслуга обоснования герменевтики как науки принадлежит Ф. Шлейермахеру. Для Шлейермахера герменевтика — универсальная теория истолкования как такового, безотносительно к тому, о каких текстах идет речь — «сакральных», «классических» или просто «авторитетных»; правила интерпретации едины для всех текстов. Герменевтика, по определению Шлейермахера, — это учение о «взаимосвязи правил понимания». Цель этого учения состоит в прояснении условий возможности понимания письменных документов. *Любой письменный документ представляет собой* языковое обнаружение, имеющее двойную природу: с одной стороны, он есть часть общей системы языка, с другой, — продукт творчества некоторого индивида. Перед герменевтикой стоит поэтому двойная задача: исследование языкового обнаружения в качестве элемента определенной языковой системы и вместе с тем — как обнаружения стоящей за ним уникальной субъективности. Первую часть задачи выполняет «объективное» (или «грамматическое») истолкование, вторую — «техническое» (или «психологическое»). Грамматическое истолкование анализирует текст как часть определенной лексической системы, психологическое же — индивидуальный стиль, т.е. комбинации выражений, не заданные лексической системой. Этот аспект герменевтической теории Шлейермахера (оставленной им лишь в рукописных фрагментах) позволил некоторым теоретикам и практикам герменевтики (Х.-Г. Гадамер, М. Франк) противопоставить Шлейермахера позднейшим представителям герменевтической традиции (В. Дильтей, Г. Миш, Й. Вах), развивавших преимущественно психологическую сторону «искусства понимания». Сам Шлейермахер, правда, в поздних работах отдавал предпочтение разработке «технической», т.е. субъективной, психологической интерпретации. Предпосылкой «вживания» (Einleben) как метода работы исследователя является то, что и исследователь текста, и его автор суть индивидуальные выражения одной и той же сверхиндивидуальной жизни («духа»). К Шлейермахеру восходит также важное различение между «компаративными» и «дивинаторными» процедурами интерпретации: если в первом случае высказывания, составляющие определенный письменный документ, истолковываются в сравнении с языковым и историческим контекстом (т. е. с иными текстами соответствующей эпохи), то во втором случае дело заключается в интуитивном схватывании смысла произведения. Шлейермахер обратил внимание на круговой характер процесса понимания (***«герменевтический круг»***): понимание части (напр., отдельного слова) невозможно без понимания целого (в. частности, того предложения, в которое это слово входит), но понимание целого, в свою очередь, предполагает понимание частей. Важным этапом становления герменевтики была «философия жизни» В. Дильтея, в рамках которой герменевтике приписывается особая методологическая функция. Дильтею принадлежит заслуга систематического развития тезиса, согласно которому «понимание» есть не частный аспект теории познания, но фундамент гуманитарного знания («наук о духе») вообще. Это положение Дильтея, однако, было подготовлено интенсивными дискуссиями в исторической (Й. С. Дройзен) и филологической (А. Бёк) науке 2-й пол. 19 в. Дройзен, в частности, обратил внимание на методологическую нехватку, препятствующую историографии стать наукой. Методом исторического познания, по Дройзену, должно стать «понимание». Предмет последнего составляют не объективные факты, а то, что уже было в свое время проинтерпретировано; работа историка — это «понимающее схватывание» уже когда-то понятого. Сходные мысли применительно к труду филолога высказывает Бёк. Его знаменитая формула, согласно которой филология есть «познание познанного», имеет в виду два обстоятельства. Во-первых, филологическое знание добывается в ходе реконструкции некоторого документа; но то, что подлежит реконструкции, уже представляет собой определенное знание. «Рекогнитивный» акт филолога всегда нацелен на некоторое когнитивное целое. Во-вторых, документы, с которыми имеет дело филолог, суть письменно зафиксированные результаты познавательных усилий того или иного индивида; но эти фиксации несут в себе большее содержание, чем было ведомо оставившему их индивиду. «Сообщаемое» не сводится к тому, что тот или иной автор намеревался сообщить (ср. тезис Шлейермахера о необходимости «понять автора лучше, чем он сам себя понимал»). В своей «Энциклопедии и методологии филологических наук» (курс лекций, прочитанных между 1809 и 1865; издан в 1877) Бёк выделяет четыре основных типа интерпретации: «грамматическую», «историческую», «индивидуальную» и «родовую» (т. е. относящуюся к различным типам речи и литературным жанрам). В грамматической интерпретации текст понимается, исходя из целостного контекста «общеупотребительных выражений языка», в исторической — исходя из взаимосвязи «ходовых представлений» данной эпохи (в обоих случаях дело идет об объективных условиях сообщения). Субъективные условия сообщения анализируются через истолкование индивидуальности говорящего («индивидуальная» интерпретация») и через отнесение сообщения к определенному типу, или роду речи (родовая, или «генерическая» интерпретация). У Дильтея герменевтика — часть грандиозного методологического проекта, цель которого состоит в обосновании значимости историко-гуманитарного познания («наук о духе») и несводимости процедур последнего к процедурам естественнонаучного познания («наук о природе»). «Понимание» есть, по Дильтею, единственно адекватное средство передачи целостности, именуемой Жизнью. «Понимание» трактуется при этом как та процедура, благодаря которой «жизнь» вообще может быть прояснена и осмыслена. «Жизнь» здесь — наименование духовно-исторического мира, важнейшей характеристикой которого является его изоморфность нам как познающим. Живое может быть познано живым. «Дух в состоянии понять лишь то, что порождено духом». Многократно пересматривая свою кон-

цепцию понимания, Дильтей то сосредоточивается на его интуитивном и в этом смысле иррациональном характере, то подчеркивает связь интуитивного постижения с понятийным мышлением. Под влиянием критики со стороны баденского неокантианства (Риккерт), а затем и под влиянием феноменологии Гуссерля Дильтей стремится освободить свою концепцию от явного психологизма. Он заостряет внимание на несводимости понимания к «вчувствованию» (Einuehlung), вводит, наряду с понятием «переживание» (Eriebnis), понятия «выражение» (Ausdruck) и «знание» (Bedeutung), а также обращается к понятию «объективного духа» Гегеля. В этот период Дильтей рассматривает понимание как «воспроизводящее переживание» (Nacherlebnis), которое имеет дело не только с индивидуальными психическими актами, но и со сферой несводимых к отдельным субъектам идеальных значений. Водоразделом в истории герменевтики стал труд М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927). Понимание здесь выступает не как способ познания, но как способ бытия. Герменевтика приобретает тем самым онтологический статус. Она перестает быть вспомогательной дисциплиной или методологией гуманитарного познания, становясь универсальной «философией понимания». Этот вывод и делает из хайдеггеровской работы Гадамер, выступивший в начале 1960-х гг. с концепцией ***герменевтики философской.*** Превращению герменевтики в философию противостоят сторонники традиции герменевтики как учения о правилах и процедурах интерпретации текстов (Э. Бетти, Е. Д. Хирш, Т. Зеебом и др.).

Лит.: *Ауэрбах Э.* Мимесис: изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976; *Богин Г. И.* Филологическая герменевтика. Калинин, 1982; *Горский В. С.* Историко-философское истолкование текста. К., 1981; *Szondi P.* Einführang in die literarische Hermeneutik. Fr./M., 1975; Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik. Paderborn, 1979; *Gadamer H.-G.* Seminar: Hermeneutik und die Wissenschaften. Fr./M., 1978.

В. С. Малахов

ГЕРМЕНЕВТИКА ФИЛОСОФСКАЯ — направление западной, преимущественно немецкоязычной, философии. У истоков этого течения (называемого также герменевтической философией) лежит ***«Бытие и время» М. Хайдеггера,*** а также ряд его работ 1950-х гг.; концептуальное же развертывание философская герменевтика получила в работе ***Х.-Г. Гадамера «Истина и метод».***

Согласно подходу Хайдеггера, развитому в «Бытии и времени», феномен понимания следует рассматривать не в теоретико-познавательной, а в онтологической плоскости. Человеческое бытие (Dasein) есть с самого начала бытие понимающее. Именно благодаря изначально присущему Dasein пониманию бытия в принципе возможно дискурсивное «раскрытие» мира. Анализ процесса этого раскрытия Хайдеггер называет «герменевтикой фактичности». Задача такой герменевтики — истолкование изначально заложенного в человеческом бытии понимания бытия (Seinsverständnis). Стремясь в поздний период своего творчества (со 2-й пол. 1930-х гг.) освободить «фундаментальную онтологию» от экзистенциалистских обертонов, Хайдеггер ведет речь о понимании не в связи с человеческим бытием, а в связи с «историей бытия», раскрытием которой является язык. Герменевтическая работа должна состоять в том, чтобы способствовать этому раскрытию. Герменевтика, т. о., есть собственно философия. Эти хайдеггеровские мысли, равно как и основоположения его «фундаментальной онтологии», нашли развитие в трудах Гадамера. Последний разрабатывает философскую герменевтику Хайдеггера применительно к традиции герменевтики как теории интерпретации текстов. Для него, как и для Хайдеггера, понимание есть форма первичной данности мира человеку. Оно не просто лежит в основе нашего отношения к тем или иным текстам, но в основе нашего отношения к миру. Человеческое бытие как бытие-в-мире изначально находится в ситуации понимания. Истолкование последней и составляет подлинную задачу герменевтики. Тем самым истолкованию (интерпретации) придается особый статус: в ходе истолкования дело идет не только — и не столько — о тех или иных объективациях культуры, сколько о нас самих. Это положение не следует трактовать как декларацию субъективизма. Высшая цель философской герменевтики — с серьезностью отнестись к заключенному в тексте содержанию, дать ему сообщить то, что он имеет сообщить, а смысл этого сообщения не сводить ни к замыслу автора, ни к субъективным потребностям читателя. Переориентируя истолкование с психологической реконструкции на внеположную субъективности «предметность» (Sachlichkeit), Гадамер демонстрирует верность своего подхода требованию феноменологии вернуться к «самим вещам», гуссерлевскому «zur Sache selbst!».

Размышлениями позднего Хайдеггера о языке инспирирована выдвигаемая Гадамером философия языка, нашумевший тезис которой гласит: «Бытие, которое может быть понято, есть язык». Именно благодаря языку традиция существует как живой континуум. В медиуме языка становится возможным то, что Гадамер называет «исторически-действенным сознанием»: понимаемое нами произведение, сколь бы исторически далеким от нас оно ни было, вступает с нами в диалог и тем самым оказывается частью «события традиции» (равным образом частью этого события является и наша интерпретация).

Разрыв между традиционной герменевтикой, т.е. герменевтической традицией, как она развивалась от Ф. Шлейермахера и В. Дильтея до Э. Бетти включительно, и философской герменевтикой достаточно очевиден. Если в традиционной герменевтике понимание выступает как методологическая, то в философской — как онтологическая категория. Если цель традиционной герменевтики — методически выверенная реконструкция объективированных смысловых интенций, то цель философской герменевтики — анализ структуры герменевтического опыта под углом зрения раскрытия заключенного в нем «мироотношения» (Weltverhältnis), т.е. человеческого отношения к миру.

С середины 1970-х гг. (не в последнюю очередь в связи с переводом книги Гадамера «Истина и метод» на англ. язык) начинается «герменевтический бум», затронувший, кроме европейских стран, США и Канаду. При этом идеи Гадамера наиболее интенсивно осваиваются не столько философами, сколько литературоведами, литературными критиками и искусствоведами. В сфере философии влияние Гадамера ограничивается преимущественно немецкоязычным пространством (М. Франк, Р. Виль, Р. Бубнер и др.). В числе мыслителей, воспринявших импульс философской герменевтики, следует назвать австрийского

теолога Э. Корета, использующего положения «экзистенциальной герменевтики» (или «герменевтической феноменологии») Хайдеггера и Гадамера для модернизации неотомистской антропологии. Своеобразную версию философской герменевтики предложил ***П. Рикёр.*** Он приходит к герменевтике из феноменологии, и в частности из феноменологии религиозного опыта. Важнейший элемент последнего — феномен греховности. Поскольку артикуляцией феномена греховности является признание, которое есть не что иное, как языковое событие, перед феноменологом встает задача интерпретации. Это, во-первых, интерпретация символов греха и вины, а во-вторых, — мифов о грехопадении и избавлении.

Герменевтический проект Рикёра (так же, как и герменевтика Гадамера) опирается на «Бытие и время» Хайдеггера. Но если Хайдеггер, введя онтологическое понятие понимания, проложил «короткий путь к Бытию», то герменевтика, разрабатываемая Рикёром, идет к Бытию, т. е к онтологии, «длинным путем». Задача такой герменевтики — раскрытие структур значения, обладающих избыточностью. Такими структурами являются символы. Выделяются три основных типа символов — «космические», или иерофанические (составляющие предмет феноменологии религии), символы сновидения, или «онирические» (составляющие предмет психоанализа), и поэтические (составляющие предмет литературной критики). Герменевтическое истолкование нацелено на то измерение символа, которое, находя выражение в языке, не полностью тождественно этому выражению; несводимый к языку остаток — мощное и действенное в символе — требует установления обратной связи между языком и опытом, связи между сферой языка и конституцией живого опыта. Установление такой связи — важнейший момент герменевтики. Т. о., в отличие от Гадамера, в конечном итоге сводящего герменевтический опыт к языковому опыту, Рикёр перенацеливает герменевтику на интерпретацию внеязыковых феноменов. Герменевтика должна поэтому вступить в продуктивный диалог с теориями интерпретации, поставляемыми такими направлениями исследования; как психоанализ и структурализм. Общее между ними состоит в том, что конституирование смысла они возводят к некоей независимой от субъекта бессознательной инстанции (динамика влечений в первом случае, структуры языка — во втором). Размежеванию с психоанализом посвящена работа Рикёра «Об интерпретации. Эссе о Фрейде» (1965), размежеванию со структурализмом (а также с аналитической философией) — сборник статей «Конфликт интерпретаций» (1969). Если герменевтика — это теория правил, которым подчиняется интерпретация символов, то психоанализ может рассматриваться как разновидность герменевтики. Расшифровка символов сновидений в психоанализе чрезвычайно важна, поскольку демонстрирует связь последних с архаическими структурами, однако недостаточна потому, что не идет к более глубоким слоям символического. Недостаточность структуралистского подхода Рикёр демонстрирует, критикуя представление о языке как о замкнутой системе, как бы независимой от говорящего субъекта. Структурализм, по сути, ограничивается проблематикой «семиологии» (рассматривающей знаки как элементы системы) и не выходит на уровень «семантики» (рассматривающей знаки как элементы дискурса). Будучи «семантикой многозначных выражений», герменевтика, по Рикёру, обладает неоспоримым преимуществом также и перед аналитической философией, пытающейся перестроить живой язык в соответствии с той или иной идеальной моделью. Высшая цель «универсальной герменевтики», построить которую Рикёр намерен на основе синтеза достижений различных частных типов интерпретации, — воссоединение утраченного единства человеческого языка.

Современные исследователи пытаются переосмыслить герменевтическое наследие Дильтея, поместив его в контекст философской герменевтики. Так, О. Ф. Больнов продемонстрировал продуктивность идей Дильтея для разработки т. н. «герменевтической логики». Фундаментальным трудом в этой области стала работа Х. Липпса «Исследования по герменевтической логике» (Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik, 1938), хотя, как показали новейшие разыскания (Ф. Роди, А. Хаард), пионером в этой области был русский философ Г. Г. Шпет. Именно он, опираясь на Дильтея, в рукописях книг 1916—18 («История как проблема логики» и «Герменевтика и ее проблемы») впервые поставил вопрос о необходимости расширения сферы логического и о включении в эту сферу внедискурсивных и сверхдискурсивных форм артикуляции смысла. Философская герменевтика, будучи составной частью «экзистенциально-феноменологического» направления современной западной философии, сохраняет за собой значительное влияние. Среди многочисленных сторонников философской герменевтики на американском континенте выделяются Ж. Гронден (Канада), Ф. Деллмайер, Т. Кизил, Дж. Ворнке, Р. Пальмер (США). Отдельные положения этого направления оказали ощутимое воздействие на литературоведение (Х. Р. Яусс, В. Изер) и искусствознание (Э. Штайгер, Г. Бём). Эвристический потенциал философской герменевтики признается многими мыслителями, не разделяющими ее исходных установок (Ю. Хабермас, К.-О. Апель и др.).

Лит.: *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991; *Рикёр П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996; *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993; *Михайлов А. А.* Современная философская герменевтика. Минск, 1986; *Bubner R., Kramer K., Wiel R.* (Hg.). Hermeneutik und Dialektik, Bd 1—2. Fr./M., 1976; *Grondin J.* Hermeneutische Wahrheit? Konigstein, 1982; *Koreth E.* Grundfragen der Hermeneutik: ein philosophischer Beitrag. Freiburg etc., 1969; *Pöggeler O.* Heidegger und die hermeneutische Philosophie Freiburg—München., 1933; Hermeneutics and Modern Philosophy. N-Y., 1986.

В. С. Малахов

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ — особенность процесса понимания, связанная с его циклическим характером. Различные модификации герменевтического круга связаны с осознанием взаимообусловленности объяснения и интерпретации, с одной стороны, и понимания — с другой; для того чтобы нечто понять, его необходимо объяснить, и наоборот. В отчетливой форме — как круг «целого и части» — представлен в герменевтике 18—19 вв. (Ф. Шлейермахер, А. Бёк): для понимания целого необходимо понять его отдельные части, но для понимания отдельных частей уже необходимо иметь представление о смысле целого. Чтобы понять некоторый текст, надо понять отдельные предложения, но для понимания каждого предложения надо уже располагать пониманием текста; чтобы понять предложение, надо понять отдельные слова, но для правильного

понимания их смысла надо понимать предложение и т. д. Слово есть часть относительно предложения, предложение — асть относительно текста, текст — часть относительно творческого наследия данного автора, тексты данного автора — часть определенной жанровой совокупности и т. д. Шлейермахер, различавший «грамматическую» и «психологическую» интерпретации письменных документов, столкнулся со следующей модификацией герменевтического круга: текст есть фрагмент целостной душевной жизни некоторой личности, и понимание «части» и «целого» здесь также взаимно опосредовано. На другой аспект герменевтического круга обратил внимание В. Дильтей: понимание текста как «проявления жизни» творческого индивида возможно при условии понимания духовного мира соответствующей эпохи, что, в свою очередь, предполагает понимание оставленных этой эпохой «жизнепроявлений». В философии М. Хайдеггера герменевтический круг связывается не с формальными условиями понимания как метода познания, а с онтологическими его условиями как основного определения человеческого существования. Поскольку герменевтический круг выражает взаимообусловленность истолкования бытия человеком и человеческого самоистолкования, постольку задача герменевтики состоит не в том, чтобы выйти из герменевтического круга, а в том, чтобы в него войти. Герменевтический круг имеет, т. о., не методологический, а онтологический характер. В философской герменевтике Гадамера эта трактовка герменевтического круга развивается путем конкретизации хайдеггеровского учения о понимании. Языковая традиция, в которой укоренен познающий субъект, составляет одновременно и предмет понимания, и его основу: человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится. С проблемой своего рода герменевтического круга сталкивается философия науки: факты, из которых строится теория, всегда концептуально нагружены, их отбор и интерпретация обусловлены той самой теорией, которую они должны обосновать. См. ст. ***Герменевтика, Герменевтика философская*** и литературу к этим статьям.

В. С. Малахов

ГЕРМЕТИЗМ — религиозно-философское течение поздней античности. Получил наименование от имени Гермеса Трисмегиста (Трижды Величайшего), образ которого является продуктом греко-египетского религиозного синкретизма — отождествления египетского бога Тота с греческим богом Гермесом. Культ Тота — Гермеса получил широкое распространение в эпоху эллинизма, и с ним связана обширная литература по магии, алхимии, астрологии, народной медицине. В первые века н. э. возникает «философский» герметизм, представленный написанными по-гречески текстами т. н. Герметического корпуса, фрагментами, сохраненными ***Стобеем,*** трактатом «Асклепий», дошедшим в латинском переводе, и рядом текстов в составе библиотеки ***Наг-Хаммади.*** В сочинениях «философского» герметизма Гермес выступает не как бог, а как древний египетский пророк, обладающий знанием (гносис) благодаря откровению Верховного бога. Трактаты Герметического корпуса неоднородны, реконструировать на их основе единую герметическую систему невозможно. Наряду с влиянием ***среднего платонизма*** и ***стоицизма*** встречаются библейские реминисценции (хотя в целом герметическая религиозность имеет языческий характер), а также мотивы гностицизма. Эскиз доктрины гностического типа содержится в «Поймандре» — первом трактате Герметического корпуса. Эта доктрина включает теологию (учение о божественной триаде: Бог=Ум=Отец=Свет, Сын=Слово, Ум=Демиург); космогонию, согласно которой от Света отделилась и пала вниз Тьма — материя, превратившаяся в четыре первоэлемента: воду, землю, огонь и воздух; антропогонию и антропологию (человек-архетип, образ и творение Бога Отца, влюбившись в собственное отражение в первородной влаге, ниспал в низший мир и соединился с Природой; от этого соития произошли люди, души которых божественны, а тела принадлежат низшему миру); наконец, сотериологию, предпосылкой которой является гносис — знание о своей божественности, а путем осуществления — восхождение души к Богу и слияние с ним. В Средние века герметические учения в Западной Европе, Византии и у арабов служили обоснованием алхимии и астрологии. В 15—17 вв. в Западной Европе герметические тексты пользовались огромным авторитетом и рассматривались как древнейшее божественное Откровение, предваряющее как Моисея, так и Орфея, Пифагора и Платона. Влияние герметизма испытали ***М. Фичино, Пико делла Мирандола, Агриппа Неттесгеймский, Ф. Патрици, Д. Бруно, Т. Кампанелла*** и др. Уже после того, как И. Казобон в нач. 17 в. установил, что герметические тексты написаны не ранее 2 в. и не могли принадлежать мифическому Гермесу Трисмегисту, к ним проявляли интерес Р. Бойль и ***И. Ньютон.*** Герметизм сыграл определенную роль в становлении новоевропейской науки.

Источники: Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, ed. with engl. transl. by W. Scott, v. 1—4. Oxf., 1924—36; Corpus Hermeticum, ed. par A. D. Nock, trad. par. A. J. Festugière, ò. 1—4, 4 éd. P., 1983; Hermes en Haute Egypie, par J.-P. Mahe, t. 1 -2. Québec, 1978—82; в рус. пер.: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада, сост., пер. К. Богуцкого. Киев—М., 1998 (пер. с франц. и англ. языков); Поймандр, пер. с греч. А. В. Семушкина. — В кн.: Человек как философская проблема: Восток-Запад. М., 1991, с. 249—255; Поймандр. Апокалипсис Асклепия, пер. с греч. и лат. Н. В. Шабурова. — В кн.: Знание за пределами науки: мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях 1—14 веков. М., 1996, с. 20—26; Определения Гермеса Трисмегиста Асклепию, пер. с древнеарм. С. Аревшатяна. — «Вестник Матенадарана». Ереван, 1956, № 3, с. 298—314; *Ямвлих.* О египетских мистериях. М., 1995; Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М., 1996; *Бруно Д.* Изгнание торжествующего зверя. Самара, 1997.

Лит.: *Тураев Б. А.* Бог Тот. Лейпциг, 1898; *Зелинский Ф. Ф.* Гермес Трижды Величайший. — В кн.: *Он же.* Из жизни идей. СПб., 1907, т. 3, с. 88—152; *Шабуров Н. В.* Философия и миф в герметическом корпусе' (Corpus hermeticum I, VI, IX). — В кн.: Из истории философского наследия древнего Средиземноморья. М., 1982, ч. 2, с. 120—134; *Он же.* Откровение Гермеса Трисмегиста. — В кн.: Знание за пределами науки... М., 1996, с. 26—36; *Семушкин А. В.* Литературный корпус греко-египетского философского синкретизма. — В кн.: Человек как философская проблема... М., 1991, с. 90—106; Герметизм и формирование науки, реферат, сб. М., 1983; *Reitzenstein R.* Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Lpz., 1904; *Reitzenstein R., Shaeder H. H.* Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Lpz. —B., 1926; *Kroll J.* Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster, 1928; *Festugière A. J.* La révelation d'Hermès Trismégiste,v. 1—4. P., 1950—54; *Idem.* Hermétism; et mystique paienne. P., 1967; *Moorsel G. van.* The Mysteries of Hermes Trismegistus: A phenomenological study in process of spiritualisation in the Corpus

Hermeticum and latin Asdepius. Utrecht, 1955; *Yates F. A.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. L., 1964; *Troeger K. W.* Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII. B., 1971; *Segal R. A.* The Poimandres as myth. Scholary theory and gnostic meaning. B.—N. Y.— Amst., 1986; *Ambrose E. A.* The Hermetica: An annotated bibliography. St. Louis, 1992.

Н. В. Шабуров

ГЕРМИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (1-я пол. — сер. 5 в. н. э.) — философ-неоплатоник, ученик ***Сириана,*** соученик ***Прокла.*** Из Афин возвратился в Александрию, благодаря чему там стали известны развитые формы афинского неоплатонизма. Сведения о Гермии у Дамаския (V. Isid. 74) и «Суды» (v. Ἑρμείας, Αἰδεσία, Παμπρέπιος). Гермию принадлежит комментарий к «Федру» Платона — образец записанных «с голоса» (ἀπὸ φωνῆς) школьных толкований платоновского диалога, читанных Сирианом Гермию и Проклу. То, что Прокл (In Parm., p. 244, 17 Cousin, 1864) говорит о толковании Сириана, совпадает с имеющимся в комментарии Гермия. Вероятно, преподавал философию в Александрии.

Соч.: Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia, ed. P. Couvreur. P., 1901.

Лит.: *Bielmeier A.* Die neuplatonische Phaidros-Interpretation. Paderborn, 1930.

Ю. А. Шичалин

ГЕРМИН (Ἑρμῖνος) (2 в. н. э.) — греческий философ-перипатетик, комментатор Аристотеля, ученик ***Аспасия*** и учитель ***Александра Афродисийского.*** Автор комментария на «Категории» (упоминается Порфирием, Симпликием и Элиасом), вероятно, также комментировал «Топику» и «Первую Аналитику» (ссылки в комментариях Александра). Из арабского источника следует вероятность также того, что трактат Галена против аристотелевского учения о перводвигателе был направлен прямо против Термина.

Лит.: *Schmidt H.* De Hermino Peripatetico, Diss. Marburg, 1907; *Moraux P.* Aristotelismus bei den Griechen, Bd 2. B., 1984.

М. А. Солопова

ГЕРРЕС (Gorres) Иоганн-Йозеф (25 января 1776, Кобленц — 29 января 1848, Мюнхен) — немецкий историк, литературовед и публицист, общественный деятель. Прошел через сильное увлечение Французской революцией; едва окончив школу, начал издавать газету «Красный листок», проповедовавшую свободу, равенство и республиканские идеи. Когда газета была запрещена, тут же начал издавать другую, вскоре также запрещенную. В 1799 направляется в Париж с политической миссией к Директории, однако диктаторские планы Наполеона и революционный террор вызывают охлаждение к идеям революции. Отказавшись от политики, занялся философией, увлекся философией ***Шеллинга.*** В 1801 — учитель гимназии Кобленца, в 1806—08 — доцент в Гейдельбергском университете, где сотрудничал с К. Брентано и А. фон Арнимом в издании «Газеты для переселенцев» (Zeitung für Einsiedler). В 1814 вновь включается в политическую деятельность, начинает издание одного из влиятельнейших органов того времени (Наполеон называл ее «пятой вражеской державой») — газеты «Рейнский Меркурий» (Rheinischer Merkur), основное направление которой — идея национальности. В 1816 прусское правительство запретило и это издание. В 1820 прусской цензурой запрещается также труд Герреса «Германия и революция» (Tentschland und die Revolulion, 1819). Спасаясь от ареста, бежит в Страсбург. В 1827—48 — профессор истории в Мюнхене; там же появляется его обширный четырехтомный труд «Христианская мистика» (Die christliche Mystik, Bd 1—4, 1836—42). В последние годы жизни сближается с консервативными католическими кругами, основывает «Исторически-политические листки» (Historisch-politische Blätter), которые, правда, вскоре перестают быть только церковно ориентированным изданием. К столетию со дня смерти Герреса было основано общество, названное его именем (Görresgesellschaft).

Соч.: Gesammelte Schriften, Bd 1—9. Münch., 1854—74; Ausgewählte Werke, Bd 1-2. Freiburg, 1978; Glauben und Wissen. Münch., 1805; Athanasius. Regensburg, 1838; в рус. пер.: Афоризмы об искусстве. Афоризмы об органомии. — В кн.: Эстетика немецких романтиков., М., 1987, с. 58-345.

Лит.: *Borinski J.* Görres und die deutsche Parteibildung. Lpz., 1927; *Burke G.* Vom Mythos zur Mystik. J. v. Görres mystische Lehre und die Romantische Naturphilosophie. Einsiedeln, 1958; *Hebel R. J.* Görres: Studien über den Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften. Wiesbaden, 1960.

И. А. Михайлов

ГЕРСОНИД (Gersonides) рабби Леви бен Гершом (1288, Баньоль-сюр, Сез, департамент Гар — 1344, Перпиньян) — еврейский философ, математик («Книга числа», «О синусах, хордах и дугах»), астроном, библейский экзегет, комментатор («Органон» Аристотеля), врач. В своей главной «Книге войн Господа» (Milhamot Adonay) следовал магистральной линии восточного аристотелизма и мистического неоплатонизма, соединяя их с библейской верой. Как ***Ибн Гебироль*** и ***Бар Хийя,*** но в отличие от Маймонида учил, что первоматерия, субстрат форм, не имея собственных действий, не является вещью, а потому надвременна и в этом смысле предшествует миру. В акте творения водящая мысль создателя придает хаотической и злой материи порядок-благо. Разум человека потенциален (возможен) и отличен от действующего разума ангелов. Универсалии просвечивают в индивидах, без этого все наше знание о родах оказалось бы ложным, что немыслимо. Род объединяет индивиды не по любым признакам, а «в аспекте бытия, или истинного познания». Влияние ***номинализма*** можно видеть в тезисе Герсонида, что логика не есть познание, поскольку не раскрывает истину вещей, «а лишь обозначает их».

Соч.: Die Kämpfe Gottes, übers. B. Kellermann. B., 1914—16; Aristotelis Organum, Averrois Cordubensis in eum commentaria... Levi Gersonidis in nonnullos Aristotelis et Averrois libros annotationes. Venetiis, 1562.

Лит.: *Renan E.* Les ecrivains juifs francais du XIV siècle. P., 1893; *Bertola E.* Levi Gersonide e la logica arabo-giudaica. — *Idem.* Il pensiero ebraico. Padova, 1972.

В. В. Бибихин

ГЕРЦЕН Александр Иванович (псевдоним — Искандер) [25 марта (6 апреля) 1812, Москва — 9 (21 января), 1870, Париж] — русский философ, писатель, публицист. В 1829—33 учился на физико-математическом отделении Московского университета. Его отец — знатный русский вельможа Иван Алексеевич Яковлев. Мать — Луиза Гааг (в России — Луиза Ивановна), которая познакомилась с Яковлевым у себя на родине, в Германии, и бежала с ним из родительского дома. Она была неразлучна с Яковлевым до

сословных предрассудков, брак оставался неофициальным, и поэтому их сын не носил фамилии отца. Герцен получил хорошее домашнее воспитание и образование, знал несколько иностранных языков. Восстание декабристов, а затем казнь П. И. Пестеля и его товарищей оказали огромное влияние на юного Герцена, разбудили, по его словам, ребяческий сон его души. Большое значение для него имела начавшаяся дружба с ***Н. Огаревым,*** в котором Герцен обрел надежного товарища и единомышленника. В университете вокруг Герцена сложился кружок, проявлявший большой интерес к революционным движениям на Западе и социалистическим концепциям А. Сен-Симона и Ш. Фурье. В 1834 члены кружка были арестованы, Герцен сослан сначала в Пермь, затем в Вятку, в 1837 переведен во Владимир, в 1839 вернулся в Москву. Во Владимире и Москве знакомится с философией Гегеля, приходит к выводу, что его диалектика может служить теоретическим обоснованием революционных идей, что она освобождает человека от преданий, переживших себя. Герцен пытается прочитать Гегеля с материалистических позиций. В новой ссылке в Новгороде (1841—42) знакомится с «Сущностью христианства» Л. Фейербаха. Имманентный поиск нового типа философствования, начатый ранее, усиливается, Герцен стремится связать воедино материалистические и диалектические идеи. Работы, отразившие этот процесс, — «Дилетантизм в науке» (1842—43) и особенно «Письма об изучении природы» (1844—46) — стали вехами в истории русской философии. Возвратившись из новгородской ссылки в Москву в 1842, Герцен принял участие в борьбе западников против славянофилов. Но его отношение к славянофильству не было однозначным, его привлекали, напр., представления славянофилов о самобытности страны, их воззрения на общину. В середине 40-х гг. Герцен вместе с В. Г. Белинским и Н. П. Огаревым порывает с либеральным большинством западнического кружка. В 1847 уезжает за границу. Создает в Лондоне вольную русскую прессу, издает альманах «Полярная Звезда», газету «Колокол». Публикует произведения русской философии, не пропущенные на родине цензурой. С 1856 в литературных предприятиях Герцена участвует приехавший за границу Огарев. Связь с Россией поддерживалась корреспонденцией, а также общением со многими русскими, выезжавшими за рубеж. Более близкое знакомство Герцена с Европой укрепило его в неприятии мира капитала. Глубоко переживая поражение социалистических сил европейских стран в ходе революционных событий 1848 и 1849, он обращается к ситуации в России и здесь пытается найти возможности, упущенные Западом. Герцен явился основоположником концепции некапиталистического развития России. У него не было уверенности в том, что Россия вслед за Европой не свернет «на буржуазную дорогу», но он видит перед ней и другой путь. Не обязательно для России претерпевать все фазы буржуазного развития. Нет смысла преодолевать все трудности, которые выпали на долю Запада, чтобы, получив то устройство, которое имеет он, также остановиться перед современными формами общества. Избрать иной вариант социального развития, при котором минуются или проходятся в сокращенном, неразвитом виде стадии, уже известные историческому процессу, русскому народу позволит община, которую Европа давно утратила. Но община находится под государственным гнетом, и ее внутренний потенциал ограничен. Свободное развитие она может получить лишь при сломе той государственной и общественной системы, которая утвердилась в стране. Придаст силу русской общинности и мощная мысль Запада, где идеи социализма имеют длительную историю. Герцен не исключал, что Европа может социально обновиться раньше России и увлечь ее за собой в процесс революционных преобразований. Но в целом он склонялся к мысли о том, что первенство будет принадлежать его стране, в народном быту которой больше условий к экономическому перевороту, чем у западных народов, что Россия более способна к свершению социальных перемен, чем Европа. Концепция Герцена о некапиталистическом пути социальных преобразований получила дальнейшее развитие на русской почве.

Соч.: Собр. соч., т. 1—30. М., 1954—64; Избр. философ, произв., т. 1—2. М.-Л., 1948.

Лит.: Герцен в воспоминаниях современников. М., 1956; *Ленин В. И.* Памяти Герцена. — *Он же.* Полн. собр. соч., Т. 21; *Плеханов Г. В.* Работы об А. И. Герцене. — *Он же.* Избр. философ. произв., т. 4. М., 1958; *Володин А. И.* Герцен. М., 1970.

Архивы: РГБ, ф. 69; РГАЛИ, ф. 129; ГЛМ, ф. 22.

А. Д. Сухов

ГЕРШЕНЗОН Михаил Осипович (Мейлих Иосифович) [1(13) июля 1869, Кишинев — 19 февраля 1925, Москва] — русский историк общественной мысли, философ, публицист, переводчик. Окончил хедер и гимназию, провел два года в Германии, занимаясь в Политехникуме и посещая лекции по истории и философии в Берлинском университете, в 1889—94 изучал историю под руководством профессора П. Г. Виноградова на историко-филологическом факультете Московского университета. Студенческие работы Гершензона «Аристотель и эфор» (1894) и «Афинская полития» Аристотеля и «Жизнеописания» Плутарха» (1895) были опубликованы университетом как представляющие большую научную ценность. Сотрудничал в «Настольном энциклопедическом словаре братьев Гранат», работал в журналах «Русская мысль», «Критическое обозрение», «Научное слово» и «Вестник Европы», издательстве «Путь». В 1912—13 печатал публицистические статьи в газетах «Русская молва» и «Биржевые ведомости». После социалистической революции, которую принял сочувственно, видя в ней возможный путь разрешения кризиса культуры, стал соорганизатором и первым председателем Всероссийского союза писателей, преподавал в Высшем литературно-художественном институте, работал в Академии художественных наук, Наркомпросе, Центрархиве, журнале «Записки мечтателей».

На Гершензона оказали влияние учение Т. Карлейля о героической личности, философия истории Л. Толстого, философии жизни А. Бергсона. Изучаемую область культуры Гершензон выделил в особый предмет — историю умонастроения эпохи, совокупности личных судеб, требующую углубленного изучения внутреннего духовного опыта «героев времени». Результатом историко-литературных исследований явился цикл статей о А. С. Пушкине, издание сочинений П. Я. Чаадаева, И. В. Киреевского, Н. П. Огарева, А. И. Герцена, А. И. Эртеля и др. Гершензон — инициатор и участник сборника «Вехи» (1909);

в статье «Творческое самосознание» призвал к возрождению творческого самосознания личности как условию дальнейшего общественного созидания и сохранения духовной цельности русского общества. Основные философские сочинения Гершензона посвящены проблемам религии и культуры: «Тройственный образ совершенства» (1918), «Переписка из двух углов» (1921, совм. с Вяч. Ивановым), «Ключ веры» (1922), «Гольфстрем» (1922), «Судьбы еврейского народа» (1922). Вслед за Руссо и Ницше выступил с критикой современных форм культуры, утративших свободу непосредственного переживания, пораженных рефлексией и зараженных фетишизмом, против давления культуры над верой.

Соч.: История молодой России. М., 1908; Жизнь В. С. Печерина. М., 1910; Мечта и мысль И.С. Тургенева. М., 1919; «Русские пропилеи», т. 1—4, 6. М., 1915—19; «Новые пропилеи», т. 1. М.—Пг., 1923; Статьи о Пушкине. М., 1926; Письма к брату. М., 1927; Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989.

Лит.: *Белый А.* Гершензон. — «Россия», 1925, № 5 (14); *Шестов Л.* О вечной книге (Памяти М. О. Гершензона). — «Современные записки», 1925, № 24; *Берман Я. З.* М. О. Гершензон: Библиография. Одесса, 1928; *Ходасевич В. Ф.* Некрополь. Воспоминания. Париж, 1976; *Проскурина В. Ю.* Творческое самосознание Михаила Гершензона. — «Литературное обозрение», 1990, № 9.

Ю. В. Синеокая

ГЕСС (Hess) Мозес (21 июля 1812, Бонн — 6 апреля 1875, Париж) — немецкий литератор и социалист, один из создателей доктрин коммунизма и сионизма. Формирование воззрений Гесса проходило под влиянием ***Спинозы, Гегеля*** и ***Фейербаха.*** В своей первой работе «Божественная история человечества, написанная спинозистом» (Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas, 1837) Гесс заявил себя сторонником философских идей Гегеля. Он первый выдвинул тезис о том, что синтез немецкой классической философии, английской политической экономии и французского утопического социализма следует считать идеологической основой коммунистического движения на Европейском континенте, прежде всего в Германии и Франции.

В эпоху европейских революций 1848—49 Гесс был представителем Немецкого рабочего союза в Париже; позже примкнул к социалистической группе Виллиха — Шаппера, а в 1861 — к лассальянскому течению в рамках немецкой социал-демократии. Участвовал в работе 1-го Интернационала.

Гесс известен также как один из главных идеологов сионистского движения. В трактате «Рим и Иерусалим: последний национальный вопрос» (Rom und Jerusalem, die letzte Nazionalitätsfrage, 1862), публикация которого прошла практически не замеченной современниками, но впоследствии оказавшем большое влияние на отца-основателя сионизма Т. Герцля, Гесс утверждал, что до тех пор, пока евреи не обретут свою государственность на «земле обетованной», они всегда будут оставаться притесняемым и гонимым народом.

Соч.: Die europäische Triarchie. Lpz., 1841; Sozialistische Aufsätze, 1841—47, hrsg. vonT. Zlocisti. B., 1921; Ausgewählte Schriften, ausgew. und eingel. von H. Lademacher. Köln, 1962; Ökonomische Schriften, hrsg. und eingel. von D. Horster. Darmstadt, 1972.

Лит.: *Silberner E.* Moses Hess. Geschichte seines Lebens. Leiden, 1966.

Т. А. Дмитриев

ГЕССЕН Сергей Иосифович [16 (28) августа 1887, Усть-Сысольск Вологодской губ. — 2 мая 1950, Лодзь, Польша] — русский философ, публицист, соредактор журнала «Логос». После окончания 1-й Петербургской гимназии изучал философию в университетах Гейдельберга и Фрейбурга у В. Виндельбанда, Э. Ласка, И. Кона и Г. Риккерта, под руководством последнего защитил докторскую диссертацию «Об индивидуальной причинности» (1909). С 1913 преподавал философию в университетах Петербурга, Томска, Праги, Варшавы. Как философ Гессен сформировался в неокантианской атмосфере журнала «Логос», пропагандируя баденское неокантианство. Философское значение теории Риккерта видел в выработке гносеологического монизма формы, единственно способного обеспечить свободу и полноту эмпирических наук и согласовать требования эмпирии с требованиями философии. В статье «Мистика и метафизика» сформулировал понимание «метафизического мистицизма» как вида метафизики, возникающего там, где «нарушенные границы суть последние границы, которые отделяют область философии и культуры от сферы иррационального переживания и мистики» («Логос», 1910, № 1, с. 131). В 1925 в Праге была предпринята попытка возрождения «Логоса», вышел один номер, но философские интересы Гессена сместились в область философии права, философии воспитания. Педагогика рассматривается им как прикладная философия. Цель образования — не только приобщение к культуре человечества, но и формирование нравственной, свободной и ответственной личности. Хотя Гессен строит теорию нравственного и правового образования в отличие от теоретико-научного, однако различные виды образования объединены в системе национального образования. Педагогика Гессена движима целью показать практическую ценность философии и могущество личности, проникающей в духовные ценности культуры.

Соч.: Философия наказания. М., 1913; Свобода и дисциплина. Пг., 1917; Крушение утопизма. — «Современные записки». Париж, 1924, кн. 19; Проблемы правового социализма. — Там же, 1925, кн. 23; Евразийство. —Там же, 1925, кн. 25; Монизм и плюрализм в систематике понятий. — «Труды Русского Народного университета в Праге», 1928, т. 1; Мировоззрение и идеология. — «Современные записки», 1935, кн. 57; Мое жизнеописание. — «ВФ», 1994, № 7—8; Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995.

Лит.: *Зеньковский В. В.* С. И. Гессен как философ. — «Новый журнал». Нью-Йорк, 1951, № XXV; *Сапов В. В.* Сергей Гессен — русский философ. — «Вестник Российской Академии наук», 1993, № 6.

А. И. Абрамов

ГЕТЕРОГЕННОСТЬ (от греч. ἕτερος — разнородность) — составляемость из различных по своей природе или происхождению частей; противоположность — гомогенность (от греч. ἴσος — однородность). Если у гомогенной системы ее свойства одинаковы во всех частях или меняются непрерывно, без скачков, то гетерогенная система состоит из различных по свойствам, разграниченных частей. Гетерогенность концептуальной системы проявляется в сочетании в ее рамках разнородных, несовместимых принципов, что ведет к ее противоречивости.

Б. Г. Юдин

ГЁДЕЛЬ (Gödel) Курт (27 апреля 1906, Брно, Австро-Венгрия —14 января 1978, Принстон, США) — австрийский и американский логик и математик; окончил Венский

университет; участвовал в работе Венского кружка, но довольно быстро отошел от него, не удовлетворенный уровнем обсуждений. Обращает на себя внимание относительно малое число опубликованных Гёделем работ и принципиальный характер задач, решаемых практически в каждой из них. Его диссертация (1930) была посвящена фундаментальному результату — доказательству теоремы полноты: «Формула истинна во всех моделях теории Th тогда и только тогда, когда она является теоремой Th», утвердившему формализованную классическую логику в качестве прочной основы для математики. Теореме полноты эквивалентна теорема существования модели: «Теория Th имеет модель тогда и только тогда, когда она непротиворечива».

За этими «оптимистичными» теоремами последовала та, которая при поверхностном понимании кажется весьма разочаровывающей. Это теорема Гёделя о неполноте: «Если непротиворечивая теория содержит арифметику, то в ней имеется формула, которую нельзя ни доказать, ни опровергнуть». Такая формула называется неразрешимой в данной теории. Доказательство теоремы о неполноте весьма устойчиво к смене формализмов и логических систем. В дальнейшем Россер и Подниекс ослабили условия данной теоремы и усилили ее следствия. (Обзор общематематически и философски важных вариаций теоремы неполноты дан в кн.: *Гончаров С. С., Ершов Ю. Л., Самохвалов К. Ф.* Введение в логику и методологию науки. М., 1994.)

Как заметил Гёдель, доказательство теоремы неполноты не формализуется внутри самой арифметики, а это означает, что мы не можем доказать непротиворечивость теории Th внутри самой Th, поскольку тогда мы доказали бы неразрешимую формулу (3-я теорема Гёделя). Доказательство 3-й теоремы не столь устойчиво, оно зависит от свойств кодирований формул числами, и был построен ряд кодирований, при которых можно внутри самой теории доказать формулу, содержательно означающую ее непротиворечивость. (Подробный анализ данных вопросов и связи их с программой Гильберта см. ст. ***Формализм.)***

Гёдель построил вложение классической логики в интуиционистскую (независимо от ***Гливенко),*** а интуиционистской — в модальную систему S4. Он доказал совместимость аксиомы выбора с ***множеств теорией*** и дал конструкцию, обобщающую разветвленную иерархию Рассела. В модели Гёделя оказалась верна и континуум-гипотеза Кантора, так что он попутно доказал и ее совместимость. Эта модель была использована Коэном при доказательстве независимости аксиомы выбора.

В 1940, после аншлюса, ученый переехал в США, в Принстонский Институт высших исследований, и в 1948 принял гражданство США. В результате научных контактов с А. Эйнштейном, который придерживался мнения, что из общей теории относительности должна следовать направленность времени, Гёдель построил контрпример: модель Вселенной, в которой есть замкнутые мировые линии (т. е. в некоторых ее областях время ходит по кругу). За эту работу, которая в современной космологии положила начало целому направлению, он получил (по рекомендации самого Эйнштейна) Эйнштейновскую премию (1954).

В 1958 Гёдель построил принципиально новую интерпретацию типа реализуемости для интуиционистской арифметики, основанную на нахождении контрпримера и сохраняющую классическую истинность для всех отрицательных формул. В бумагах Гёделя после его смерти было найдено логическое доказательство существования Бога, но показательно, что сам Гёдель не публиковал его и старался о нем не говорить.

Соч.: Collected works, ed. S. Feferman et al., v. I—III. N. Y., 1986—1995; Совместимость аксиомы выбора и обобщенной континуум-гипотезы с аксиомами теории множеств. — «Успехи математических наук», 1948, т. 3, вып. 1; Об одном еще не использованном расширении финитной точки зрения.— В кн.: Математическая теория логического вывода. М., 1967.

Лит.: *Нагель Э., Ньюмен Д.* Теорема Гёделя. М., 1970; *Подниекс К. М.* Вокруг теоремы Гёделя. Рига, 1981; *Брутян Г. А.* Письмо К. Гёделя. — «ВФ», 1984, № 12.

Н. Н. Непейвода

ГЁТЕ (Goethe) Иоганн Вольфганг фон (28 августа 1749, Франкфурт на Майне — 22 марта 1832, Веймар) — немецкий поэт и естествоиспытатель. Что «философия Гёте» — тема, предваряемая целым рядом оговорок, доказывается не только отсутствием у Гёте философии в общепринятом смысле слова, но и его открытой враждебностью ко всему философскому. Академическая философия лишь следует собственным его заявлениям, когда она отказывается аттестовать его как одного из своих: «Для философии в собственном смысле у меня не было органа» (Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. von R. Steiner. Dornach, 1982, Bd 2, S. 26), или: «Собственно говоря, я,не нуждаюсь ни в какой философии» (Goethes Gespräche. Münch., 1998, Bd 3, 2. Teil, S. 158), или еще: «Она подчас вредила мне, мешая мне двигаться по присущему мне от природы пути» (Goethes Briefe. Münch., 1988, Bd 2, S. 423). Очевидно, однако, что эти признания допускают и более эластичное толкование, особенно в случае человека, который, по собственным словам, ничего не остерегался в своей жизни больше, чем пустых слов. Если философское мышление обязательно должно быть дискурсивным и обобщающим, то чем оно может быть менее всего, так это гётевским. Гёте, «человеку глаз», чужда сама потребность генерализировать конкретно зримое и подчинять его правилам дискурса. В этом смысле правы те, кто считает, что он никогда не идет к философии. Можно было бы, однако, поставить вопрос и иначе, именно: идет ли (пойдет ли) к нему философия? В конце концов важна не столько неприязнь Гёте к философии, сколько нужда философии в Гёте, и если историки философии обходят почтительным молчанием автора «Учения о цвете», то обойти себя молчанием едва ли позволит им автор «Наукоучения», уполномочивший себя однажды обратиться к Гёте от имени самой философии: «К Вам по праву обращается философия. Ваше чувство — пробный камень ее» (Fichtes Briefe. Lpz., 1986, S. 112).

Особенность, чтобы не сказать диковинность, мысли Гёте в том, что он в пору наивысшей зрелости и ощутимого конца философии философствует так, как если бы она и вовсе еще не начиналась. Понятно, что такая привилегия могла бы в глазах историков философии принадлежать философам, вроде Фалеса и Ферекида Сирского, но никак не современнику Канта. Другое дело, если взглянуть с точки зрения беспредпосылочности, или допредикативности, познания, с которой новейшую философию заставила считаться феноменология Гуссерля. Гётевское неприятие философии относится тогда не к философии как таковой,

а лишь к ее дискурсивно измышленным предпосылкам. «Люди (можно читать: философы. — *К. С.*) так задавлены бесконечными условиями явлений, что не в состоянии воспринимать ***единое*** первичное условие» (Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, Bd 5, S. 448). В свою очередь, предпосылки гётевского философствования, которое он никогда не мыслил себе раздельно с жизнью, производят на академически обученного философа впечатление некоего рода «святой простоты». Таково, напр., неоднократно повторяемое и возведенное до основополагающего принципа требование: «Видеть вещи, как они есть» (*Goethe.* Italienische Reise. Lpz., 1923, S. 141). Дело вовсе не в том, что этот принцип диаметрально противоречит, скажем, коренной установке кантовской философии. С ним можно было бы посчитаться, если бы он осуществлялся в рамках некой общей и гомогенной философской топики, как, напр., у Гуссерля, где даже в радикализме лозунга: «Назад к самим вещам!» дело шло больше о теоретически востребованном переосмыслении судеб западной философии, чем о «самих вещах». У Гёте он вообще ничему не противоречит и утверждает себя силой собственной самодостаточности. Гёте — наименее филологичный из людей — есть философ, который мыслит глазами, и значит: не в словах, а в ***вещах,*** тогда как большинство людей — и философов! — делают как раз обратное. (§ 754 «Учения о цвете». «И однако сколь трудно не ставить знак на место вещи, всегда иметь сущность живой перед собой и не убивать ее словом».)

Возможность гётевской философии (ее, говоря, по-кантовски, quid juris) коренится, т. о., не просто в мыслимости ее этоса, а в осуществимости последнего. Очевидно, при всей парадоксальности, что словесный пласт философии Гёте, или ее ***дискурс,*** представлен некой спонтанной цепью отклонений от правил философского поведения, как если бы он знакомился с философией не в работе над ее первоисточниками, а из сплошного негативного опыта конфронтации своих созерцаний с ее понятиями. Характерен в этом отношении его разговор с философски образованным Шиллером, во время которого ему должно было открыться, что он «имеет идеи, сам того не зная, и даже видит их глазами». Возникает неизбежная альтернатива: либо рассматривать «философию Гёте» в линии философской традиции (где она окажется, самое большее, эвристически небезынтересной), либо же предварить тему вопросом о специфике гётевского типа познания. В последнем случае решающим оказывается не теоретическое «что можно» и «чего нельзя», априорно обусловливающее всякую философскую рефлексию, а некий самодостаточный опыт, расширяющийся до природы и осознающий себя в идеале как человеческую индивидуальность самой природы, нисколько не смущаясь собственной (философски визированной) «субъективностью». Интересно рассмотреть этот опыт по аналогии с кантовским понятием опыта. Исходный тезис Гёте: «Все попытки решить проблему природы являются, по существу, лишь конфликтами мыслительной способности с созерцанием» (Goethes Naturwissenschaftliche Schriften, Bd 2, S. 200), совпадает, если заменить «конфликты» «синтезами», с кантовским. Но уже со второго шага налицо расхождение. Кант отталкивается от теоретического представления о «нашем» устройстве, Гёте от непосредственной данности своего устройства. По Канту, «наш» рассудок устроен так, что созерцания без понятий слепы, а понятия без созерцаний пусты. Гёте осознает свое устройство совершенно иначе: «Мое мышление не отделяется от предметов, элементы предметов созерцания входят в него и внутреннейшим образом проникаются им, так что само мое созерцание является мышлением, а мышление созерцанием» (ibid., S. 31). С точки зрения «Критики чистого разума» подобное мышление есть не что иное, как метафизическое мечтательство; § 77 «Критики способности суждения» смягчает вердикт: созерцающее мышление теоретически не содержит в себе противоречия, т.е. можно мыслить его существующим. Аналогия со ста воображаемыми талерами, в которые обошлось Канту опровержение онтологического доказательства, напрашивается сама собой. Эккерман (11. 4. 1827) приводит слова Гёте: «Кант меня попросту не замечал».

Реальность, а не просто мыслимость созерцающего мышления у Гёте есть, т. о., вопрос не теории, а опыта, причем не ***понятия*** опыта, а опыта как делания. Там, где теоретически постулируется слепота созерцаний и пустота понятий, налицо вытеснение реального феномена теорией и, как следствие, «конфликты» обеих половинок познавательного целого. Теория, понятая так, негативна и представляет собой, по Гёте, результат «чрезмерной поспешности нетерпеливого рассудка, который охотно хотел бы избавиться от явлений и поэтому подсовывает на их место образы, понятия, часто даже одни слова» (ibid, Bd 5, S. 376). Настоящая теория тем временем не противостоит вещам, а осознает себя как их «сущность»: «Самое высокое было бы понять, что все фактическое есть уже теория: синева неба раскрывает нам основной закон хроматики. Не нужно только ничего искать за феноменами. Они сами составляют учение» (ibid.). Все злоключения философии проистекают от того, что опыт отрезается от самих вещей и подменяет вещи словами. «Вместо того чтобы становиться между природой и субъектом, наука пытается стать на место природы и постепенно делается столь же непонятной, как последняя» (Goethes Werke, Weimarer Ausgabe, Bd 36, 4. Abt., S. 162). Что участью философии на этом пути могло быть лишь ее самоупразднение, стало ясно в свете ее дальнейших судеб, сначала в позитивистических диагнозах философии как «болезни языка» (Ф. Маутнер, Л. Витгенштейн), а после уже и в полном ее растворении во всякого рода «играх» и «дискурсах».

В свете изложенного проясняется, наконец, отношение к Гёте немецкого идеализма. Судьбой этого идеализма было противостоять натиску материалистически истолкованной физики с чисто метафизических позиций. Понятно, что в споре с ним кантианство могло уже хотя бы оттого рассчитывать на успех, что исходным пунктом его был факт естествознания, а не воздушные замки неоплатонических спекуляций. Эвристически допустим вопрос: как сложились бы дальнейшие судьбы философии, вообще духовности, если бы немецкий идеализм, отталкиваясь от Канта, взял бы курс не на Плотина, а на факт естествознания, к тому же не ньютоновского, как это имеет место у Канта, а гётевского естествознания? Характерно, что основной упрек Гёте со стороны кантиански ориентированных критиков: он-де «переносит рассудочные абстракции на объект, приписывая последнему метаморфоз, который свершается, по сути, лишь в нашем понятии» (*Sachs J.* Geschichte der Botanik vom 16.

Jahrhundert bis 1860. Münch., 1875, S. 169), буквально совпадает с упреком тех же критиков в адрес немецкой идеалистической философии. Г. Файхингер формулирует в этой связи «генеральное заблуждение» Гегеля, который «смешивает пути мышления с путями реально происходящего и превращает субъективные процессы мысли в объективные мировые процессы» (*Vaihinger H.* Die Philosophie des Als ob. B., 1911, S. 10). Разумеется, с точки зрения гегелевской метафизики эта критика не имела никакого смысла. Вопрос, однако, стоял о смысле самой метафизики. Немецкий идеализм — «высокие башни, около коих обыкновенно бывает много ветра» (Кант), — рушился как карточный домик при первом же таране критики познания. Ибо созерцающее мышление, смогшее в тысячелетиях произвести на свет такое количество глубокомысленной метафизики, не выдерживало и малейшей поверки со стороны естественно-научного мышления. Фихтевская апелляция к Гёте: «К Вам по праву обращается философия. Ваше чувство — пробный камень ее», видится в этом смысле как бы неким инстинктивным жестом выруливания между Сциллой кантианства и Харибдой (дезавуированной Кантом) метафизики. Факт то, что Гёте мыслит созерцательно, но факт и то, что мыслит он не как метафизик, а как естествоиспытатель. Метафизическое ens realissimum Шеллинга или Гегеля, облаченное в абстрактные понятия, действует в Гёте как чувственно-сверхчувственное восприятие. Иначе: одна и та же мыслительная потенция, созерцающая в одном случае историю сознания, а в другом случае наблюдающая череп барана, предстает один раз как феноменология духа, другой раз как позвоночная теория черепа. Созерцательную способность суждения можно было сколь угодно остроумными доводами опровергать теоретически или, в крайнем случае, на примере всякого рода парапознавательных практик (Кант versus Сведенборг). Опровергать ее там, где плодами ее оказывались не просто научные открытия, но и открытия целых наук (13 томов трудов по естествознанию насчитывает Большое Веймарское издание Гёте, т. н. Sophienausgabe), было бы просто нелепо.

С другой стороны, однако, именно подчеркнутый антифилософизм Гёте, в защитной среде которого его познание только и могло сохранить свою специфику, сыграл на руку академической философии. Единственным шансом обезвредить опасный прецедент было списать его в счет гениальной личности. Гёте-естествоиспытателю выпадала участь Гёте-поэта: здесь, как и там, все решалось вдохновением, спонтанностью, непредсказуемостью, точечными apercus, при которых не оставалось места никакой методологии, систематике и усвояемости. Воцарившийся со 2-й половины 19 в. научный материализм мог безнаказанно потешаться над лишенной теоретико-познавательного фундамента философией немецкого идеализма. Никто, кроме естествоиспытателя Гёте, пожелай он стать философом и перенеси он на философские проблемы ту созидательную конкретность, с какой он среди мира растений искал свое перворастение, не смог бы искупить гегелевский дух, тщетно силящийся (на последней странице «Феноменологии духа») вспомнить ***действительность*** своей Голгофы. Фатальным для этого духа (духа мира) было то, что он все еще взыскал контемпляций и визионерств в мире, уже полностью принадлежащем наблюдаемости. Школьным логикам не оставалось ничего иного, как ставить ему на вид недопустимость заключения от собственной мыслимости к собственной реальности.

Перспективой ближайшего будущего — в темпах нарастания теоретического и практического материализма — оказывалась судьба духовного, стоящего перед выбором: стать либо наукой, либо столоверчением. Решение этой задачи могло единственно зависеть от того, способен ли был философ-практик Гёте стать теоретиком собственного познания (см. ***Антропософия***).

К. А. Свасьян

Эстетические взгляды Гёте развивались от принятия идей «Бури и натиска» (О немецком зодчестве — Von deutscher Baukunst, 1772) через апологию античного искусства и культа эстетического воспитания к идее подражания природе и к трактовке искусства как произведения человеческого духа, в котором «рассеянные в природе моменты соединены и даже самые объективные из них приобретают высшее значение и достоинство» (*Goethe I. W.* Über Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke, 1797. — «Sämtliche Werke», Bd 33. Weimar, 1903, S. 90). В связи с этим Гёте выделяет три вида искусства: простое подражание природе, манеру и стиль. Стиль выражает всеобщее в особенном и принципиально отличается от аллегории, где особенное служит лишь примером всеобщего. Стиль — наиболее совершенное подражание природе, познание сущности вещей, представленное в видимых и ощущаемых образах. Его эстетика оказывается неотделимой от естественно-научных исследований, где постоянно подчеркивается роль целого и всеобщего, выражаемых в элементах и особенном. «Первофеномен», на постижение которого были направлены естественно-научные исследования Гёте, представляет собой явление, воплощающее в себе всеобщее. «Первофеномен» не остается неизменным, он выражен в метаморфозах изначального типа («Метаморфоз растений» — Die Methamorphose der Pflanzen, 1790). Гёте положил начало применению методов типологии в морфологии растений и животных, которые объединяют в себе методы анализа и синтеза, опыта и теории. В живой природе, согласно Гёте, нет ничего, что не находилось бы в связи со всем целым. Особенное, воплощающее в себе всеобщее и целое, он называет «гештальтом», который оказывается предметом морфологии и одновременно ключом ко всем природным знакам, в т. ч. основой эстетики. Ведь ядро природы заключено в человеческом сердце, а способ познания природных явлений — постижение единства и гармонии человека с природой, его души с феноменами природы.

Соч.: Werke. Abt. 1—4, Bd 1—133. Weimar, 1887—1919; Sämtliche Werke, Bd 1—40. Stuttg. —B., 1902-1907; Naturwissenschaftliche Schriften, hrsg. von R. Steiner, 5 Bde. Dornach, 1982; Собр. соч., т. 1—13. М.—Л., 1932—1949; Статьи и мысли об искусстве. М., 1936; Гёте и Шиллер. Переписка, т. 1. М.—Л., 1937; Избр. соч. по естествознанию. М., 1957.

Лит.: *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гёте в мировоззрении современности. М., 1917; *Лихтенштадт В. О.* Гёте. П., 1920; *Гейзенберг В.* Учения Гёте и Ньютона о цвете и современная физика. — В кн.: Философские проблемы атомной физики. М., 1953; *Вильмонт Н.* Гёте. М., 1959; *Chamberlain H. St.* Goethe. Münch., 1912; *Simmel G.* Goethe. Lpz., 1923; *Valery P.* Discours en l'honneur de Goethe, Oeuvres, v. 1. P., 1957, p. 531—553; *Steiner R.* Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung. Stuttg.,1961;

Idem. Goethes Weltanschauung. B., 1921; *Cassirer E.* Goethe und die mathematische Physik. — *Idem.* Idee und Gestalt. Darmstadt, 1971, S. 33-80.

ГИЕРАКС (Ἱέραξ) (вероятно, сер. 2 в. н. э.) — философ-платоник. Автор сочинения «О справедливости» (эксцерпты — у Стобея), посвященного разработке этической проблематики. Основная мысль Гиеракса: справедливость как совокупная добродетель связана с прочими добродетелями и невозможна без них (ἀνθακολυθία — ср. Alcin. Didasc. 29, 3). Развивая этот тезис в платоновском духе, Гиеракс использует также аристотелевские (напр., определение мужества как «середины» между трусостью и безрассудством) и стоические положения (справедливость понимается в духе стоической «исправленности», διόρθωσις), однако строит свое изложение в виде полемики против тех и других.

Лит.: *Praechter K.* Hierax der Platoniker. — «Hermes», 1906, 41, S. 593—618.

Ю. А. Шичалин

ГИЕРОКЛ (Ἱεροκλῆς) (2-я пол. 1 в. н. э.) — греческий философ, представитель поздней Стои, автор трактата «Философумены» (Φιλοσοφούμενα) в трех книгах, задуманного как систематическое (но вместе с тем популярное и полемически-антиэпикурейское) изложение стоической этики. К 1-й части (кн. 1—2) относится отрывок текста под названием «Основы этики» (Ἠθικὴ στοιχείωσις), излагающий учение о «самоощущении», «первичной склонности» и т. д. 2-я часть трактата (кн. 3) посвящена прикладной этике (15 фрагментов у Стобея; авторство Гиерокла-стоика в отношении этих фрагментов впервые доказал К. Прехтер (их приписывали Гиероклу-платонику). Трактат Гиерокла является важным источником для реконструкции этической теории ранней Стои; значительное внимание к практической этике характерно для позднего периода Стои.

Фрагм.: Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobaeus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, bearb. von H. Arnim. B., 1906 (переизд.: Codici e papiri filosofici. Firenze, 1992).

Лит.: *Prächler K.* Hierokles der Stoiker. Lpz., 1901; *Inwood B.* Hierocles. Theory and argument in the second century A. D. — «Oxfords Studies in ancient philosophy», 1984, 2, p. 151—183; *Badalamenti G.* Ierocle stoico e il concetto di συναίσθησις. — «Annali del Dipart. di filos. del Univ. Firenze», 1987, 3, p. 53—97; *Isnardi Parente M.* Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali, ANRW II, 36, 3, 1989, p. 2201-2226.

А. А. Столяров

ГИЕРОКЛ (Ἱεροκλῆς) Александрийский (4 в; н. э.) — представитель ***Александрийской школы*** платонизма, ученик Плутарха Афинского. Как преподаватель платоновской философии толковал отдельные диалоги Платона (в частности, «Горгия», ср. Damasc. V. Isidori 54); сохранился комментарий Гиерокла к пифагорейским «Золотым стихам». Благодаря изложению и ряду экспертов у Фотия (cod. 214, 251) известен его трактат «О промысле и роке, а также о том, что наша воля соотносится с божественным водительством». За преподавание языческой философии был выслан из Александрии, но по возвращении продолжал свою педагогическую деятельность. В комментарии к «Золотым стихам», составленном с пропедевтическими целями и рассчитанном на неподготовленную аудиторию, Гиерокл в основном остается в рамках среднеплатонических доктрин: во главе универсума — ум-демиург; в сфере разумных существ выделяются боги, демоны, души; в мире действует промысл, рок и случай; человек состоит из тела и души, но у души есть собственный носитель, бессмертное светлое тело; добродетели делятся на практические и теоретические. Однако неоплатоническая проблематика Порфирия и послеямвлиховской традиции также была освоена и развита у Гиерокла. Как и у Порфирия, материя у Гиерокла — не самостоятельное начало, но создана демиургом (хотя и не во времени). В духе послеямвлиховского платонизма Гиерокл учил о порожденном демиургом и состоящем из разумной души и невещественного тела бессмертном существе, по подобию которого внутримировыми богами из неразумной души и смертного тела создан человек. В ряду практических, добродетелей Гиерокл помещал богослужебные (τὸ τελεστικόν), вобождающие душу от вещественных представлений (ὑλικὰς φαντασίας) Наряду с промыслом, роком и случаем он признавал свободу выбора и воли (τὸ ἐ' ἡμῖν), выдвигая при этом концепцию человеческой души как единственного разумного существа, способного по собственной воле меняться (становиться хуже), развитую впоследствии Дамаскием и воспринятую Симпликием.

Эти представления давали возможность совмещения неоплатонической доктрины с христианством. Учеником Гиерокла был Эней из Газы, «Теофраст» которого повлиял на Захария из Митилены (Захария Схоластика). Гиерокл оказал также значительное влияние на философию Возрождения.

Соч.: In Aureum pythagoreorum carmen commentarius, rec. F. G. Koehler. Stuttg., 1974; в рус. пер.: «Золотые стихи» пифагорейцев с комментарием Гиерокла философа, пер. под ред. Г. В. Малеванского. — «Вера и разум», 1897, № 16, с. 130—158; № 17, с. 177—206; № 18, с. 224—254; № 20, с. 335—360; № 23, 429—490; Пифагорейские «Золотые стихи» с комментариями Гиерокла, пер. И. Петер. М., 1995.

Лит.: *Kobusch Th.* Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Münch., 1976; *Hadot I.* Hiéroclés et Simplicius. P., 1979.

Ю. А. Шичалин

ГИЗО (Guizot) Франсуа-Пьер-Гийом (4 октября 1787, Ним — 12 сентября 1874, Париж) — французский политический деятель, историк, в области политической философии — представитель школы доктринариев, по своей ориентации близкой к либерализму. Автор ряда работ по политической философии: «О правлении во Франции, начиная с эпохи Реставрации и современных министерств» (Du gouvernement de la France depuis la Restauration et de ministère actuel, 1820), «О средствах правления и об оппозиции в современной Франции» (Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France, 1821), «О смертной казни как политической проблеме» (De la peine de mort en matière politique, 1822), а также крупных исторических сочинений: «История английской революции» (1826—27, рус. пер. т. 1—3. СПб., 1860), «История цивилизации во Франции» (т. 1—5, 1829—32, рус. пер. т. 1—4. М., 1877—81), «История цивилизации в Европе» (1828, рус. пер. СПб., 1891), «История представительного правления» (в 5 т.) и др. Член Французской академии (1836) и Академии моральных и политических наук.

В центре социально-философских размышлений Гизо — соотношение власти и общества. Настаивая на четком разграничении и взаимозависимости этих сфер общественной жизни, Гизо считает, что власть не существует вне общества или над обществом: «средства правления» сосредоточены в самом обществе и не могут быть отделены от него. Общество — это мир жизни и разума, главным является здесь движение человеческого духа, поэтому принцип суверенитета власти должен быть заменен принципом суверенитета Разума. Цивилизация — важнейшее понятие исторической концепции Гизо — характеризуется им как синтез социального и морального развития человечества. В европейской цивилизации он отмечает два основных момента: образование национальных государств (прогресс централизации и принцип единства) и освобождение человеческого духа (прогресс свободы и принцип равенства).

Соч. Méditationes sur l'essence de la religion chrétienne. P., 1864 (рус. пер.: 1864); Méditation sur l'état actuel de la religion chrétienne. P., 1865.

Лит.: *Rosanvallon P.* Le moment Guizot. P., 1985.

М. М. Федорова

ГИЛЕМОРФИЗМ (от греч. ὕλη — материя и μορφή — форма) — термин, возникший в конце 19 в. для обозначения восходящего к Аристотелю учения о ***форме*** и ***материи*** как основных принципах бытия.

ГИЛОЗОИЗМ (от греч. ὕλη — вещество, материя и ξωή — жизнь) — философское учение о всеобщей одушевленности материи. Термин ввел в философский лексикон в 1678 ***Р. Кедворт.*** Гилозоистами были древнегреческие философы Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит. Согласно Фалесу, магнит притягивает железные опилки, т. к. он обладает душой. Гераклит характеризовал человеческую душу как сухой, наиболее совершенный огонь. В эпоху Возрождения ярким сторонником гилозоизма был Д. Бруно. «Нет вещи не обладающей душой, или, по крайней мере, жизненным началом» («О природе, начале и едином», М., 1934, с. 107). Гилозоистические представления Бруно были связаны с его пантеизмом, отождествлявшим Бога и природу.

В Новое время гилозоистические идеи наличествуют у Б. Спинозы, считавшего мышление атрибутом субстанции, в философских воззрениях И. В. Гёте, полагавшего, что в природе существуют лишь постепенные переходы, вследствие чего духовное не противоположно материи, а коренится в ней в качестве его потенции, многообразно проявляющейся во всех природных явлениях. Приверженцами гилозоизма были также французские материалисты 18 в. — Д. Дидро, Д. Дешан, Ж. Робине. Признание «чувствительности как общего свойства материи» Дидро принимал в качестве «все объясняющего предположения» («Разговор д'Аламбера и Дидро», см. *Дидро Д.* «Атеистические произведения». М., 1956, с. 117). Дешан, признавая наличие двух первоначал — материального и духовного, утверждал, что вселенная, или Целое, представляет собой их взаимопроникающее единство («Истина, или истинная система», рус. пер. 1973, с. 311).

Достижения биологии в 19 в. выявили несостоятельность гилозоизма и его идей о всеобщей одушевленности материи.

Т. И. Ойзерман

ГИЛЬБЕРТ (Hilbert) Давид (23 января 1862, Кенигсберг — 14 февраля 1943, Геттинген) — немецкий математик, способствовавший переосмыслению и развитию философских оснований не только математики, но и всего естествознания в целом. Окончил университет в Кенигсберге (1885). В 1893—95 — профессор этого университета. С 1895 и вплоть до выхода в отставку (1930) — профессор Геттингенского университета. Среди достижений Гильберта в области философии науки наиболее значительны два: во-первых, разработанная им современная, абстрактная, версия ***аксиоматического метода*** и, во-вторых, созданная им, в развитие предыдущей идеи, новая ветвь оснований математики — теория доказательств, или метаматематика.

Гильберт неоднократно подчеркивал высокую педагогическую и эвристическую ценность генетического метода построения научных теорий. И тем не менее он полагал, что для окончательного оформления и полного логического обоснования всего, что содержится в нашем познании, более предпочтителен метод аксиоматический. Анализу и развитию этого метода Гильберт и посвятил основные свои усилия. Он первым отказался от попыток, предпринимавшихся еще со времен ***Евклида,*** давать основным терминам аксиоматизируемой теории содержательные определения. Гильберт последовательно провел в жизнь точку зрения на ***аксиомы*** как на условия, налагаемые на исходные понятия теории. Требуя, чтобы в процессе развертывания аксиоматизированной теории использовались лишь те сведения о ее понятиях, которые либо непосредственно почерпнуты из аксиом, либо чисто логическим путем формально выведены из них, он стал трактовать аксиоматику теории как единое явное определение ее понятий (Гильберт подчеркнул это в одном из своих писем к ***Г. Фреге***). Такой вариант аксиоматического метода был положен уже в основу его «Оснований геометрии» (1899), где впервые дана полная, не содержащая никаких подразумеваемых предположений аксиоматика евклидовой геометрии.

Принятая Гильбертом точка зрения в то время позволила ему добиться существенных продвижений в исследовании системы геометрических аксиом. Но сегодня в этой работе более всего поражает тот факт, что он во многом предвосхитил в ней многие черты ***структурализма*** 20 в. и значительную часть «идеологии» машинной математики. В самом деле, занимаясь геометрией «в духе Гильберта», человек в определенном отношении попадает в ситуацию, сходную с компьютерной. Он имеет право (но отнюдь не обязан!) понимать то, что он при этом делает. И как это на первый взгляд ни странно, в принципиальном плане это даже ставит его в выгодное положение, избавляя, в частности, от ошибок, всегда возможных при попытке «проявить инициативу» в осмыслении того, что от него требуется: нетрудно понять, что и в самом деле идеально общепонятным может быть лишь то, что вообще не требует никакого понимания.

Можно не обратить внимания на то, что Гильберт никоим образом не доказывает истинность геометрических теорем; он всего лишь логически выводит их из принятых в ней аксиом (вопрос об истинности которых им вообще даже и не ставится). Изложенная точка зрения нашла замечательное по своей глубине использование в его более поздних (1922-30) исследованиях по основаниям математики.

Работы эти были созданы в ходе попыток преодоления острого кризиса, вызванного трудностями, обнаружившимися в теоретико-множественной «архитектурной программе для математики», и впоследствии были подытожены в классической двухтомной монографии Гильберта и его ближайшего сотрудника П. Бернайса «Основания математики» (1-й т. 1934, 2-й — 1939). Как известно, Гильберт остро реагировал на противоречия, обнаруженные в канторовой теории множеств ***Б. Расселом*** и Э. Цермело, но он отвергал и альтернативную программу ***Л. Э. Я. Брауэра*** (см. ***Интуиционизм***). В противовес реформаторской программе последнего Гильберт предложил свою, консервативную, программу, основанную на изложенном выше варианте аксиоматического метода и на идее трактовать «законность» любой математической теории как ее внутреннюю непротиворечивость.

Программа Гильберта, в главных чертах изложенная в докладе «О бесконечном», предусматривала, во-первых, аксиоматизацию всех без исключения математических теорий (в т. ч. и ***множеств теории***); во-вторых, установление непротиворечивости всех полученных аксиоматик и, в-третьих, дальнейшее развитие построенных теорий на чисто дедуктивной основе с использованием аристотелевской логики. При таком подходе и аксиомы, и утверждения конкретной теории описывались Гильбертом простыми и наглядными средствами — ***конструктивными объектами,*** имеющими точную синтаксическую структуру. Формализация логики открывала возможность придать аналогичный прозрачный, чисто синтаксический характер и самому понятию математического доказательства, а непротиворечивость теории трактовалась как невозможность одновременного получения в ней доказательств двух таких утверждений, что одно из них является отрицанием другого. Новаторской чертой этой программы Гильберта была ее чистая синтаксичность и отсутствие в ней какой бы то ни было апелляции к такой привычной для любого ученого, тем более для математика или философа, категории, как категория ***смысла.***

Для осуществления второго пункта своего плана Гильберт набросал эскиз т. н. «финитной установки» (см. ***Финитизм***) — перечня средств (он называл их финитными), представлявшихся ему особо надежными и относительно которых он полагал, возможно не вполне правомерно, что они создают предпосылки для достижения «консенсуса» с интуиционистами. К сожалению, в достаточно подробном виде эта установка никогда Гильбертом изложена не была. Есть все основания полагать, что для ее «доработки» ему недоставало точного понятия ***алгоритма,*** которое в окончательном виде было выработано в математике лишь к 1936.

При всей на первый взгляд перспективности программы Гильберта ее реализация уже с первых шагов столкнулась с непредвиденными трудностями. Первый серьезный урон был нанесен ей открытием ***К. Гёделя,*** показавшего (1931), что неполна (и даже принципиально непополнима!) любая непротиворечивая аксиоматизация уже элементарной арифметики натуральных чисел. Между тем, по замыслу Гильберта, именно она, «это чистейшее, — по его выражению, — и наивнейшее дитя человеческого духа», должна была первой пройти «проверку на непротиворечивость». Впервые решение этой задачи было опубликовано (1936) ***Г. Генценом,*** которому уже здесь пришлось вполне отчетливым образом выйти за рамки финитной установки. Это был второй удар, нанесенный теории доказательств. И хотя главные надежды этой теории возлагались на доказательство непротиворечивости математического анализа (по мнению ближайшего сотрудника Бернайса, именно ее решение должно было вынести «окончательный приговор судьбе теории доказательств»), эта задача и особенно важная задача установления непротиворечивости аксиоматической теории множеств до сих пор остаются нерешенными.

Т. о., на своем «главном направлении» гильбертовская теория доказательств потерпела поражение (возможно, впрочем, ее постигла общая судьба всех слишком общих программ), но зато она принесла обильные плоды на ее «периферии», составившие целую эпоху в области оснований математики. В первую очередь, это работы (Геделя и др.) по неполноте аксиоматик (арифметики и теории множеств), работы, приведшие к возникновению математически точного понятия алгоритма, исследования ***А. А. Маркова*** по конструктивной математике (см. ***Конструктивные направления***), сделавшие впоследствии эпоху в развитии логики работы Брауэра и его школы, проходившие в очной и заочной полемике, тоже принесли свои плоды уже хотя бы потому, что полемика с таким оппонентом, как Гильберт, сама по себе не могла оказаться непродуктивной для ее участников.

Соч.: Избр. труды (т. I, II). М., 1998; *Гильберт Д., Бернайс П.* Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики. М., 1979 (2-е изд. 1982); *Гильберт Д., Бернайс П.* Основания математики. Теория доказательств. М., 1982; Основания геометрии. М.-Л., 1948.

Лит.: *Рид К.* Гильберт. М., 1977.

Н. М. Нагорный

ГИЛЬБЕРТ ПОРРЕТАНСКИЙ (Guislebertus Porretanus) Жильбер из Порре (Пуаре) (1076, Пуаре, Вандея — 1154, Пуатье) — христианский философ и богослов, ученик ***Бернарда Шартрского,*** с 1124 — канцлер ***Шартрской школы.*** В 1141 преподавал в Париже, с 1142 — епископ Пуатье. Обвиненный ***Бернардом Клервоским*** в признании божественности Христа лишь человеческим понятием, объяснялся перед папой Евгением III в Париже (1147) и на Реймсском соборе (1148), но не был осужден. До 16 в. был в употреблении комментарий Гильберта к ***Боэцию,*** особенно «О Троице»; долго служила учебником упоминаемая Лейбницем интерпретация аристотелевских категорий «Книга о шести началах» (атрибуция спорная); известны комментарии Гильберта к Псалмам, к посланиям апостола Павла. Философия для Гильберта — инициация в таинства, намек на мистический опыт («не веруем, познав, а познаем, веруя»).

«Первое совершенство» Бога — единственное и простейшее бытие (essentia), безусловная данность, то, чем (quo) все существует. Натуральное (рациональное) познание неотделенных (материализованных) форм через математическое (disciplinaris) познание неподвижных типов восходит к теоретическому (в чистой интуиции) познанию первообразов, первоматерии и Бога.

Соч.: Commentaria in Boethium, MPL, t. 64; Liber de sex principiis, ed. A. Heysse. Münster, 1953; в рус. пер.: Комментарии к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория». — «ВФ», 1998, № 4, с. 105—121.

Лит.: *Неретина С. С.* Гильберт Порретанский: искусство именования. — «ВФ», 1998, № 4, с. 94—105; *Rovighi S.* Studi di filosofia medievale. Mil., 1978, p. 176 — 247 (библиогр.).

В. В. Бибихин

ГИЛЬДЕБРАНД (Hildebrandt) Дитрих фон (12 октября 1889, Флоренция — 26 января 1977, Нью-Йорк) — философ, представитель Мюнхенской (или: «реалистической») школы ***феноменологии.*** С 1906 изучал философию в Мюнхенском университете под руководством ***А. Пфендера*** и Т. Липпса. С 1909 — в Геттингене у — ***Э. Гуссерля,*** у которого в 1913 защитил диссертацию (тема — идея нравственного поступка). В 1914 принял католичество, в последующие годы ведет активную церковную деятельность и занимается разработкой теологических проблем. В 1933 бежит из Германии в Вену. В основанном им журнале «Христианское сословное государство» выступает против тоталитаризма, отстаивает идею единства западноевропейской христианской культуры. В 1938 переезжает в Италию, а затем в США. С 1949 — профессор в Фордхам-университете (Нью-Йорк).

Основную задачу ***феноменологии*** видел в исследовании и анализе «сущности» объективных феноменов, доступных нам в чувственном восприятии и интеллектуальной интуиции. Личность человека раскрывается только в Боге, только предавая себя Богу, человек по-настоящему становится самим собой. В развитой им в 40—50-х гг. 20 в. концепции этики Гильдебранд продолжает традицию материальной этики ценностей ***М. Шелера.*** Ценность есть изначальная, не сводимая ни к чему иному данность. Любой объект, будучи выделенным из «ничто», обладает ценностью существования и индивидуального бытия. Духовные ценности — высшими среди них являются моральные и религиозные — присущи только человеку. Каждой морально значимой ценности соответствует ценностный ответ (Wertantwort), который может воплощаться в восхищении, любви и деятельности, реализующей или сохраняющей эту ценность. Абсолютно достоверное знание о них дает интеллектуальная интуиция.

Соч.: Gesammelte Werke, Bd 1—9, 1971—84; Die Idee der sittlichen Handlung. — «Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung», hrsg. v. E. Husserl, Bd 3, 1918; Sittlichkeit und ästhetische Werterkenntnis. — Ibid., Bd 5, 1922; Metaphysik der Gemeinschaft, 1930; Sittliche Grundhaltungen, 1933; Die sittlichen Grundlagen der Völkergemeinschaft, 1946; Der Sinn des philosophischen Fragens und Erkennens, 1950; Christian Ethics, 1953 (на нем. яз.; 1959); True Morality and its Counterfeits, 1955 (на нем. яз.: 1957); Graven Images: Substitutes for True Morality, 1957; Troyan Horse in the City of God, 1967 (на нем. яз.: 1968); Что такое философия? СПб., 1997; Новая Вавилонская башня. СПб., 1998; Метафизика любви. СПб., 1999; Метафизика коммуникации. СПб., 2000.

И. А. Михайлов

ГИЛЬОМ из Конша (Guillaume de Conches, Guilelmus de Conchis) (ок. 1080, Конш, Нормандия — ок. 1150) — средневековый французский философ и гуманист. Ученик ***Бернарда Шартрского,*** преподавал философию и теологию, возможно, в Шартре. Для ***Иоанна Солсберийского*** он уважаемый учитель, виднейший логик века и лучший после Бернарда грамматик. Компендий Гильома «Философия мира» — свод знаний эпохи, по-видимому, введение в лекционный курс; «Dragmaticon» («Вязание снопов») — диалог о первосущностях природы; спорят, принадлежат ли ему «Учения нравственных философов». Обширные глоссы Гильома, которые он отличал от более вольных комментариев, включают детальное толкование «Тимея» (до 53c), «Утешения философии», «Комментария на «Сон Сципиона»», грамматики Присциана, сатир Ювенала.

Чтение философов было главным видом учебной работы у Гильома, во главу ставилось изучение «элоквенции»: в жажде постижения мы раздираем на лоскуты платье философии; нагая, она кричит о помощи, и мы обязаны вновь сшить клоки ее одежды. Слово как начало и носитель знания понималось во всем богатстве его смыслов, причем навык аллегорического толкования священных текстов распространялся на античную классику, где Гильом учил заглядывать за символический покров (integumentum). К Библии он иногда подходил с мифологическим толкованием. Признавая авторитет отцов Церкви в доктринальных, но не в философских вопросах, Гильом рекомендовал не спешить с провозглашением чуда в ущерб естественному познанию и «сжигать сомнения в огне веры» призывал лишь тогда, когда они безысходны.

В философию Гильом, называвший себя «физиком», т.е. натуралистом и врачом (он знал Галена и арабов в переводе Константина Африкана, 11 в.), включал весь корпус мыслимого знания: это «истинное понимание вещей, которые существуют и не кажут себя, и вещей, которые существуют и кажут себя» («Philosophia mundi» 1). От диалектики божественных начал мира Гильом переходил к космологии и астрономии, метеорологии, географии, к строению живых существ, человеческого тела, мозга и возвращался таким путем к познавательной способности. Все формулировки этой философии были открыты для символического и аналогического осмыслений. В основу природы полагались неощутимые, «понимаемые лишь через дробление разумом», но не совечные Богу атомы. Смелость философского синтеза Гильома навлекала на него упреки католических охранителей.

Соч.: Philosophia mundi, MPL, t. 172, 41—102; Dragmaticon. Strasbourg, 1567; Glosae super Platonem, ed. E. Jeauneau. — Textes philosophiques de Moyen Age, n. XIII. P., 1965.

Лит.: *Рамм Б.* Гильом из Конша. — В кн.: Французский ежегодник. М., 1959, с. 37—75; *Gregory T.* Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres. Firenze, 1955; *Garin E.* Studi sul platonismo medievale. Firenze, 1958.

В. В. Бибихин

ГИЛЬОМ из Оверни, Гильом Овернский (Guillaume d'Auvergne, Guilelmus Alvernus) (ок. 1180, Овернь — 30 марта 1249, Париж) — французский богослов и церковный политик. В 1223 — магистр теологии в Париже, к 1225 — каноник собора Парижской богоматери, с 1228 — епископ Парижа, духовник королевы-матери. Притеснением «искусств» (философских) спровоцировал исход магистров и студентов из Парижа в 1229 и пригласил на богословские кафедры монахов нищенствующих орденов, в числе которых оказались ***Александр Гэльский*** и (позднее) ***Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура.*** Среди соч. Гильома «О первом начале», «О вселенной» (ок. 1230—36), «О бессмертии души», догматика, аскетика, экзегетика, проповеди. Полемически-дидактический пафос сочетается у Гильома с мистико-этическим настроем. Следуя за

Авицеброном (***Ибн Гебиролем***), якобы христианином, Гильом учил о том, что сущность совпадает с бытием только в Боге; прочие вещи далеки от божественной простоты, но так или иначе полнятся бытием от творящей первопричины («как душа жизнь тела, так Бог бытие всего»); самостоятельной причинности внутри мира нет, вещи лишь «проходы и окна» для потока первобытия. Универсалии (прообразы, идеи) совпадают с творческой волей создателя и тем самым абсолютно реальны; материя, или возможность универсума, есть божественное слово. Знакомый с арабским аристотелизмом, Гильом задал тон хотя и критического, но свободного отношения к внехристианским авторитетам, что подготавливало последующую ассимиляцию Аристотеля католическим богословием. Учение о Боге как бытийной основе всех вещей продолжается у ***Экхарта,*** а замена вещной причинности отношениями следования ставит вопрос о возможном влиянии Гильома на ***Д. Юма.***

Соч.: Opera omnia, t. I—II. P., 1674.

Лит.: *Valois N.* Guillaume d'Auvergne — sa vie et ses ouvrages. P., 1880; *Masnovo A.* Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino, vols. I—III. Mil, 1945-46.

В. В. Бибихин

ГИЛЬОМ из Шампо (Guillaume de Champeau, Willelmus Campellensis) (ок. 1070, Шампо, департамент Сена и Марна — 1121, Клерво) — логик, ритор, богослов. Ученик мистика-антидиалектика ***Манеголда из Лаутенбаха,*** богослова Ансельма Ланского и ***Росцелина;*** друг ***Бернарда Клервоского;*** учитель, затем противник ***Абеляра.*** В начале 12 в. — архидиакон Парижа, магистр кафедральной школы, к которому стекаются студенты всех «наций», в т. ч. славяне; с 1108 после разрыва с Абеляром ведет богословскую школу при основанном им Сен-Викторском аббатстве каноников-августинцев; с 1113 — епископ Шалон-сюр-Марн. В главном споре своего времени учил, что ***универсалии*** существуют до вещей (ante rem) и воплощаются в индивидах, составляя их общую сущность: Петр и Павел тождественны в качестве разумных и смертных, нумерическое различие между ними акцидентально. В споре с Абеляром, указывавшим на абсурд пребывания одной и той же универсалии в разных индивидах, Гильом смягчил крайности своего ***реализма:*** человечность не тождественна (non est eadem) в Петре и Павле, поскольку они разные люди, но и не различна (ср. учение ***Николая Кузанского*** о «неином»). В малоизученных из-за интерференции Абеляра «Сентенциях» и «Вопросах» Гильома наметился стиль зрелой схоластики («обычно спрашивают... на это следует ответить... но кто-то возразит... решение вопроса таково...»). Аргументируя, Гильом допускает «воздержное пользование разумом» и отдает предпочтение авторитету. При разбросе тем («О происхождении души», «О существе зла», «О различии добродетелей», «О супружестве») Гильом стремится к синтезу знания. Школа Гильома и Ансельма Ланского, чьи имена в средневековых источниках часто стоят рядом, — «колыбель систематики схоластической теологии» (М. Грабман).

Соч.: Sententiae vel Quaestiones XLVII. — *Lefevre G.* Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux: Étude suivie de documents originaux. Lille, 1898; в рус. пер.: Диалог между Иудеем и Философом о католической вере. — «Человек», 1998, № 3-5.

Лит.: *Абеляр.* История моих бедствий. М., 1959; *Michaud E.* Guillaume de Champeau et les écoles de Paris au 12 siecle. P., 1867; *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd 2. B., 1957, S. 136—168.

В. В. Бибихин

ГИЛЬФЕРДИНГ (Hilferding) Рудольф (10 августа 1877, Вена — февраль 1941, Париж) — австро-немецкий социальный ученый и политик, видный теоретик австромарксизма. Совместно с ***М. Адлером*** организовал издание «Marx-Studien», в котором были опубликованы важнейшие труды Гильфердинга. В 1907—16 — редактор центрального органа германской социал-демократии «Vorwärts». В 1918—22 — редактор «Freiheit». В 1923 и 1928—29 — министр финансов в коалиционных правительствах Германии. После эмиграции работал в Швейцарии, затем во Франции, где погиб в гестаповской тюрьме. В работе «Бем-Баверк, как критик Маркса» (Böhm-Bawerks Marx-Kritik.— Marx-Studien, Bd 1. Wien, 1904) Гильфердинг поставил задачу опровергнуть наладки австрийского экономиста на трудовую теорию стоимости Маркса. При этом он, подобно другим австромарксистам (и в отличие от Маркса), считал, что марксизм должен истолковываться как «чисто научная» теория, не имеющая отношения к идеологии. Главное сочинение Гильфердинга — «Финансовый капитал» (Das Finanzkapital. Wien, 1910) — посвящено анализу новейшей фазы в развитии капитализма и переосмыслению «Капитала» Маркса применительно к новым условиям. В противоположность Марксу, считавшему, что стоимость товара создается только трудом, затраченным на его производство, Гильфердинг объявил закон стоимости законом не производства, а сферы обращения. Из этого он выводил «организующую» роль финансового капитала как господствующей силы в развитии общества эпохи империализма. Исследуя процесс образования монополий, Гильфердинг впервые в экономической науке проанализировал новую категорию «учредительной прибыли», раскрыл механизм образования фиктивного капитала и др. Концентрация и централизация капитала, рост трестов и картелей приводят к устранению конкуренции, анархии производства, кризисов. В рамках «организованного капитализма» чрезвычайно усилится экономическая роль государства, исчезнет товарный фетишизм, наступит «сознательно регулируемое общество», что, по Гильфердингу, будет способствовать переходу к социалистическому принципу планового производства, постепенному перерастанию финансового капитала в социализм. Предпосылками цивилизованного перехода к социализму являются коалиция социал-демократической партии с буржуазными партиями и парламентский реформизм. Роль идеологии либерализма, по Гильфердингу, нуждается в переоценке: если в эпоху промышленного капитала она была прогрессивна, то в эпоху финансового капитала — утрачивает свое значение, ибо вступает в противоречие с интересами «организованного капитализма» и сознательного регулирования.

Соч.: Бем-Баверк, как критик Маркса. М., 1923; Финансовый капитал. Новейшая фаза в развитии капитализма. М., 1959.

Лит.: Марксистская философия в международном рабочем движении в кон. 19 — нач. 20 в. М., 1984, с. 323—324, 336—345.

А. Т. Мысливченко

ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ Никита Петрович [23 мая (4 июня) 1824, Коломна Московской губ. — 13 (25) октября 1887, Петербург, похоронен в Москве] — русский публицист, философ. Родился в семье приходского священника П. М. Никитского. Фамилию Гиляров (от лат. hilaris — веселый) получил в Коломенском духовном училище, где обучался в 1831—38, приставки Платонов удостоен в Московской духовной академии при получении стипендии митрополита Платона (Левшина). Окончив Московскую духовную семинарию и Московскую духовную академию (1848), защитил в 1850 магистерскую диссертацию «О потребности вочеловечения Сына Божия для спасения рода человеческого» (опубл. 1855) и оставлен бакалавром по классу библейской герменевтики и учения о вероисповеданиях, ересях и расколах; затем профессор церковной археологии и истории раскола в России. В 1855 под давлением митрополита Филарета (Дроздова) вынужден подать прошение об отставке и увольнении из духовного звания за «либерально-светское направление» в интерпретации раскола. В 1856—62 — цензор Московского цензурного комитета, в 1862—63 — чиновник особых поручений при министре народного просвещения, в 1863—67 — управляющий Московской синодальной типографией. В 1850-е гг. сблизился с кружком московских славянофилов, особенно с ***А. С. Хомяковым,*** после смерти которого участвовал в подготовке его первого собрания сочинений, перевел на русский язык ряд его изданных за рубежом работ. Сотрудничал в славянофильских изданиях «Русская беседа», «Русь», «День», «Москва», а также во многих других периодических изданиях («Православный собеседник», «Русский архив», «Русский вестник» и др.). С 1867 до самой смерти являлся издателем и редактором московской ежедневной газеты «Современные известия», на страницах которой постоянно выступал по вопросам церковной и общественной жизни. В 1883—84 издавал еженедельник «Радуга». Основное философское сочинение, посвященное критическому анализу онтологии Гегеля, было написано в 1846. Первая часть опубликована под названием «Рационалистическое движение философии новых времен» («Русская беседа», 1859, № 3); другая часть, содержащая перевод 1-й главы «Феноменологии духа», издана под названием «Онтология Гегеля» посмертно («Вопросы философии и психологии», 1891, кн. 8—11). В системе Гегеля, самой полной и последовательной в истории европейской философии, Гиляров-Платонов видит логическое завершение западноевропейской философии, выбравшей рационалистическое направление. Односторонность западной философии заключается в том, что она не приняла во внимание наличие такого способа человеческого познания, как целостный ум, который, в отличие от формальной силы — разума, представляет собой тот интеллектуальный центр тяготения, «около которого само собою сжимается в единство все разнообразие приобретенной материи знания» (Сб. соч., 1899, т. 1, с. 322). Крах абсолютного рационализма гегелевской системы закономерен и обусловливает последующее господство отрицательных направлений: материализма в теоретической и «инстинктуализма» в практической философии. В работе «Откуда нигилизм?» выступил против нигилистической критики «предрассудков» — «суждений, принятых без достаточного основания» («Русь», 1884, № 24, отд. изд. 1904). Гиляров-Платонов полагал, что определяемым т. о. предрассудком может быть названа любая система убеждений, в т. ч. и мировоззрение нигилистов, но «предрассудки», освященные исторической традицией, обладают нравственным преимуществом над воззрениями и идеями более позднего происхождения.

Гиляров-Платонов разрабатывал также собственную экономическую теорию («Основные начала экономии», 1889), занимался исследованиями в области славянского языкознания («Экскурсия в русскую грамматику», 1904).

Соч.: Из пережитого, ч. 1—2. М., 1886; Вопросы веры и Церкви. Сб. статей 1868—1887 гг., т. 1—2. М., 1905—06.

Лит.: *Шаховской Н. В.* Памяти Н. П. Гилярова-Платонова. Ревель, 1893; Неопознанный гений. Памяти Никиты Петровича Гилярова-Платонова, сост. С. Ф. Шарапов. М., 1903.

Б. В. Межуев

ГИНКМАР (Hincmarus) (ок. 806 – 21 декабря 882) архиепископ Реймсский, политик, историк, глава франкской церкви. Ученик Гильдуина из Сен-Дени, первого переводчика «Ареопагитик». В каролингских распрях поддерживал Карла Лысого, который назначил его архиепископом Реймса в 845. Один из инициаторов и активных участников спора о божественном ***предопределении***, когда вместе с ***Рабаном Мавром*** он выступил против ***Готшалка***. Основная идея его полемических работ: Бог предопределяет только к спасению, предопределение грешников к аду означает, что Бог творит грех. Писал о природе Троицы, о евхаристии (верил в тождественность евхаристического и исторического тела Христа), о почитании образов Спасителя и святых. Работы по каноническому праву (о разводе Лотаря II и Теутберги, против независимости епископов от метрополий). Единство империи видел в единстве Церкви.

Соч.: MPL, t. 125.

Лит.: *Devisse J.* Hincmar, archeveque de Reims 845-82, 3 vols. Geneva, 1975; *Davis L.* Hincmar of Rheims as a Theologian of the Trinity. – «Traditio», 1971, 27, 455-468.

В.В. Петров

ГИПАТИЯ (Ὑπατία) из Александрии (ок. 370-415) - греческий математик, астроном, философ-неоплатоник. Дочь математика и астронома Феона Александрийского, сестра математика Епифания. Приблизительно с 400 преподавала философию, математику, астрономию и механику в александрийском Мусейоне. Основные сочинения (возможно, сохранились во фрагментах как интерполяции): комментарий на «Арифметику» Диофанта (в 13 кн.), комментарий на «Конические сечения» Аполлония из Перги (в 8 кн.), «Астрономический канон» (комментарий на третью книгу «Математического сочинения» ***Птолемея***). Традиционно считается, что Гипатия была растерзана толпой христиан, настроенных против женщины-философа епископом Кириллом Александрийским.

Лит.: *Hoche R.* Hypatia, die Tochter Theons. — «Philologus», 1816, 15, S. 439ff.; *Rist J. M.* Hypatia. — «Phoenix», 1965, 19, p. 214—225.

М. Л. Хорьков

ГИПЕРТЕКСТ — организационная надстройка над текстом, позволяющая рассматривать его в различных структурных представлениях. Гипертекст позволяет наряду с линейным чтением текста (слева направо, строка за строкой) двигаться и по другим структурным схемам, находить и выбирать определенные фрагменты, расположенные в различных частях текста. Гипертекстовая

организация крупных массивов информации не только делает их обозримыми и облегчает оперирование с ними, но и позволяет извлекать из них такие сведения, которые специально не закладываются в них при их создании. Задолго до распространения термина «гипертекст» функции такой надстройки в научных текстах выполнял справочный аппарат: оглавление, предметный и именной указатели, перекрестные ссылки, отсылки к литературе, список иллюстраций и т. д.

Взрыв интереса к идеям гипертекста и разработке средств, обеспечивающих его формирование и использование, связан с развитием современных информационных технологий. Эффективность информационной системы зависит в первую очередь от тех возможностей, которые она представляет пользователю в поиске нужной ему информации и доступе к ней. Соответственно были расширены как представления о тексте и документе (в этом качестве может выступать любой источник информации, база данных с миллионами единиц информации), так и представление о гипертексте (оно было положено в основу реляционных и сетевых систем управления информационными массивами).

В настоящее время на основе гипертекста строятся все электронные издания (журналы, учебники, библиотеки и т. д.). Наиболее впечатляющей демонстрацией возможностей гипертекстовых технологий является «всемирная паутина» (WWW — World Wide Web), которой пользуются участники сети INTERNET. С помощью «всемирной паутины» миллионы пользователей сети оказываются в состоянии найти и получать доступ к самым различным источникам информации — от индивидуальной «домашней страницы» до мощных информационных банков (напр., Библиотека Конгресса США).

Э. М. Мирский

ГИПОСТАЗИРОВАНИЕ (от греч. ὑπόστασις — сущность, субстанция) — наделение самостоятельным существованием в пространстве и времени абстрактных сущностей — *признаков* и *классов*. Гипостазирование возникает при обсуждении современной проблемы ***универсалий*** — вопроса о том, чему в действительности соответствуют абстрактные термины («идея», «число», «равенство», «белизна») и предикатные переменные. Гипостазирование основано на игнорировании качественной разницы между предметами (индивидами, конкретами, партикулярами), способными к самостоятельному существованию в пространстве-времени, и их признаками (абстрактами, универсалиями), существующими лишь в составе предметов. Различают два вида гипостазирования. Первое характерно для платонизма и сводится к утверждению, что абстрактные сущности (универсалии) существуют самостоятельно — в реальном или «надмировом» пространстве. (Шуточный пример такого гипостазирования — улыбка Чеширского кота, остающаяся, когда кот исчезает.) Другой вид гипостазирования отождествляет предмет с одним из его признаков, при этом трактует его как признак только в границах интервала гипостазирования, задаваемого целями исследования. Гипостазированию противостоит ***номинализм***, отрицающий не только реальность абстрактных сущностей, но и правомерность задающих их абстрактных терминов и предикатных переменных.

Г. Д. Левин

ГИПОТЕЗА (от греч. ὑπόθεσις — основа, предположение) — научное допущение или предположение, истинностное значение которого неопределенно. Различают гипотезу как метод развития научного знания, включающий в себя выдвижение и последующую экспериментальную проверку предположений, и как структурный элемент научной теории.

Зарождение метода гипотез исторически связано с ранними этапами развития античной математики. Древнегреческие математики широко применяли в качестве метода математического доказательства дедуктивный мысленный эксперимент, включавший в себя выдвижение гипотез и вывод из них с помощью аналитической дедукции следствий с целью проверки правильности первоначальных догадок. Принципиально иной подход к гипотезе был предложен Платоном, который рассматривал ее как посылки разработанного им аналитико-синтетического метода доказательства, способного обеспечить абсолютно истинный характер вывода. Подобное понимание эвристической роли гипотезы было отвергнуто Аристотелем, концепция которого исходила из невозможности использования гипотез как посылок силлогистического доказательства (поскольку в качестве последних мыслились лишь общие, необходимые и абсолютные истины), что обусловило последующее негативное отношение к гипотезам как форме недостоверного или вероятного знания. В античной науке и естествознании Нового времени метод гипотез применялся в основном лишь в неявной, скрытой форме в рамках др. методов (в мысленном эксперименте, в генетически-конструктивном и индуктивном методах). Об этом свидетельствуют «Начала» Евклида и статика Архимеда, а также история формирования механики Галилея, теория Ньютона, молекулярно-кинетические теории и др. Лишь в методологии и философии кон. 17 — нач. 19 в. в процессе осмысления успехов эмпирических исследований постепенно стала осознаваться эвристическая роль метода гипотез. Однако ни рационалистическому, ни эмпирическому направлениям в классической методологии и философии не удалось обосновать необходимость гипотез в научном познании и преодолеть противопоставление гипотез и закона. Так, напр., Кант ограничил сферу применения научных гипотез узкой областью сугубо эмпирических исследований, приписав методу гипотез вспомогательный, подчиненный статус по отношению к априорному знанию как знанию безусловно всеобщих и необходимых истин.

В 70—80-х гг. 19 в. Ф. Энгельс на основе принципиально нового понимания гносеологического статуса законов и теорий как относительно истинных утверждений ограниченной общности обосновал роль научных гипотез не только в процессе накопления и систематизации эмпирического материала, но и на этапах уточнения, модификации и конкретизации экспериментальных законов и теорий. Рассматривая гипотезу как форму «развития естествознания, поскольку оно мыслит» (*Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 555), Энгельс выдвинул положение о взаимосвязи гипотез с законами и теориями как формами относительно истинного знания.

Научная гипотеза всегда выдвигается в контексте развития науки для решения конкретной проблемы с целью объяснения новых экспериментальных данных либо устранения противоречий теории с отрицательными результатами экс-

периментов. Замена гипотезы в процессе развития науки другой, более подходящей, не означает признание ее ложности и бесполезности на определенном этапе познания: выдвижение новой гипотезы, как правило, опирается на результаты проверки старой (даже в том случае, когда эти результаты были отрицательными). Поэтому выдвижение гипотезы в конечном итоге оказывается необходимым историческим и логическим этапом становления другой, новой гипотезы. Напр., разработка Планком квантовой гипотезы опиралась как на выводы, полученные в рамках классической теории излучения, так и на отрицательные результаты проверки его первой гипотезы. Рассмотрение истины как процесса, взятого вместе с результатом, приводит к выводу, что любой относительно завершенный этап познания, выступающий в форме относительных истин (экспериментальных законов, теорий), не может быть оторван от процесса собственного становления. Развитие теорий и построение прикладных моделей всегда требует введения ряда вспомогательных гипотез, которые образуют с исходной теорией одно целое, взаимно подкрепляя друг друга и обеспечивая прогрессирующий рост научного знания. Так, в частности, применение квантовой механики в качестве теоретической основы предсказания свойств различных химических веществ оказывается невозможным без введения специальных гипотез.

В качестве научных положений гипотезы должны удовлетворять условию принципиальной проверяемости, означающему, что они обладают свойствами фальсифицируемости (опровержения) и верифицируемости (подтверждения). Однако наличие такого рода свойств является необходимым, но не достаточным условием научности гипотез. Свойство фальсифицируемости достаточно строго фиксирует предположительный характер научных гипотез. Ограничивая универсальность предыдущего знания, а также выявляя условия, при которых возможно сохранить частичную универсальность того или иного утверждения о законах, свойство фальсифицируемости обеспечивает относительно прерывный характер развития научного знания. Верифицируемость гипотезы позволяет установить и проверить ее относительно эмпирического содержания. Наибольшую эвристическую ценность представляет собой подтверждение такими фактами и экспериментальными законами, о существовании которых невозможно было предположить до выдвижения проверяемой гипотезы. Так, напр., предложенная Эйнштейном в 1905 квантовая гипотеза спустя почти десятилетие была подтверждена экспериментами Милликена. Свойство верифицируемости служит эмпирической основой процессов становления и развития гипотезы и других форм теоретического знания, обусловливая относительно непрерывный характер развития науки. Вместе с тем методологическое значение имеет вероятностная или сравнительная оценка соперничающих гипотез по отношению к классу уже установленных фактов.

Эвристическая роль метода гипотез в развитии научного знания нашла отражение в гипотетико-дедуктивных теориях, представляющих собой дедуктивно организованные системы гипотез различной степени общности. Такие теории являются неполными, что открывает возможности для их расширения и конкретизации за счет дополнительных гипотез, прикладных моделей. Все это в конечном итоге обеспечивает достаточную широту и гибкость применения гипотез и других развитых форм теоретического знания для отражения сложных объектов и процессов объективной реальности.

Лит.: Рузавин Г. И. Методы научного исследования. М., 1974; *Он же.* Научная теория. Логико-методологический анализ. М., 1978; *Баженов Л. Б.* Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978; *Меркулов И. П.* Научная революция и метод гипотез.— «ВФ», 1979, № 8; *Он же.* Гипотетико-дедуктивная модель и развитие научного знания. М., 1980; *Он же.* Метод гипотез в истории научного познания. М., 1984.

И. П. Меркулов

ГИПОТЕЗА AD HOC (от лат. ad hoc — к этому, для данного случая) — предположение, выдвинутое с целью решения стоящих перед испытываемой теорией проблем и логически не связанное с ее основными постулатами и положениями. Предсказание новых фактов и адаптация к полученным экспериментальным данным — это наиболее важные проблемы, с которыми сталкивается любая научная теория. Решение этих проблем в принципе невозможно без развития ее исходной структуры путем введения дополнительных гипотез, построения частных теорий и специальных моделей. Не все предсказания теории и попытки адаптировать ее к полученным экспериментальным данным удовлетворяют общепризнанным метатеоретическим критериям научности и оказываются успешными. Более того, ученые иногда намеренно идут на нарушения этих критериев, прибегая к помощи ad hoc гипотез. Некоторые ad hoc гипотезы, напр., вообще не обладают никаким дополнительным теоретическим содержанием по сравнению с исходной теорией, но они временно обеспечивают этой теории некоторые важные прагматические преимущества (достаточную степень согласованности с новыми экспериментальными данными и т. д.). С другой стороны, ad hoc гипотезами, по сути дела, оказываются любые эмпирически бесплодные вспомогательные предположения, поскольку их дополнительное теоретическое содержание не получает экспериментального подтверждения. Можно выделить также и другие типы ad hoc гипотез (в т. ч. и селективно ценные ad hoc гипотезы), использование которых приводит к нарушению соответствующих критериев научности (напр., непротиворечивости теорий). См. также ст. ***Гипотеза*** и ***Теория.***

И. П. Меркулов

ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНАЯ МОДЕЛЬ (в методологии науки) — концепция познавательного процесса в науке и структуры научного знания, исходящая из представления о научном знании как о системе дедуктивно связанных между собой гипотетических утверждений, постепенно обосновываемых путем вывода эмпирически проверяемых следствий. Представление о гипотетико-дедуктивной модели включает в себя идею ***гипотетико-дедуктивного метода*** и концепцию гипотетико-дедуктивной системы (или теории) как формы организации научного знания. Исторически гипотетико-дедуктивная модель возникает в виде представления о гипотетико-дедуктивном методе как о способе выдвижения гипотез и последующей их проверки путем дедукции эмпирических следствий. Впоследствии идея гипотетико-дедуктивного метода была дополнена представлением о том, что научные утверждения, выдвигаемые в качестве теоретических гипотез,

существуют не изолированно, а возникают и проверяются в теоретической системе гипотетико-дедуктивной теории. В т. н. стандартной концепции науки, активно пропагандировавшейся сторонниками ***логического позитивизма,*** в качестве идеала логической структуры гипотетико-дедуктивной модели рассматривалась дедуктивно-аксиоматическая система. Понятие гипотетико-дедуктивной модели в этом смысле выступало как конкретизация идеи дедуктивно-аксиоматического построения теории (как оно сложилось в методологии математики и математической логики) с учетом фактора возможности эмпирической интерпретации и, соответственно, эмпирической проверки. Эмпирическая интерпретация, задаваемая посредством «интерпретативных предложений» (или т. н. правил соответствия, связывающих теоретические конструкции в науке с данными наблюдения и эксперимента), рассматривалась как условие такой организации знания, которая обеспечивала бы возможность эмпирической проверки теоретических утверждений.

Между тем даже в математизированном естествознании реальная деятельность по развертыванию теоретических систем отнюдь не сводится к дедукции из аксиом по строгим правилам логического вывода. Важную роль здесь играет содержательное, неформализованное движение мысли, в частности мысленный эксперимент с идеальными объектами, вводимыми в теоретическую систему на разных этапах ее конкретизации с целью ее приближения к реальности. Развертывание теоретических систем во взаимодействии с эмпирическим базисом предполагает также известные «обратные связи» с научной эмпирией, материалом наблюдения и эксперимента, стимулирующие модификации, в некоторых звеньях теоретического аппарата. Необходимость методологического анализа подобных модификаций, соответствующих правил и приемов не учитывается в стандартной концепции классической гипотетико-дедуктивной модели. Тем более вне рамок этой модели оказываются процессы взаимодействия и возможного синтеза теоретических систем, смены фундаментальных научных теорий и т. д. Все это ставит задачу разработки таких методологических моделей научного исследования, которые преодолевали бы ограниченность гипотетико-дедуктивной модели в рамках т. н. стандартной концепции науки, а также позволяли бы рассматривать процессы развития и смены фундаментальных теорий. См. также ст. ***Оправдание теории, Теория, Эмпирический базис.***

В. С. Швырев

ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНЫЙ МЕТОД – метод научного исследования, заключающийся в выдвижении некоторых утверждений в качестве ***гипотез*** и проверке этих гипотез путем вывода из них (в совокупности с другими имеющимися у нас знаниями эмпирически проверяемых следствий). Оценка исходной гипотезы на основе такого вывода носит сложный и многоступенчатый характер, т. к. только достаточно длительный процесс испытания гипотезы в контексте системы научного знания может привести к обоснованному ее принятию или опровержению. В современной методологии науки при рассмотрении гапотетико-дедуктивного метода стремятся также учитывать процессы совершенствования и развития гипотетических конструкций науки в результате их сопоставления с эмпирическими данными.

В истории методологии науки идея гипотетико-дедуктивного метода возникает как антитеза, с одной стороны, дедуктивно-рационалистической концепции науки (см. ***Априоризм***), а с другой стороны, эмпирико-индуктивитского представления о формировании научного знания. В этом противопоставлении рационалистскому априоризму и эмпиристскому индуктивизму формулировка идеи гипотетико-дедуктивного метода в виде концепции т. н. обратной дедукции встречается уже у английского философа и историка науки У. Уэвелла в сер. 19 в. Гипотетико-дедуктивный метод подчеркивает открытый характер теоретического знания по отношению к опыту, необходимость эмпирического обоснования и проверки как обязательного условия плодотворного функционирования и развития науки. Вместе с тем гипотетико-дедуктивный метод охватывает существенные черты реальной практики научного исследования, предполагающего выдвижение теоретических гипотетических конструкций, далеко выходящих за пределы эмпирически данного, и последующую их конкретизацию, уточнение, совершенствование в процессе сопоставления с эмпирическими данными (см. ***Эмпирическое и теоретическое знание***). Подобная практика научного исследования, истоки которой можно проследить начиная с античности, получает свое развитие в теоретическом естествознании Нового времени, прежде всего в механике, а впоследствии в физике («парадигмальный» пример — формирование молекулярно-кинетической модели «идеального газа», применяемой для исследования реальных газов). При этом выдвижение научных утверждений достаточно высокой степени общности в качестве теоретических гипотез осуществляется в точном математизированном естествознании в контексте целостной теории. Соответственно и эмпирическое обоснование и проверка этих утверждений в духе гипотетико-дедуктивного метода проводится не изолированно для каждого отдельного утверждения, а как согласование системы теоретических утверждений с эмпирическим базисом теории (см. ***Оправдание теории).*** Осуществление исходной идеи гипотетико-дедуктивного метода в рамках такой целостной теоретической системы, соотносимой с эмпирическим базисом, позволяет говорить о ***гипотетико-дедуктивной модели*** научного знания.

Представление о гипотетико-дедуктивном методе в единстве с гипотетико-дедуктивной теорией в рамках гипотетико-дедуктивной модели существенно модифицирует саму идею гипотетико-дедуктивного метода. Эмпирическим данным соответствует (или не соответствует) здесь не отдельная гипотеза, а весь комплекс посылок и утверждений, фиксирующих гипотетически принимаемую теоретическую модель. И установление этого соответствия или несоответствия носит характер не эмпирической проверки в собственном точном смысле слова (как в случае предположения, скажем, «все люди в данном здании понимают русский язык»), а лишь логической согласованности, непротиворечивости системы теоретических посылок с эмпирически проверяемыми следствиями при условии принятой эмпирической интерпретации теории. При этом позитивная ситуация согласования (условно говоря, «подтверждаемость») не предопределяет еще однозначно принятия данной теоретической конструкции, поскольку могут быть другие концепции, получающие подобное «подтверждение». Отсюда возникает проблема критериев

выбора среди «подтвержденных» концепций, в частности критериев их простоты, особенно т. н. динамической простоты в достаточно длительном историческом периоде их существования, развитием идеи которой является критерий т. н. прогрессивного и регрессивного сдвига проблем. Негативная же ситуация рассогласования системы теоретических допущений, в свою очередь, не влечет за собой отказа от теоретической концепции, поскольку она может быть преодолена за счет пересмотра любого компонента системы. Благодаря этому возникает методологическая проблема критериев эффективности, конструктивности подобного рода пересмотров и устранения нежелательных «ad-hoc» допущений и «конвенционалистских уловок» (см. ***Контекст открытия, Контекст оправдания, Фальсификация, Фальсифицируемость***).

Сохраняя исходную установку на движение «сверху» от гипотетической конструкции к эмпирически данному, современная концепция гипотетико-дедуктивного метода по мере своего развития далеко отходит от представлений о радикальной эмпирической проверяемости в духе примитивного ***верификационизма*** или фальсификационизма и преодолевает вместе с тем неправомерное противопоставление контекста открытия и контекста оправдания, свойственное «стандартной концепции науки» сторонников логического позитивизма. См. также ст. ***Теория*** и лит. к ней.

В. С. Швырев

ГИПОТЕТИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ – см. ***Суждение***.

ГИППАРХИЯ (Ἱππαρχία) из Маронеи (2-я пол. 4 в. до н. э.) — философ-киник, сестра Метрокла и жена ***Кратета*** из Фив. Происходила из богатой и знатной семьи, но из любви к Кратету бросила все и избрала долю жены бродячего философа и поэта. В античности этот союз стал сенсацией для традиционного общества и породил множество анекдотов об их бесстыдном поведении (наиболее эпатирующий — т. н. «собачья свадьба»). Вероятно, Гиппархия имела вкус к эристическим диспутам: Диоген Лаэртий описывает ее разговор с Феодором Безбожником, построенный на откровенном софизме.

Лит.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986 (кн. 6); Антология кинизма, изд. И. М. Нахов, 2-е изд. М., 1996, с. 76—77.

М. А. Солопова

ГИППАС (Ἵππασος) из Метапонта (кон. 6 — нач. 5 в. до н. э.) — пифагорейский философ и ученый. Сведения о его философском учении очень скудны; если Гиппас и излагал его письменно, то книга эта была рано утрачена. Вселенную Гиппас считал конечной и вечнодвижимой (А 1). Аристотель сообщает, что Гиппас и Гераклит полагали началом огонь (А 7), Теофраст — что они считали душу огненной (А 9). Античная традиция часто объединяет учения Гиппаса и Гераклита (на самом деле они никак не связаны), так что решить, что именно принадлежит Гиппасу, крайне трудно. Гиппас был первым монистом среди пифагорейцев, обычно выдвигавших противоположные начала (напр., теплое — холодное). Пифагореец ***Гиппон***, вероятно, полемизируя с Гиппасом, считал началом влагу, а душу влажной. Огонь Гиппаса отразился в учении ***Филолая***, у которого все небесные тела вращались вокруг Центрального Огня (Гестии).

Во время «Килоновой смуты» конца 6 в. Гиппас выступил против ***Пифагора*** (А 5), поэтому поздняя традиция рисует его отступником, присвоившим себе открытия учителя и разгласившим тайну иррациональности (А 4). В действительности Гиппас и был автором открытия иррациональности $\sqrt{2}$, оставившего глубокий след в античной математике (легенда о разглашении секрета возникла из-за двойного значения слова ἄρρητος: «невыразимый в числах» и «тайный»). В стереометрии ему принадлежит построение додекаэдра. Гиппас был одним из предшественников математического естествознания. Вслед за Пифагором он занимался теорией пропорций в ее приложении к гармонике (А 14—15) и проводил акустические эксперименты (А 12—13). К уже известным гармоническим интервалам (октаве, квинте и кварте) он добавил двойную октаву (4:1) и дуодециму (3:1). Гиппас, вероятно, первым связал частоту колебаний с высотой звука (А 13) и был автором (ошибочной) идеи о том, что высота звука зависит от скорости его движения.

Фрагм. и свидетельства: DK I, 107—10; *Лебедев.* Фрагменты, с. 151—155.

Лит.: *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994; *Fritz K. von.* The Discovery of Incommensurability by Hippasos of Metapontum. — «Annals of Mathematics», 1945, 46, p. 242—264; *Waerden B. L. van der.* Die Pythagoreer. Z., 1979.

Л. Я. Жмудь

ГИППИЙ (Ἱππίας) из Элиды (5 в. до н. э.) — древнегреческий софист, младший современник Протагора. Его сочинения не дошли до нас, и мы знаем о нем в основном из диалогов Платона («Гиппий Меньший», «Гиппий Больший»). Гиппий поражал готовностью произносить импровизированные речи на любые темы. Традиция приписывает ему построение квадратиссы —трансцендентной кривой, с помощью которой он решал задачи трисекции угла и квадратуры круга. Предполагают, что в трудах Гиппия содержались сведения о первых шагах греческой философии и математики, в т. ч. об учении Фалеса. В споре о противостоянии «природы» и «закона» Гиппий отстаивал права «природы», признавая, однако, авторитет «неписаных законов». Собирал материалы об обычаях различных народов.

Фрагм. и свидетельства: DK, II, 326333; *Маковельский А. О.* Софисты, вып. 2. Баку, 1941.

Лит.: *Guthrie W. K. C.* History of Greek philosophy, vol. 3. Cambr., 1969, p. 118—120, 280—285; *Momigliano A.* Lebensideale in der Sophistik: Hippias und Kritias. — Sophistik, hrsg. v. C. J. Classen. Darmstadt, 1976, S. 465—477.

См. также лит. к ст. ***Софисты***.

А. И. Зайцев

ГИППОКРАТ (Ἱπποκράτης) Косский (460-377 до н. э.) — легендарный греческий врач-философ, «отец медицины». Как полагает В. Йегер, гиппократовские тексты существенным образом повлияли на послесократовскую философию. В частности, Платон и Аристотель неоднократно приводили образцы гиппократовского метода в своих сочинениях (напр., «Федр» 270 c—d, «Законы» 857 c—d). Именем Гиппократа названа наиболее известная коллекция древнегреческих медицинских текстов — «Гиппократов сборник» (72 сочинения), собранная в Александрийском музее не позднее 3 в. до н. э., которая включает тексты различных школ, в т. ч. и одни из наиболее

ранних сочинений натурфилософского характера: «О ветрах», где рассматривается «пневматическая» теория; «О природе человека», где излагается учение о 4 основных жидкостях живого организма (кровь, слизь, желтая и черная желчь), в дальнейшем взятое за основу учением о «темпераментах» и теорией «гуморальной патологии», и др. Впервые здесь подробно обсуждаются такие понятия, как «фюсис» — природа, «динамис» — сила, широко используемые в последующей философской традиции. В сочинении «О благоприличном поведении» постулируется тесная связь медицины и философии, впервые зафиксирована необходимость «перенесения мудрости в медицину, а медицины в мудрость; ведь врач-философ подобен богу». В «Письмах» Гиппократа, представляющих по общему признанию историков науки позднейшие добавления в сборник, большое место занимает переписка с Демокритом и по поводу Демокрита (№ 10—17), объясняющая загадку «демокритовского смеха» скептическим взглядом философа на обыденные представления. «Клятва Гиппократа», общий пафос которой может быть сведен к фразе «не навреди», — один из основополагающих текстов по медицинской этике; по мнению Л. Эдельштейна, она создана в пифагорейской школе. По названию сборника «Клятва» получила название Гиппократовской и стала образцом для составления факультетских обещаний, которые произносили доктора медицины при получении степени. Тексты гиппократовского сборника были предметом углубленных комментариев многих философов и ученых эпохи эллинизма, Средних веков, Возрождения и Нового времени. Один из наиболее значительных комментаторов Гиппократа — знаменитый римский врач и философ ***Гален.***

Наибольшей известностью во все времена пользовались «Афоризмы» Гиппократа, представляющие компендиум античной медицины. Первый афоризм — «Жизнь коротка, путь искусства долог, удобный случай скоропреходящ, опыт обманчив, суждение трудно. Поэтому не только сам врач должен употреблять в дело все, что необходимо, но и больной, и окружающие, и все внешние обстоятельства должны способствовать врачу в его деятельности» — получил широкую известность, начало его часто цитируется — «Vita brevis, ars longa...».

Соч.: Oeuvres complètes d'Hippocrate, vol. 10, par E. Littré. P., 1839—61; Hippocrates Collected works, engl. transl. W. H. S. Jones. L., 1984; Соч. в 3 т., пер. В. И. Руднева, комм. и вступ. ст. В. П. Карпова, т. 1. Избр. книги. М., 1936; т. 2 и 3. Соч. М., 1941, 1944.

Лит.: *Ковнер С.* История медицины, вып. 2, Гиппократ. К., 1882; *Йегер В.* Пайдейя. М., 1997; *Визгин В. П.* Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982, с. 348—367; *Fredrich C.* Hippocratische Untersuchungen. B., 1899; *Edelstein L.* The Hippocratic oath. Baltimore, 1943; *Smith W. D.* The Hippocratic Tradition. N. Y., 1979.

В. А. Гуркин

ГИППОН (Ἵππων) (род. ок. 480/70 до н. э.) — пифагорейский натурфилософ. Известно о двух его книгах (А 11), до нас дошли один дословный фрагмент и около двадцати свидетельств. Кратин высмеивал его в комедии «Всевидящие» (ок. 435/31), называя нечестивцем, откуда, вероятно, и пошла (едва ли заслуженная) слава Гиппона как «безбожника». Его деятельность связана с традиционными центрами пифагореизма в Южной Италии, он упомянут в списке пифагорейцев ***Аристоксена*** (А 1 3, 11). Поскольку Аристоксен называл его родиной Самос, многие считали его эпигоном ионийской школы, тем более что началом Гиппон считал влагу (τὸ ὑγρόν, А 6, 11). Однако влага Гиппона лишь внешне схожа с водой ***Фалеса***, в центре его внимания скорее микрокосм, чем макрокосм. Гиппон продолжал линию пифагорейской натурфилософии и италийской медицины (***Алкмеон***, Менестор, ***Эмпедокл***), занимаясь преимущественно физиологией, эмбриологией и ботаникой. Он полагал, что в теле человека существует влага, благодаря которой он ощущает и живет; ее недостаток (избыток), напр., из-за излишнего холода или тепла приводит к болезни и смерти (А 11). Душа имеет влажную природу (А 10), равно как и мужское семя; последнее происходит не из головного мозга, как считал Алкмеон, а из костного (этот тезис Гиппон доказывал с помощью «эксперимента», А 12). Важные фазы в развитии человеческого организма (созревание плода, появление зубов, половое созревание) связаны с числом семь или кратными ему (А 16); подобные представления встречаются не только у пифагорейцев, но и у Солона, а позже у гиппократиков. Многие эмбриологические взгляды Гиппона фантастичны (пол ребенка зависит от того, чье семя оказалось сильнее, мужское или женское; близнецы рождаются, если семени было больше, чем нужно на одного младенца, А 14, 18), хотя некоторые из них дожили до 19 в. Материалистический монизм Гиппона казался Аристотелю примитивным и грубым (А 7, 10), но идея о том, что здоровье зависит от баланса жидкости в организме, стала определяющей для античной медицины.

Фрагм.: DK I, 385—389; *Лебедев.* Фрагменты, с. 421—424.

Лит.: *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994; *Lesky J.* Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken. Mainz, 1950; *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy, vol. 2. Cambr., 1965, p. 354—358.

Л. Я. Жмудь

ГЛИВЕНКО Валерий Иванович (2 января 1897 (21 декабря 1896), Киев —12 февраля 1940, Москва) — советский математик и логик, доктор физико-математических наук, профессор (1928). Окончил Московский университет (1925), автор обобщающих исследований в теории интегрирования (Интеграл Стилтьеса. М.—Л., 1936), аксиоматике теории вероятностей (Курс теории вероятностей. М.—Л., 1939), теории структур (Théorie générale des structures. P., 1938) и логике. В 1928 в статье «О логике Брауэра» (Sur la Logique de M. Brouwer, рус. пер., 1998) в связи с проблемой семантической интерпретации ***интуиционистской логики*** Гливенко опроверг гипотезу о трехзначности этой логики и дал формальные доказательства некоторых ее замечательных теорем: о неложности ***исключенного третьего закона*** и о ложности в этой логике любого суждения, ложность которого доказана на основе этого закона. В 1929 в статье «О некоторых аспектах логики Брауэра» (Sur quelques points de la Logique de M. Brouwer, рус. пер., 1998) Гливенко осуществил первую полную аксиоматизацию пропозициональной интуиционистской логики (логики суждений) и на ее основе дал общий ответ на вопрос о том, какие именно суждения (в рамках логики суждений) классической логики сохраняют силу и в интуиционистской логике.

Соч.: Sur la Logique de M. Brouwer. — Académie Royale de Belgique. Bulletins de la classe de sciences, 1928, sér. 5, 14; Sur quelques poinls

de la Logique de M. Brouwer. — Ibid., 1929, sér. 5, 15 (рус. пер.: Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН. М., 1998); Логика противоречия. — В кн.: Сб. работ математического раздела Коммунистической Академии, т. 1. М., [1929] с. 100—104; Понятие дифференциала у Маркса и Адамара. — «Под знаменем марксизма», 1934, № 5, с. 79—85; Кризис основ математики на современном этапе его развития. — В кн.: Сб. статей по философии математики. М., 1936, с. 69—83; Менделеевская алгебра, Доклады АН СССР, 1936, т. 4 (13); Общая теория предела функции, Записки Государственного педагогического института им. К. Либкнехта, 2 (1938), с. 3—15.

Лит.: *Колмогоров А. Н.* Валерий Иванович Гливенко (Некролог). — «Успехи математических наук», 1941, вып. 8; *Яновская С. А.* Основания математики и математическая логика. — В кн.: Математика в СССР за тридцать лет, 1917—1947, с. 30—31; *Новосёлов М. М.* К истории дискуссий об интуиционистской логике. — В кн.: Историко-математические исследования. Вторая серия. Выпуск 5 (40). М., 2000. (Кн. содержит уточненные рус. пер. указанных выше статей Гливенко.)

М. М. Новосёлов

ГЛОБАЛИЗМ — междисциплинарное исследование новых условий эволюции жизни на планете, связанных с общими тенденциями развития цивилизации, теми противоречиями глобального масштаба, субъектом которых выступает человечество в целом и природа, а также исследование глобальных проблем (угрозы ядерной войны, гонки вооружений, разрыва в уровнях развития различных регионов и народов мира, экологического, энергетического, продовольственного кризисов, демографического взрыва и т. д.); совокупность политических стратегий, связанных с организацией и координацией усилий всего человечества по предотвращению его самоуничтожения. Особый интерес исследователей к глобальной проблематике в последние десятилетия привел к выводам о кризисе индустриальной цивилизации и вступлении человечества в «эру риска». Исходя из соображений усиливающейся взаимозависимости стран мира, срастания человечества в единую систему цивилизаций, О. Тоффлер характеризовал глобализм как нечто большее, чем идеологию, обслуживающую интересы какой-то ограниченной группы. Глобализм выступает от имени всего мира, как национализм когда-то брал на себя право говорить от имени всего государства. Появление глобализма расценивается как эволюционная необходимость, как шаг к «космическому сознанию», которое осмыслит не только планетарные процессы, но и процессы Вселенной. В России проблематика, объединяемая понятием «глобализм», рассматривается в рамках ***глобалистики,*** в последние годы претендующей на статус отдельной научной дисциплины.

В формировании основных концепций глобализма просматривается ряд этапов. На первом из них (кон. 60-х — нач. 70-х гг.) были разработаны методологические и научно-теоретические основы исследования глобальных процессов и проблем с учетом научных идей ***В. И. Вернадского*** и ***П. Тейяра де Шардена.*** Следующий этап (2-я пол. 70-х гг.) был связан со становлением в США и Западной Европе основных научных школ в глобалистике: технократической, концентрирующей внимание на изучении влияния прогресса науки и техники на взаимоотношения человека и природы; стадийной, связывающей появление и разрешение глобальных проблем с постиндустриальной стадией развития человечества; эколого-демографической, рассматривающей все глобальные проблемы с точки зрения экспоненциального роста населения планеты; экзистенциально-культурной, обусловливающей генезис глобальных проблем социально-культурными противоречиями мирового социума; эволюционно-детерминистской, объясняющей обострение глобальных проблем логикой отношений человека с биосферой. В 80-е гг. на первый план вышли попытки строить практическую деятельность в области экологии в соответствии с принципом: «Думать глобально действовать локально».

На общем фоне исследований в области глобалистики всегда выделялись теоретические и практические проблемы политического глобализма, приобретшие приоритетное значение в период радикальных перемен в геополитической структуре мира на рубеже 80-90-х гг. К ним относятся раскрытие особенностей мировых политических процессов в условиях нарастания угроз глобального масштаба исследования политических форм и средств адаптации отдельных национальных социумов и целых цивилизаций к императивам выживания; анализ механизмов и методов регулирования взаимозависимостей между странами и народами, определяющих безопасность международной системы и всех ее структур. Осмысление политических аспектов мировых проблем и процессов означает смену основных принципов понимания международной жизни и создание новых.

М. А. Мунтян

ГЛОБАЛИСТИКА (*от* лат. globus — земной шар) — совокупность научных исследований, направленных на выявление сущности глобальных проблем, или проблем, затрагивающих интересы человечества в целом и каждого отдельного человека, и поиск путей их преодоления. В более широком смысле термин употребляется для обозначения междисциплинарной области философских, политологических социальных и культурологических исследований различных аспектов глобальных проблем, включая полученные результаты, а также практическую деятельность по их реализации как на уровне отдельных государств, так и в международном масштабе.

Как самостоятельное научное направление глобалистика начала складываться в конце 60-х гг. 20 в., когда впервые наиболее зримо обнаружились беспрецедентные тенденции роста численности народонаселения, загрязнения окружающей среды, истощения природных ресурсов и т. п., внушившие серьезные опасения о возможностях поступательного социального развития, поставившие на повестку дня вопрос о выживании человечества. Осмыслению этих процессов в значительной степени способствовало появление таких организаций, как Институт проблем будущего (Вена, 1965), международный фонд «Человечество в 2000 году» (Нидерланды, 1965), появилось Общество по изучению будущего мира (Вашингтон, 1966). Подобных организаций со временем становилось все больше. Однако подлинный интерес к глобальной проблематике проявился после первых получивших широкую известность докладов ***Римского клуба*** — «Пределы роста» (1972), «Человечество на перепутье» (1974), «Пересмотр международного порядка» (1974) «За пределами века расточительства» (1976) и др. Эта неправительственная международная организация созданная в 1968 г. и объединившая авторитетнейших ученых — естественников, экономистов, социологов специалистов в области управления и планирования

(А. Печчеи, А. Кинг, Д. Медоуз, М. Месарович, Э. Пестель, Я. Тинберген, Э. Ласло и др.), поставила основной целью своей деятельности привлечение внимания мировой общественности к глобальным проблемам и к поискам путей их преодоления. С тех пор понятие «глобальные проблемы современности» получило широкое распространение.

В современной глобалистике принято выделять три группы глобальных проблем: проблемы межгосударственных отношений (устранение войны как способа решения конфликтов, обеспечение справедливого мира, установление нового международного экономического порядка); экологические проблемы (обеспечение людей энергией, топливом, пресной водой, сырьевыми ресурсами и т. п., загрязнение среды, освоение Мирового океана и космического пространства); демографические проблемы (выживание, здоровье, образование).

Глобальные проблемы явились результатом многовековых изменений в системе «общество — природа» и в самом общественном развитии. Причины их появления корнями своими уходят в историю становления современной цивилизации, породившей обширный кризис индустриального общества, технократически ориентированной культуры в целом. Этот кризис охватил весь комплекс взаимодействия людей друг с другом, с обществом, с природой и затронул жизненные интересы всего мирового сообщества. Итогом такого развития стала в первую очередь деградация окружающей среды, обнаружившая тенденцию к деградации и самого человека, так как его поведение, представления и образ мышления оказались не в состоянии своевременно меняться адекватно тем переменам, которые с нарастающей быстротой стали происходить вокруг него. Причиной же ускоренного развития социально-экономических процессов явился сам человек и его целенаправленная преобразующая деятельность, многократно усиливаемая все новыми и новыми достижениями в области науки и техники.

Некоторые тенденции происходящих в мире перемен оказались в центре внимания ученых и философов несколько раньше, чем эти изменения стали очевидными для всех. Так, ***В. И. Вернадский,*** развивавший концепцию ***ноосферы,*** уже в 30-е гг. сделал принципиальный вывод о видоизменении облика Земли вследствие современных масштабов преобразовательной деятельности человечества и предупреждал, что если общество не будет развиваться на разумных началах, согласуясь с естественными законами природы, то гибель всего живого на Земле неизбежна. Английский историк ***А. Тойнби,*** рассматривавший общественное развитие как последовательную смену различных цивилизаций, еще до компьютерной революции утверждал, что «в 20 в. началась всеобщая всемирная история». Тем самым подчеркивалось, что кардинальные перемены затронули не только основы общественного устройства, но и основные тенденции мировых социальных процессов. К извечным философским проблемам бытия, сознания, смысла жизни и другим, постоянно обсуждаемым в философии вопросам современная эпоха добавила, таким образом, принципиально новую, никогда не существовавшую ранее тему — единой судьбы человечества и сохранения жизни на Земле. Современная глобалистика представлена многообразием школ и направлений, которые нередко сливаются с другими областями научных поисков: футурологией, культурологией, философией, политикой, идеологией. С учетом этого обстоятельства можно говорить о западной глобалистике и той, которая с конца 60-х гг. развивалась в нашей стране. В западной глобалистике наиболее ярко выделяются два крыла: «технократическое» и «технопессимистское». Представители первого из них в решении глобальных проблем уповают на всесилие науки и техники, абсолютизируют научно-технический потенциал и его влияние на жизнь общества (Т. Веблен, Г. Кан, У. Браун, ***Д. Белл,*** О. Тоффлер, А. Турен, А. Шафф, Г. Фридрихс, А. Винер, Г. Скотт, Д. Несбит и др.), в то время как «технопессимисты» возлагают ответственность за появление и обострение глобальных проблем на научно-технический прогресс (Г. Маркузе, Д. Медоуз, К. Боулдинг, Т. Роззак, П. Гудмен, М. Робертс, К. Девис, А. Эрлих и др.).

А. Н. Чумаков

ГЛУБИННАЯ ПСИХОЛОГИЯ (нем. Tiefenpsychologie) — общее название ряда направлений в современной психологии, возникших за пределами академической науки в практике психотерапии. Первой школой глубинной психологии был психоанализ ***З. Фрейда,*** но в результате откола от психоаналитической ассоциации ряда последователей (***А. Адлер, К. Г. Юнг, К. Хорни, Ж. Лакан*** и др.), а также разработки отличающихся от фрейдовских методов исследования психики и лечения душевных заболеваний возникло множество конкурирующих ассоциаций и школ. Все они противостоят как интроспективной психологии прошлого, так и современной экспериментальной психологии, поскольку определяющую роль в психике имеют «глубинные» силы, противопоставляемые тому, что лежит «на поверхности». Динамика психических процессов определяется во всех школах глубинной психологии бессознательными мотивациями, сознание («Я») ставится в зависимость от влечений, комплексов, архетипов коллективного бессознательного и др. «глубинных» сил. Методы исследования психики в глубинной психологии (методы свободных ассоциаций, активного воображения, психодрамы и др.) возникли в практике психотерапии. В диалоге врача и пациента обнаруживаются феномены, которые недоступны для внешнего экспериментального изучения (перенос и контрперенос, защитные механизмы и т. д.). С 1930-х гг. начались попытки соединения методов глубинной психологии с методами академической психологии (в рамках эгопсихологии) и «понимающей психологии» (экзистенциальный анализ, «глубинная герменевтика» и др.).

Лит.: *Heiss R.* Allgemeine Tiefenpsychologie. Methoden, Probleme und Ergebnisse. Münch., 1960; *Wyss D.* Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Gött., 1970.

А. М. Руткевич

ГЛУБОКОВСКИЙ Николай Никанорович [6 (18) декабря 1863, с. Кичменгский Городок Вологодской губ. — 18 марта 1937, София] — русский православный богослов, библеист. Родился в семье священнослужителя. Окончил Вологодскую духовную семинарию (1884) и Московскую духовную академию (1889). Магистерская диссертация «Блаженный Феодорит, епископ Киррский» (т. 1—2, 1890), удостоенная Св. Синодом Макариевской премии, вызвала восторженные отклики среди патрологов, в т. ч. А. Гарнака. Был назначен преподавателем Священного Писания в Воронежскую духовную семинарию; в 1891

приглашен занять кафедру Священного Писания Нового Завета в Санкт-Петербургской духовной академии. В 1897 в Московской духовной академии получил степень доктора богословия за исследование «Благовестив св. апостола Павла по его происхождению и существу», также удостоенное Макариевской премии. Эта диссертация стала 1-й частью монументального трехтомного сочинения об апостоле Павле под тем же названием, принесшего автору мировую славу (1905, 1910, 1912). В 1905—11 редактор «Православной богословской энциклопедии» (т. 6—12), для которой написал множество статей. После закрытия Академии был избран профессором Петроградского университета, а в 1919 профессором недолго просуществовавшего Петроградского богословского института. С 1919 по 1921 исполнял также обязанности архивариуса в бывшем Синодальном архиве. В августе 1921 эмигрировал в Финляндию, жил в Германии и Чехословакии, пока не был приглашен занять должность профессора богословского факультета университета им. Климента Охридского в Софии, где проработал до своей кончины. Среди огромного научного наследия ученого следует выделить неопубликованное исследование по истории русской богословской науки, сокращенная версия которого была издана в 1928 в Варшаве. Оказал влияние на Г. В. Флоровского, который еще в юношеские свои годы находился с ним в переписке.

Соч.: По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об учебном комитете при Святейшем Синоде. СПб., 1907; За тридцать лет (1884—1914); К столетнему юбилею Московской духовной академии. М., 1914; Православие по его существу. СПб., 1914; Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. [Б. м.], 1992.

Лит.: Николаю Никаноровичу Глубоковскому. — «Православная мысль», в. 2. Париж, 1930; *Игнатьев А.* Памяти проф. Н. Н. Глубоковского. — «Журнал Московской Патриархии». М., 1966, № 8; Сосуд избранный. СПб., 1994.

А. В. Соболев

ГНОСЕОЛОГИЯ — см. ***Теория познания***.

ГНОСТИЦИЗМ — термин, введенный в 17 в. кембриджским платоником ***Г. Мором*** как производное от γνωστικός (знающий) для обозначения некоторых раннехристианских ересей. Этим термином новоевропейская наука обозначает комплекс религиозных течений первых веков н. э., в которых особую роль играла категория гносиса (γνωσις) — открытого спасителем (или спасителями) и сохраняемого эзотерической традицией тайного знания о Боге, мире и подлинной духовной природе человека; обладание подобным знанием (удостоиться которого могли лишь избранные) открывало путь к спасению. До конца 18 в. гностические учения были известны только из сочинений ереосеологов — христианских авторов, занимавшихся систематическим опровержением ересей, и из антигностического трактата ***Плотина*** (II, 9). Наибольшее значение имеют сведения ***Климента Александрийского, Иринея Лионского, Ипполита Римского,*** а также ***Тертуллиана,*** Епифания Кипрского, ***Феодорита Кирского*** и др. В 18—19 вв. в Египте было обнаружено несколько гностических сочинений в коптском переводе («Пистис София», «Книги Иету», «Мудрость Иисуса Христа»). В 1945 в Египте близ местечка Наг-Хаммади (древний Хенобоскион) была найдена гностическая библиотека, включающая 52 сочинения в переводе на коптский язык — они относятся к различным гностическим течениям (среди них — «Евангелие Фомы», «Евангелие Филиппа», «Евангелие Истины», «Толкование о душе», «Трехчастный трактат» и др.).

Генезис гностических идей, происхождение гностических сект, их взаимоотношения с церковным христианством, иудаизмом, различными языческими культами — проблемы, до сих пор не имеющие окончательного решения. В гностицизме видели результат «острой эллинизации христианства» (А. Гарнак), т.е. влияние греческой философии и мифологии, «ориентализацию» христианства (школа истории религии), особую религию, выступавшую основным соперником христианства во 2 в. (Г. Йонас и др.) и т. д. Христианские авторы считали гностиков еретиками-христианами, однако ряд гностических текстов из Наг-Хаммади не обнаруживает никаких следов христианского влияния. Вместе с тем все известные нам гностические учения относятся ко времени после рождения христианства, с которым так или иначе связано большинство из них, и большая часть сохранившихся гностических текстов в той или иной степени является интерпретацией христианского или еврейского Писания. Общим свойством гностических учений является их синкретический характер.

Расцвет гностических систем приходится на 2 в. Известны различные гностические секты: офиты, барбелогностики, карпократиане и др. Известны и многие имена учителей, творцов систем: Симон Маг («отец всех ересей»), ***Маркион,*** Феодот, Марк, Менандр, Саторнил, Карпократ, ***Валентин, Василид*** и др. Многие гностические учения восходят к схеме, которую можно назвать архетипическим прамифом гностиков, лежащим в основе разнообразных гностических тео- и космогонии. Особенно ярко он изложен в «Апокрифе Иоанна», созданном, возможно, в школе Валентина и входящем в собрание Наг-Хаммади. В этом мифологическом повествовании (а таково большинство гностических текстов) содержатся ответы на важнейшие вопросы, волновавшие гностиков: «Кем мы были? Кем стали? Где мы были? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение? Что возрождение?» (*Климент Александрийский.* «Извлечения из Феодота», 78, 2).

В ответах на эти вопросы проявляется отрицательное отношение гностиков к существующему миру и его демиургу (обычно он отождествляется с Богом Ветхого Завета), которому противопоставлен истинный Бог и Отец, Непознаваемый Бог. Этот Бог порождает ***Плерому*** — полноту духовности, состоящую из соединенных попарно ***эонов*** (духовных сущностей), образующих иерархию. Последний из эонов, имеющий женскую природу (в разных текстах он именуется Пистис София, София Ахамот или София Пруникос), впадает в грех гордыни и желает уподобиться Богу-творцу. София порождает нелепое и уродливое существо и, ужаснувшись его облику, «выталкивает» своего отпрыска за пределы Плеромы. Сыну Софии (во многих текстах именуемому Иалдабаофом) присуще незнание (ἀγνωσία) — начало, противоположное гносису; он воображает себя единственным Богом и приступает к творению мира, столь же несовершенного, как и он сам. Этим миром демиург правит вместе с архонтами («правителями»), которых он сотворил. Но в сотворение человека вмешиваются силы Плеромы, и Первочеловек (Адам) получает частицу подлинной Божественной субстанции, которая от него

переходит к потомству. Человек поэтому является чужеземцем в этом мире; он испытывает непереносимые мучения от пребывания в нем. Подлинная родина человека не мир, а Плерома, для которой он должен быть спасен. Оригинальным вариантом гностического прамифа является учение Валентина. В учении Василида разрабатывается монистический вариант гностицизма.

Содержание гносиса, тайного знания, как раз и есть осознание человеком своей божественности, и обретение гносиса само по себе спасительно. Образцом такого самопознания и освобождения от всего мирского и телесного является Христос.

Понятие гносиса, понимаемого как истинное богопознание, занимает значительное место в учениях таких христианских богословов, как ***Климент Александрийский, Ориген, Евагрий Понтийский*** и др. В то же время гносис — важнейшее понятие в таких типологически близких гностицизму религиозных движениях, как ***герметизм*** и религия мандеев.

Гностицизм как религиозно-философское течение исчезает к 5 в., но его идеи легли в основу ***манихейства*** (возникшего в 3 в.) и многих средневековых ересей (павликиане, богомилы, ***катары***). Гностические мотивы встречаются и в ряде разнообразных религиозно-философских учений Нового времени (розенкрейцерство, теософия, антропософия, софиология и т. д.).

Ист.: *Haardt R.* Die Gnosis: Wesen und Zeugnisse. Salzburg, 1967; Koptish-gnostische Schriften, Bd 1, 4 Aufl. B., 1981; The Nag Hammadi Library in English, 4 ed. Leiden —N. Y.—Köln, 1996; Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии. М., 1989; Пистис София (41-62), пер. М. К. Трофимовой. — В кн.: Знание за пределами науки: мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях 1—14 веков. М., 1996, с. 37—47.

Лит.: *Поснов М. Э.* Гностицизм второго века и победа христианской религии над ним. К., 1917; *Йонас Г.* Гностицизм. СПб., 1998; *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, соч. 2, 3, 6, 7). М., 1979; *Сидоров А. И.* Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры в историографии. — В кн.: Актуальные проблемы классической филологии, вып. 1. М., 1982, с. 91—148; *Шабуров Н. В.* Человек и мир в гностических учениях. — В кн.: Эллинистическая философия: современные проблемы и дискуссии. М., 1986, с. 84—103; *Хосроев А. Л.* Из истории раннего христианства в Египте: на материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М., 1997; *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Gott., 1907; *Leisegang H.* Die Gnosis. Lpz., 1924; *Quispel G.* Gnosis als Weltreligion. Z., 1951; *Grant R. M.* Gnosticism and Early Christianity. N. Y., 1966; Gnosis und Gnostizismus, hrsg. K. Rudolph. Darmstadt, 1975; *Puech H.-C.* Enquête de la Gnose, I—II. P., 1978; *Petrement S.* Le Dieu séparé: Les origines du gnosticisme. P., 1984; *Rudolph K.* Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, 3 Aufl. Gött., 1990; *Filoramo G.* L'attesa della fine: Storia della gnosi. Bari, 1990; *Couliano J. P.* Les gnoses dualistes d'Occident. P., 1990.

Н. В. Шабуров

ГО СЯН (Го Цзысюань) (252—312) — китайский философ, один из создателей «учения о сокровенном» ***(сюань сюэ)***, первый комментатор ***«Чжуан-цзы»***, придавший этому тексту его современный вид. Уроженец провинции Хэ-нань, Го Сян был известен среди современников, увлекавшихся философствованием в стиле т. н. «чистых бесед» (цин тань), как выдающийся полемист. К государственной службе поначалу не стремился, предпочитая ей домашнее затворничество и литературные занятия, однако впоследствии принимал высокие посты и подвергался из-за этого критике со стороны других участников «чистых бесед». В различных источниках сохраняются упоминания о ряде произведений Го Сяна, но почти все они утрачены, поэтому основным источником сведений о его взглядах продолжает оставаться «Чжуан-цзы чжу» («Чжуан-цзы» с комментарием»). Считается, что именно интерпретация Го Сяна придает тексту «Чжуан-цзы» глубину, позволяющую увидеть в памятнике своего рода манифест философии ***даосизма***. Дао предстает в виде потока жизни, от которого человек оказался отчужденным из-за присущего ему сознания, так что возвращение к подлинному существованию возможно для него только через вторичное «уравнивание со всеми вещами». В ходе трансформации сознания — последовательного «забывания» ложных идей, воспринятых вместе с культурой-вэнь (преимущественно письменной, т.е. конфуцианской), — он приобретает специфические свойства т. н. «настоящего человека» (чжэнь жэнь), для которого утрачивают актуальность все различия, в т. ч. между жизнью и смертью, поскольку такой индивид становится «бессмертным небожителем» (сянь) — в философски-метафорическом либо в духовно-практическом смысле. Го Сян придал идеям сюань сюэ систематический характер, разработав и развив концепцию «изначальной природы» (***син***), «судьбы» (***мин***) и «удела» (фэнь) каждой вещи или существа в общекосмическом процессе. Согласно этой концепции, всякая вещь (или существо) имеет предрасположенность, которая содержится в ее врожденном характере (совокупности качеств) и реализуется тем успешнее, чем в большей степени поведение индивида совпадает с его предусмотренным природой «устройством и предназначением». Успешное следование своему «принципу» образует благоприятную судьбу вещи, разного рода отклонения ведут к несчастьям. В конечном счете эти несчастья обусловлены неспособностью вещи «видеть» и реализовывать свою «судьбу» в рамках «удела», отведенного для данного класса вещей дао как всеобщим законом-принципом. Го Сян особо подчеркивает пагубность для индивида конфликта между «изначальной природой» и «судьбой». Искусство их гармонизации ведет к обретению мистического опыта счастливых «странствий в беспредельном» (сяо яо), т.е. безмятежности, следующей за освобождением от всякой пространственно-временной ограниченности, что и должно полагаться конечной целью человеческого опыта.

Г. А. Ткаченко

«ГО ЮЙ» («Речи царств», «Рассказы о царствах», «Поучения царям») — первый в Китае неофициальный исторический трактат, отразивший процесс зарождения философской мысли; содержит высказывания государственных деятелей о природных явлениях и общественных событиях в восьми древнекитайских царствах («владениях» — го) эпохи Чжоу (в 10—5 вв. до н. э.). Бань Гу (1 в.) и ряд других китайских историков и мыслителей (***Ван Чун***, Вэй Чжао — 7 в.) определяли «Го юй» как «Чунь цю вай чжу-ань», т.е. как «внешний», вспомогательный, комментарий к каноническому конфуцианскому тексту «Чунь цю» — хронике древнекитайского царства Лу, родины Конфуция. «Го юй» приписывается ученику Конфуция Цзо Цюмину (кон. 6—5 вв. до н. э.), который считается также автором

типологически и хронологически близкой «Цзо чжуани» (являющейся «внутренним», т.е. основным, комментарием к «Чунь цю»), где тем не менее иначе трактуются отдельные упомянутые в «Го юй» события. По современным данным, трактат составлен в 4—3 вв. до н. э. на основе более древних летописей и, вероятно, впервые опубликован в редакции Лю Сяна и его сына Лю Синя (1 в. до н. э. – 1 в. н.э.). Современный текст, состоящий из 21 цзюаня («свитка»), восходит к печатному изданию 1033. В «речах» «Го юй» высказаны положения, лежащие в основе учений различных философских школ — конфуцианства, ***мо цзя,*** даосизма, ***легизма, иньян цзя*** и других. Существует также мнение, что в «Го юй» представлена гл. о. конфуцианская политическая теория. Вместе с тем в трактате содержится, напр., древнейшее изложение основополагающего для китайской философии учения о силах ***инь ян,*** своим взаимодействием определяющих порядок «пневм (***ци***) Неба и Земли», т.е. единую цепь природных и социальных процессов. Продуктивная гармония (хэ) разнородных факторов, подобных инь и ян, противопоставлена бесплодному единству «однородного» (тун). В «Го юй», как и в «Цзо чжуани», отражена одна из ранних форм учения о «пяти элементах» (***у син***) — почве, металле, дереве, воде, огне, — лежащих в основе образования и упорядоченного существования всех вещей и явлений. Представления об инь ян, «трех светоносах» (солнце, луне и звездах), «пяти элементах» и т. п. синтезированы в образе «культуры» (вэнь), которая мыслится и в качестве совокупности главных человеческих достоинств: «осторожности» (си), «верности» (чжун), «благонадежности» (***синь***), «гуманности» (***жэнь***), «должной справедливости» (***и***), «мудрости» (чжи) «мужества» (юн), «просвещенности» (мин), «сыновней почтительности» (сяо), «великодушия» (шу), «уступчивости» (жан). В «Го юй» подчеркнута роль людей как важнейшей общекосмической силы и наряду с верой во всемогущее «небесное предопределение» утверждается, что «Небо следует за людьми, совершенномудрый — за Небом». В целом, чтобы быть успешными, «человеческие дела должны составлять триаду с Небом и Землей». В обществе и государстве главным условием этого является управление с помощью этико-ритуальных норм (***ли***) и «добродетели» (***дэ***).

Лит.: Древнекитайская философия, т. 1. М., 1972, с. 295—302; Го юй («Речи царств»), пер., вступление и примечания В. С. Таскина. М., 1987; Го юй, кн. 1, 2. Шанхай, 1979; Koue yü. Discours des royaumes, tr. C. de Hartez. — «Journal Asiatique», 1893, ser. IX, t. 2; t. 3, 1894; *Imber A.* Kuo yü. An Early Chinese Text and its Relationship with Tso Chuan. Stockh., 1975; *d'Hormon A.* Guoyu. Propos sur les principautés Zhou-yu, compiled by R. Mathieu. P., 1985.

А. И. Кобзев

ГОББС (Hobbes) Томас (5 апреля 1588, Малмсбери — 4 декабря 1679, Хардуик) — английский философ-номиналист, материалист, теоретик общества и государства. Родился в семье сельского священника. Окончил Оксфордский университет (1608). Бакалавр искусств. Работал воспитателем в аристократическом семействе У. Кавендиша. Значительную роль в философском развитии Гоббса сыграло изучение античной и средневековой философии и науки, а также его сотрудничество (1621—26) с Ф. Бэконом. Совершил несколько путешествий во Францию и Италию, где познакомился с Галилеем, произведение которого «Диалог о двух системах мира, Птолемеевой и Коперниковой» оказало большое влияние на Гоббса. В начале английской революции в составе роялистской эмиграции прибыл в Париж, где прожил одиннадцать лет. Здесь Гоббс опубликовал сочинение «О гражданине» — третью часть своих ***«Основ философии»,*** написал «Возражения» (наряду с другими критиками) на произведение Декарта «Размышления о первой философии». В 1651 неожиданно для роялистов переехал в Лондон, где в том же году с одобрения Кромвеля опубликовал свой обширный труд ***«Левиафан».*** В дальнейшем здесь же опубликовал «О теле» (1655) — первую часть «Основ философии» и «О человеке» (1658) — их вторую часть. В 1668 издал свой латинский перевод «Левиафана».

Гоббс — один из главных теоретиков эмпиризма 17 в. Он не раз подчеркивал старую формулу сенсуализма, согласно которой в интеллекте нет ничего, чего не было бы ранее в чувствах. В соответствии с этим философ продолжил и углубил линию позднесредневекового ***номинализма,*** утверждавшего в противоположность схоластическому ***реализму*** гносеологическое и онтологическое первенство единичного перед общим. Гоббс систематически подчеркивал, что бытие составляют прежде всего единичные, конкретные тела, постигаемые чувствами в повседневном опыте. Здесь философ приближался к материализму. Мышление, по Гоббсу, — речевая деятельность человека. Если чувственные восприятия, образующие первый слой опыта — простейшее знание (cognitio), то словесное общение — второй слой, который философ именует наукой. Искусство точного дефинирования слов, в особенности абстрактно-туманных, — труднейшая гносеологическая проблема. «Язык, что паутина: слабые и тщеславные умы цепляются за слова и запутываются в них, а сильные легко сквозь них прорываются» (О теле. — Соч., т. 1. М., 1989, III, 8). «Слабые умы» остаются на уровне индивидуально-субъективного значения слов, именуемых метками (nota), в то время как «сильные умы» поднимаются до их объективного — в смысле общечеловеческого — содержания, именуемого знаками (Signum), устанавливаемыми по межчеловеческой договоренности.

Свое учение о бытии Гоббс именует по-аристотелевски — первой философией (избегая термина «метафизика» как схоластического) или просто физикой. Универсум — только колоссальная совокупность единичных тел. Вместе с тем номинализм Гоббса исключает реальность универсальных внечувственных субстанций, материи и тем более духа, на которых настаивала метафизика Декарта. Механицизм онтологии-физики Гоббса выражается в его учении, что тело обладает неотъемлемыми от него акциденциями или свойствами — протяженностью и внешней фигурой. Движение и покой составляют уже акциденции, присущие не всем телам, ибо одни из них движутся, а другие покоятся (общее представление доньютоновской механики). Акциденции, еще менее связанные с телом, — осязательные, слуховые, цветовые и другие качества, появление и исчезновение которых зависит не столько от тела, сколько от воспринимающего его субъекта.

Понятие абстрактной материи — только универсальное имя, выражающее нашу способность мыслить любое тело независимо от всех его акциденций, за исключением количества. За этими пределами понятие материи столь же бессмысленно, как и понятие духа. Аналогично и пространство, по

Гоббсу, — всегда конкретная протяженность конечного тела. Бессмысленно и понятие абстрактного времени, которое всегда конкретно, определяясь для нас движением светил. Субъективизация пространства и времени Гоббсом была во многом порождена его стремлением разрушить чрезмерную онтологизацию высших категорий бытия, характерную для теоцентрической схоластики, а в определенной мере и для метафизики Декарта. Вместе с тем идея Гоббса о зависимости пространства и времени от движения тел предвосхищала идеи современной физики.

Механицизм присущ и трактовке Гоббсом причинности. Он радикально отвергал понятия целевой и формальной причин, признавая только материальные и действующие «ближайшие причины», фиксируемые в опыте. Действующая причина — активное тело, материальная — тело, подвергающееся воздействию.

Большую роль в системе философских воззрений Гоббса играет проблема человека не как физического, но как разумного существа. Как таковой он — субъект морали и одновременно политики. Если физика изучает природные, естественные тела, то моральная, или гражданская, философия, пользуясь дедуктивно-синтетическим методом, трактует искусственные тела, создаваемые человеком, важнейшим из которых является государство. Исходное понятие здесь — человеческая природа.

Гоббс с большой силой подчеркнул эгоистическую природу человека, определяемую как его стремлением к самосохранению, так и тем более самыми различными интересами, углубляющимися и усложняющимися в условиях цивилизации. Многообразная игра интересов, говорит Гоббс в «Левиафане» (гл. 11), приводит к оспариванию, казалось бы, самых незыблемых геометрических истин.

Натуралистическое понятие человека положено Гоббсом и в основу его концепции происхождения и сущности государства, самого важного из «искусственных тел». Человеческое общество проходит две стадии. Первая из них — это естественное состояние. Здесь люди живут, подчиняясь в основном своим чувственным влечениям и руководствуясь естественным правом. Оно в принципе дает каждому человеку право на все, чего ему хочется, но интересы и право одного наталкиваются на аналогичное право другого. Здесь люди живут по правилу «человек человеку волк», а в обществе царит «война всех против всех», грозящая людям всеобщим истреблением.

Возможность выхода из этого состояния заложена в разумности человека, естественных законах, простых правилах морального благоразумия. Все они сводятся к древнему «золотому правилу» (зафиксированному и в Евангелии): не поступай с другими так, как не хочешь, чтобы поступали с тобой. Это правило самоограничения эгоизма с необходимостью толкает людей на путь заключения общественного договора, в результате которого и возникает государство. Суть договора в том, что его участники, обладая великим даром речевого общения, вступают благодаря ему в гражданское состояние, отказываются от значительной части своих естественных прав, отчуждая их в пользу верховного главы государства и подчиненных ему служителей. Естественные законы, которые в природном состоянии выступают лишь как тенденции, непрерывно перебиваемые чувственными страстями, в гражданском состоянии получают наибольшие возможности для своего проявления. Государственность становится, т. о., главным морально воспитующим фактором цивилизации. Право и мораль сближаются, различие между ними сохраняется в том, что гражданские законы — писаные, а естественные — неписаные. Верховная государственная власть — абсолютна, ее носитель (не обязательно король) не разделяет ее ни с кем. Его действия, однако, не произвол, ибо действию законов «суверен подчинен так же, как последний из его подданных» (Левиафан.— Соч., т. 2, гл. 30). Граждане сохраняют многие из естественных прав (гарантию на жизнь, экономические и семейные отношения, воспитание и др.) и в меру этого свободны.

Религию Гоббс считал необходимой духовной пищей масс, к сожалению отягченной множеством суеверий. Последовательный антиклерикал, Гоббс решительно высказывался за подчинение церковных институтов светской, государственной власти.

Соч.: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury; now first collected and edited by W. Mollesworth. L., 1839—45, v. 1—11; Opera philosophica. L., 1839—45, v. 1—5; в рус. пер.; Соч., т. 1—2. М., 1989, 1991.

Лит.: *Ческис А. А.* Томзс Гоббс. М., 1929; *Деборин А. М.* Томас Гоббс. — *Он же.* Очерки по истории материализма 17—18 вв. М.—Л., 1930; *Меровский Б. В.* Гоббс. М., 1975; *Соколов В. В.* Бытие, познание, человек и общество в философской доктрине Т. Гоббса. - В кн.: *Гоббс.* Соч., т. I. М., 1989; *Tönnies F.* Th. Hobbes. Leben und Lehre. Stuttg., 1925; *Polin R.* Politique et philosophie chez Thomas Hobbes. P., 1952; *Peters R.* Hobbes. L., 1967; *Strauss Z.* The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and its Genesis. Chi., 1963. 1.

В. В. Соколов

ГОБИНО (Gobineau) Жозеф Артюр (14 июля 1816, Виль д'Аврей — 13 октября 1882, Турин) — французский социальный мыслитель и политический деятель, чье творчество оказало значительное влияние на формирование идеологии пангерманизма в период перед 1-й мировой войной и расизма в 20—40-е гг. 20 в. Дебютировал как поэт в 1835, затем издал несколько романов, тепло принятых критикой. С 1849 посвятил себя дипломатической карьере. Во время пребывания с дипломатической миссией в странах Востока выступал и как историк-ориенталист («Трактат о клинописи», 1864; «История персов», т. 1—2, 1869, и др.). Главный труд Гобино, оказавший значительное влияние на последующее развитие идеологии национализма и расизма, — «Опыт о неравенстве человеческих рас» (Essai sur l'inégalité des races humaines, v. 1—4, 1853—55) — при его жизни не получил известности. Посмертной славе он обязан в первую очередь знакомству его автора с Р. Вагнером, проникшимся особой симпатией к Гобино, с которым его роднили преклонение перед аристократической моралью, восхищение средневековыми институтами, символизм. Именно вагнерианцам, в первую очередь Людвигу Шеманну (1852—1933), принадлежит ведущая роль в возрождении идей «Опыта о неравенстве».

Основная мысль «Опыта» состоит в том, что человеческая цивилизация пребывает в состоянии декаданса, который невозможно объяснить ни волей Бога, как это делал Боссюэ, ни упадком нравов, ни влиянием климата. Причина зла, по мнению Гобино, заключена в самом человеке: в момент зарождения человеческой цивилизации расы, хотя от природы и неравномерно одаренные способностями и талантами, были чисты. Последующие же бесконечные миграции привели к смешению этих изначально чистых рас, что и явилось причиной того, что человечество

оказалось неспособным к бесконечному саморазвитию. Гобино иллюстрирует этот тезис историей первобытных арийцев, являвшихся, по его мнению, самой благородной из человеческих рас: мигрируя из Центральной Азии, они растворились в менее чистых желтой и черной расах. Рай, в который Гобино помещает представителей арийской расы, давно утрачен и недоступен для современного человека, хотя отдельные исторические ситуации могут дать миру индивидов, чудом сохранивших изначальную чистоту тех, кого он называл «королевскими детьми». Но эти отдельные исключения не способны приостановить общий упадок человеческой цивилизации.

«Опыт о неравенстве человеческих рас» выглядит скорее романтической эпопеей в традиционалистских тонах и весьма далек от тех интерпретаций, которые это произведение получило уже в нашем веке. Позднейшие комментаторы усмотрели в нем лишь апофеоз арийской расы, упуская из виду, что для Гобино чистая арийская раса исчезла много веков назад и что современная Германия, подобно другим народам, представляет собой лишь образец смешения рас и кровей и не демонстрирует ни одной из тех черт, которые роднили ее с древней Германией. Но именно эти моменты больше всего заинтересовали французских антропологов (Лебона, Ляпужа), теоретиков пангерманизма, откуда они перекочевали в творчество теоретика нацизма А. Розенберга и были восприняты как знамя сторонниками режима Виши в период оккупации Франции.

Как публицист Гобино выступал против чрезмерной централизации Франции, оставил воспоминания о встречах с известными людьми своей эпохи (лордом Литтоном, Меттернихом и др.), обширную переписку с ***Токвилем,*** Ш. Ремюза и др., а также значительное литературно-критическое наследие.

Лит.: *Gaulnier J.* Spectre de Gobineau. Pauvret, 1965.

М. М. Федорова

ГОГАРТЕН (Gogarten) Фридрих (13 января 1887, Дортмунд — 16 октября 1967, Геттинген) — немецкий протестантский теолог и историк религии. Сотрудничал с К. Бартом и Р. Бультманом. Однако в 1930-е гг., в отличие от большинства представителей диалектической теологии, ставших провозвестниками христианского сопротивления нацизму, Гогартен примкнул к пронацистскому течению «немецких христиан». Отталкиваясь от основных положений неоортодоксии Барта и христианского экзистенциализма, Гогартен разработал свое учение в рамках диалектической теологии. Его интересовали гл. о. две проблемы — религиозная сущность исторического процесса и своеобразие христианской веры. Он полагал, что Лютер освободил христианскую теологию от оков метафизики, однако его прозрение было забыто либеральной протестантской теологией 18—19 вв., растворявшей религию в стихии безрелигиозной цивилизации, откровение — в истории, веру — в психологии.

Согласно Гогартену, современные христианские представления об истории возникли в 18 — нач. 19 в. под влиянием метафизических систем. Тогда история воспринималась как процесс, происходящий внутри неизменной метафизической структуры, а ход истории определялся опять же внешними метафизическими факторами. Свобода от метафизики позволяет по-новому взглянуть на историю. В книге «Политическая этика» (1932) Гогартен утверждал, что человек творит историю через свой моральный выбор и отвечает за нее. Метафизические концепции истории сами являются продуктом истории. Подлинное христианство не зависит от какой-либо системы категорий. Оно требует от человека исторического самосознания, в котором человек должен принять собственное историческое существование по слову Божьему, обращенному к нам через Иисуса Христа. Гогартен трактовал христианство в секулярном духе. По его мнению, христианская вера ведет человека к духовной зрелости и лишает мир какого-либо мифического содержания. Бог «передает» мир человеку, достигшему духовного совершеннолетия. Гогартен считал, что это отражено в Послании ап. Павла к Галатам.

В целом же, с точки зрения Гогартена, христианское учение в той форме, как оно представлено в Библии, не может удовлетворить современного человека. Для преодоления духовного кризиса необходимо выразить содержание христианского вероучения (керигмы) в терминах человеческого существования, т.е. проинтерпретировать библейские мифы экзистенциально. Вера, по Гогартену, — явление интимное, и никакое объективное ее исследование невозможно. Для человека Бог существует только в сознании, точнее, в чувстве соприкосновения с ним. Одной из основных категорий теологии и этики Гогартена является «существование», которое может быть «подлинным» и «неподлинным». Неподлинным Гогартен считал существование вне веры, когда человек живет в «видимом» мире вещей и жизнь его наполнена постоянной тревогой. От такой жизни человека освобождает вера, делающая его существование подлинным и осмысленным. Концепция Гогартена оказала определенное влияние не только на теологию, но и на историю религии и философию.

Соч.: Politische Ethik. Jena, 1932; Die Kirche in der Welt. Heidelberg, 1948; Der Mensch zwischen Gott und Welt. Stuttg., 1957; The Reality of Faith. Phil., 1959.

Т. П. Лифинцева

ГОГОЦКИЙ Сильвестр Сильвестрович [5 (17) января 1813, Каменец-Подольский — 29 июня (11 июля) 1889, Киев] — русский философ, богослов, педагог. Виднейший представитель киевской школы философского теизма. Автор многочисленных богословско-философских трудов и первой русской философской энциклопедии — ***«Философского лексикона»*** в 4 т. В 1833—37 учился в Киевской духовной академии. В 1848 получил степень магистра (диссертация «О характере философии средних веков»), в 1850 — доктора философии и древней филологии (диссертация «Обозрение системы философии Гегеля»). С 1851 — профессор кафедры педагогики Киевского университета, с 1869 — также профессор на восстановленной кафедре философии, читает лекции в различных учебных заведениях Киева. Восприняв позитивное содержание немецкой классической философии, Гогоцкий критически оценивал ее с христианских теистических позиций. Общую задачу философии определял как стремление к познанию безусловного начала вещей, их внутренней связи и отношения к этому началу. История философии должна отражать не только последовательность направлений, но и постепенное развитие полной системы знания и самосознания. С этой точки зрения, проникнутой историзмом, Гогоцкий представил становление и развитие философских учений; высоко ценил философию Канта и

учение Гегеля, хотя и критиковал последнего за панлогизм. Гогоцкому принадлежат также работы по проблемам образования, истории педагогики.

Соч.: Критический взгляд на философию Канта. К., 1847; Философский лексикон, т. 1—4. К., 1857—73; Обозрение системы философии Гегеля. К., 1860; Два слова о прогрессе. К., 1863; Введение в историю философии. К., 1871; Философия 17 и 18 веков в сравнении с философиею 19 века и отношение той и другой к образованию, в. 1—3. К., 1878—84.

Лит.: *Колубовский Я.* Материалы для истории философии в России. — «Вопросы философии и психологии», 1890, кн. 4; *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 1, ч. 2. Л., 1991; *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — Соч. М., 1989; *Чижевський Дм.* Нариси з історії філософії на Україні К., 1992.

Н. А. Куценко

ГОДЕЛЬЕ (Godelier) Морис (1934, Камбре, Франция) — французский социолог, специалист по экономической антропологии. Воспитанник Высшей нормальной школы (1955—58); исследователь первобытных обществ Меланезии; инициатор преподавания экономической антропологии во Франции. Работал с К. Леви-Строссом в Коллеж де Франс; руководил отделением гуманитарных наук в Национальном центре научных исследований (CNRS); в настоящее время профессор Школы высших исследований в области социальных наук в Париже (EHESS). Средоточие интересов Годелье — системные взаимодействия между экономическими отношениями и отношениями власти в обществе. Он начинал как марксист — с изучения структуры «Капитала» Маркса, участвовал в известной дискуссии об «азиатском способе производства». Понимание экономической реальности современного общества требует, с его точки зрения, антропологического подхода — изучения обществ, которые радикально отличны от западных. Социальные организмы основаны на взаимосогласованном функционировании идеальных и материальных сторон общества. Сами производительные силы общества одновременно и материальны, и идеальны, т. к. любое использование орудий труда предполагает определенную систему представлений, связанных с данным видом деятельности. Главные функции идеального: представлять, интерпретировать, организовывать, легитимировать. Эти мыслительные функции наличествуют в любой человеческой деятельности, и потому идеальное проявляется в любых отношениях человека с природой и другими людьми.

Основные темы Годелье: живое и отжившее в мысли Маркса; механизмы идеологии (в частности, «воображаемое ядро власти» и потребность в единых представлениях об обществе, несмотря на различие социальных позиций); тело в системе родства и власти (общество как бы говорит через человеческое тело, используя его как «чревовещательную машину»); формы господства мужчин над женщинами в первобытных обществах (физическое и символическое насилие мужчин с «согласия» женщин); системы и образы власти в обществах Меланезии; будущее антропологии в ситуации господства западной экономики, последовательно разрушающей все другие типы обществ.

Соч.: Horizons, trajets marxistes en anthropologie. P., 1973; Un domain contesté: l'anthropologie économique. La Haye, 1974; La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baraya de Nouvelle Guinea. P., 1982; L'idéel et le matériel: pensée, économie, sociétés. P., 1994; L'enigme du don. P., 1996.

Н. С. Автономова

ГОЛОСОВКЕР Яков Эммануилович (23 августа (4 сентября) 1890, Киев — 20 июля 1967, Москва) — филолог, культуролог, философ. Окончил философское и классическое отделение историко-филологического факультета Киевского университета. По окончании университета переехал в Москву, где был одним из организаторов школьного образования в системе Наркомпроса. В 1919—20 был направлен в Крым для «охраны памятников культуры». С 1922 по 1929 — на педагогической работе. В конце 20-х — первой половине 30-х гг. переводил немецких романтиков и греческих лириков; писал большой труд о Ницше, переводил «Так говорил Заратустра» и создал философский трактат «Имагинативный абсолют». В 1936 арестован и три года (1936—39) провел в лагере в Воркуте, в 1939—42 — в ссылке в г. Александрове. (См.: *Шмидт С. О.* О Я. Голосовкере. — В кн.: Засекреченный секрет. Томск, 1998, с. 7.) По возвращении из лагеря узнал, что труды его жизни погибли — сожжены его былым другом, художником, которому были, оставлены на сохранение. В 40—50-х гг. продолжал занятия античной поэзией. «Антология античной лирики в русских переводах, начиная с XVIII в.» (2000 стихотворений 135 древних авторов) осталась в архиве неопубликованной. Работы Голосовкера начали публиковаться только с середины 50-х гг. Высшим уровнем творческого мышления признавал имагинацию — творческое воображение: «Когда мы, философы, наглядно созерцаем, мы воображаем идеи, т.е. воображаем смыслообразы. Но, воображая, мы их одновременно понимаем, т.е. когда для философа его философское воображение создает смысл, оно понимает реальную суть этого смысла». По мысли Голосовкера, человеку присущ своеобразный «инстинкт культуры», т.е. стремление к перманентному воспроизводству и созиданию духовных ценностей. Культура предстает высшей ценностью, аккумулирующей предикаты Бога: она свободна, бессмертна и дает бессмертие, она — творческое начало и цель творчества. Философия, понимаемая как продуктивная деятельность воображения, является не наукой, а особым искусством. Наука открывает законы, а философия, будучи знанием, есть знание смысла истины и воплощение этого смысла в образ, т.е. в смыслообраз. Именно смыслообраз сближает философию и искусство. При этом искусство акцентирует «образ», философия — смысл. Голосовкер разработал оригинальную концепцию мифа и его «логики», доказывая, что именно в нем имагинация получает свое наиболее полное воплощение. В «Логике мифа» описан мир чудесного. Его логика «иная», «особая» не потому, что мышление древних людей было каким-то другим. Единство человеческого рода не ставится здесь под сомнение. Но к самому этому миру мифа никем не предъявлено требование последовательности и непротиворечивости — собственно логическое «научное» требование.

Соч.: Достоевский и Кант. М., 1963; Логика мифа. М., 1987; Миф моей жизни. — «ВФ», 1989, № 2; Интересное. — Там же; Имагинативная эстетика. — В кн.: Символ. Париж, 1993, № 29; Сказания о титанах. М., 1993; Засекреченный секрет. Философская проза.

Лит.: *Брагинская Н. В.* Голосовкер. — В кн.: *Голосовкер Я. Э.* Сказания о титанах. М., 1993.

П. В. Алексеев

ГОЛУБИНСКИЙ Федор Александрович [22 декабря 1797 (2 января 1798), Кострома — 22 августа (3 сентября) 1854, там же] — русский философ и богослов, создатель

первой в России системы теистической философии. Окончил Московскую духовную академию (1818) и оставлен на кафедре философии бакалавром. С 1824 — ординарный профессор. В 1826—51 работал в Комитете духовной цензуры. В 1828 рукоположен в священники, служил в Сергиевом Посаде; с 1829 — протоиерей. За 36 лет преподавания в Академии прочитал целый цикл курсов: общее введение в философию, метафизика, онтология, гносеология, эмпирическая психология, нравственная философия, история философских систем. При жизни была опубликована лишь одна статья — «Первое письмо о конечных причинах» («Прибавления к творениям св. отцов», ч. 5, 1847). Основной корпус сочинений Голубинского издан посмертно, на основании записей священника В. Г. Назаревского и других его слушателей в Московской духовной академии («Лекции по умозрительному богословию», 1868; «Умозрительная психология», 1871; «Лекции философии», в. 1—4, 1884—86).

В центре философской системы Голубинского — учение о Бесконечном Существе. Теоретическими источниками ее были платонизм, святоотеческая традиция и сложный конгломерат идей западноевропейской философии, которую он знал очень глубоко. Под философией Голубинский понимал особое состояние духа, стремящегося к познанию истины. При этом строго различал знание философское и знание богословское, отнеся в «Общем введении в философию» к кругу проблем философии исследование деятельности человека, бытия природы и деятельности Существа Высочайшего: «Философия есть система познаний, приобретенных разумом (intellectus) под управлением ума (rationis) и при способствовании опыта, как внешнего, так и внутреннего, о всеобщих главнейших, существеннейших силах,- законах и целях природы внешней и внутренней, равно и о свойствах Виновника всех оных — Бога» («Лекции философии», 1884, в. 1, с. 37). Голубинский считается основателем московской школы теистической философии, среди его учеников и последователей — ***В. Д. Кудрявцев-Платонов,*** епископ Никанор, ***Алексей И. Введенский.***

Лит.: *Колубовский Я. Н.* Материалы для истории философии в России. —«Вопросы философии и психологии», 1890, кн. 4; *Введенский А. И.* Ко дню столетней годовщины рождения Голубинского. М., 1898; *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. Его жизнь и деятельность. Сергиев Посад, 1898; *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии. — В кн.: Кант и философия в России. М., 1993.

А. И. Абрамов

ГОЛЬБАХ (Holbach) Поль Анри (1723, Эдесхайм, Германия — 21 июня 1789, Париж) — французский философ. Изучал химию в Лейденском университете. Переехав в Париж, принял активное участие в создании возглавлявшейся ***Дидро «Энциклопедии»,*** для которой написал 375 статей. Открытый Гольбахом салон приобрел известность как место регулярных философских дискуссий между энциклопедистами. В своем основном сочинении ***«Система природы»*** (1770) Гольбах выступил систематизатором материалистических и атеистических идей эпохи ***Просвещения,*** в этой (по выражению современников) «Библии материализма» осуществлена попытка философского осмысления механики ***Ньютона.***

Онтология Гольбаха — это материалистический монизм. «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение» (Избр. произв., т. 1. М., 1963, с. 66). Материя не сотворена, вечна, есть причина самой себя: «По отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства» (там же, с. 84). Все существующее в природе образовано сочетанием мельчайших материальных частиц, которые Гольбах именует «молекулами» (иногда — атомами). Общие и первичные свойства материи — протяжение, делимость, тяжесть, твердость, подвижность, сила инерции. Движение — «это способ существования, вытекающий необходимым образом из сущности материи». Между телами действуют силы притяжения и отталкивания, инерция — особый вид сил противодействия, свидетельствующий о внутренней активности тел. Движение Гольбах понимал преимущественно как пространственное перемещение, признавая в то же время скрытое внутреннее движение в телах, обусловленное сочетанием, действием и противодействием молекул материи.

В своем учении о причинности Гольбах развивал своеобразную «систему фатализма»: все происходящее в мире необходимо, подчинено постоянно действующим законам природы; случайных явлений нет. В гносеологии он придерживался сенсуализма: материальные предметы, воздействуя на наши органы чувств, вызывают ощущения, на основе их образуются мысли и желания; врожденных идей нет. Умственные способности (размышление, память, воображение) происходят от способности чувствовать. Главным мотивом человеческих действий Гольбах считал интересы, важнейший среди них — стремление к счастью. Счастье состоит в соответствии желаний человека окружающей его обстановке, но он не может его достичь без помощи других людей, отсюда его заинтересованность в содействии счастью ближних; быть добродетельным означает приносить пользу людям. Подвергнув резкой критике деспотизм, Гольбах связывал улучшение общественных порядков гл. о. с деятельностью просвещенного монарха, допуская, однако, и возможность революции как средства упразднения деспотической формы правления. Справедливое государственное устройство должно основываться на ***общественном договоре,*** в соответствии с которым каждый гражданин обязуется служить общему благу, получая взамен со стороны общества помощь и защиту.

С атеистических позиций Гольбах рассматривал проблему происхождения религии. По его мнению, религию создали страх, невежество и обман. Бог не существует, и само представление о нем получено путем соединения взаимоисключающих атрибутов — метафизических (вечность, бесконечность и т. п., это — отрицания человеческих качеств) и моральных (ум, воля и т. д.). Прорыв в познании природы приведет к исчезновению представлений о богах, а упразднению религии должны содействовать также отделение церкви от государства и ликвидация привилегий священнослужителей. Идеи Гольбаха оказали влияние на последующее развитие материалистической философии.

Соч.: Système social... v. 1—3. L., 1773; Système de la nature, v. 1—2. L., 1781; La morale universelle, v. 1—3. P., 1820; Textes choisis, v. 1. P., 1957; в рус. пер.: Священная зараза. Разоблаченное христианство. М., 1936; Письма к Евгении. Здравый смысл. М., 1956;. Галерея святых. М., 1962; Избр. произв., т. 1—2. М., 1963.

Лит.: *Кочарян М. Т.* Поль Гольбах. М., 1978; ***Hubert R.*** D'Holbach et ses amis. P., 1928; ***Naville P.*** D'Holbach et la philosophie scientfique

au XVIII siècle. P., 1967; *Lecomple D.* Marx et le baron d'Holbach. Aux sources de Marx: le materialisme athée holbachique. P., 1983; *Haupt M.* Von Holbach zu Marx. Hamb., 1987.

А. А. Кротов

ГОЛЬДМАН (Goldman) Люсьен (20 июля 1913, Бухарест — 8 октября 1970, Париж) — французский философ и социолог. Во время 2-й мировой войны эмигрировал из Франции в Швейцарию, где был ассистентом у Ж. Пиаже. По окончании войны — профессор социологии в Сорбонне (Париж), глава Национального центра научных исследований и Социологического центра при Брюссельском университете (1961). Создатель «генетического структурализма», основу которого он усматривал в идее тотальности. Социальные явления образуют тотальность, целостный факт. Человеческая действительность является одновременно и материальной, и психической, структура мира гомологична духовным структурам определенных общественных групп. Поэтому поведение человека в итоге определяется этими структурами, а индивидуальность в конечном счете есть выражение коллективного сознания. Гольдман подчеркивал близость своих взглядов к «генетической эпистемологии» Пиаже. Программное произведение Гольдмана — книга «Сокрытый Бог» (1956); здесь он анализирует философию Паскаля и драматургию Расина, находя их внутренне схожими на том основании, что оба близки по своему мировоззрению идеям янсенизма. Ряд его работ посвящен проблемам истории и теории марксизма. Соединяя структурализм с теоретическими подходами Маркса, Лукача, Хайдеггера, Гольдман выдвинул один из вариантов программы «гуманизации марксизма».

Соч.: Le Dieu caché. P., 1956; Recherches dialectiques. P., 1959; Pour une sociologie du roman. P., 1964; Marxisme et sciences humaines. P., 1970; Lukács et Heidegger. P., 1973; в рус пер.: Структурно-генетический метод в истории литературы. — В кн.: Зарубежная эстетика и теория литературы 19—20 вв. М., 1987, с. 335—349.

Лит.: *Ржевская Н. Ф.* Литературоведение и критика в современной Франции. М., 1985, с. 67—82.

ГОМЕОМЕРИЯ (греч. ὁμοιομέρεια, от ὅμοιος — подобный и μέρος —часть) — термин древнегреческой философии. «Гомеомеричными», или «подобочастными», Аристотель называл качественно однородные вещества, у которых любые части подобны по своим свойствам друг другу и целому. В аристотелевской иерархии материального мира они занимали промежуточное место между элементами и «неподобочастными», каковыми являются органы животных и растений. К «подобочастным» Аристотель относил органические ткани, напр. мясо, кости, кровь, жир, древесину, кору и т. д., а также металлы и однородные минералы (наиболее полный перечень «подобочастных» содержится в 4-й кн. «Метеорологики» — 338a13—20). Аристотель утверждал, что «подобочастные» служат материальными первоначалами в системе Анаксагора, однако в дошедших до нас Анаксагоровых текстах этот термин не встречается. Термин «гомеомерия» в позднейшей доксографической литературе об ***Анаксагоре*** обозначал, в частности, мельчайшие частицы («семена» у Анаксагора) всевозможных веществ, смеси которых образуют все вещи.

И. Д. Рожанский

ГОМЕОСТАЗ, гомеостазис (от греч. ὅμοιος — подобный στάσις — состояние) — тип динамического равновесия, характерный для сложных саморегулирующихся систем и состоящий в поддержании существенно важных для сохранения системы параметров в допустимых пределах. Приближение какого-либо из таких параметров (напр., температуры тела у теплокровного организма) к критическому значению служит сигналом, после которого в действие вступают механизмы, компенсирующие это нарушение и восстанавливающие равновесие.

Понятие «гомеостаз» введено в 1929 американским физиологом У. Кенноном, описавшим целый ряд гомеостатических процессов в биологическом организме. Однако еще во 2-й пол. 19 в. французский физиолог К. Берна изучал физиологические механизмы, обеспечивающие поддержание стабильности внутренней среды организма. Он рассматривал эту стабильность как основу независимости живого организма в постоянно изменяющейся внешней среде.

С появлением и распространением системно-кибернетических идей понятие «гомеостаз» начинает применяться при изучении не только биологических систем разного уровня но и психологических, социальных, технических и др. систем для характеристики механизма регулирования и управления, действующего на основе отрицательной обратной связи. Исследование гомеостатических процессов предполагает выделение: 1) параметров, значительные изменения которых нарушают нормальное функционирование системы; 2) границ допустимого изменения этих параметров под воздействием условий внешней и внутренней среды; 3) совокупности конкретных механизмов, начинающих функционировать при выходе значений переменных за эти границы. Помимо гомеостаза при изучении сложных систем используют понятия гетеростазиса (отражающего иерархию гомеостатических систем, разделение параметров на более и менее существенные) и гомеореза (внутренних механизмов, обеспечивающих закономерное изменение существенных параметров системы в ходе ее развития).

Б. Г. Юдин

ГОМОЛОГИЯ И АНАЛОГИЯ (в биологии) — взаимодополнительные понятия натурфилософии, классифицирующие сходства органов. Гомология (греч. ὁμολογία — соответствие природе) обозначает основные (сущностные) сходства. Согласно ***С. В. Мейену*** (1978), гомологизация объектов — это классификация их частей. Если критерии гомологии приняты, то все не подпавшие под них свойства оказываются в рамках этих критериев акциденциями и объединяются понятием аналогии (греч. ἀναλογία — соответствие, пропорция). В ***систематике*** гомология служит основой классификации организмов по таксонам, тогда как аналогия не учитывается или ей отводится вспомогательная роль. Но в принципе гомология и аналогия могут меняться местами. Так, для зоологов, относящих енотовидную собаку к псовым, все ее сходства с енотами — аналогия, а для относящих ее к енотовым — гомология.

Термин «гомология» ввел Э. Жоффруа Сен-Илер (1824): для повторяющихся органов одной особи (напр., гомология руки и ноги). По Р.Оуэну (1843), гомология — это «один и тот же орган у различных животных при любом разнообразии его формы и функции», т.е. функциональный инвариант (напр., гомология руки и крыла). С победой эволюционизма гомология стала толковаться как общность происхождения, а аналогия — как независимое приспособление различных организмов к сходной среде обитания (Э. Геккель, 1866). Развивая точку зрения Геккe-

ля, К. Гегенбаур (1898) считал, что аналогия для физиолога то же, что гомология для морфолога, т.е. построенные ими системы окажутся во всем различны. Начиная с К. Бэра (1835), делались попытки обосновать гомологию через сходства зародышей. Распространилось понимание гомологии как существенного сходства в строении, эмбриональном развитии и относительном положении между соответствующими друг другу органами (Э. Бойден, 1947). Однако и этот путь ведет в тупик: так, по ранним стадиям развития зародыша (дроблению) млекопитающие ближе к плоским червям, чем к рыбам. Ныне намечается отказ от противопоставления гомологии и аналогии. Построение систематики осуществляется путем многократного попеременного обращения к упорядочению организмов и упорядочению их частей. Гомология понимается как общность строения, не обязательно унаследованная от общих предков, но всегда являющаяся следствием общего архетипа.

Лит.: *Чайковский Ю. В.* История науки и обучение науке (на примере дарвинизма). — «Вопросы истории естествознания и техники», 1987, № 2; *Михайлов К. Г.* Типология и практическая систематика. — В кн.: Теоретические проблемы экологии и эволюции. Тольятти, 1995. См. также лит. к ст. ***Систематика.***

Ю. В. Чайковский

ГОМПЕРЦ (Gomperz) Теодор (29 марта 1832, Брюн — 29 августа 1912, Баден) — немецкий философ-позитивист. Профессор классической филологии в Вене, историк античной философии, которую рассматривал в контексте греческой культуры. Расшифровал геркулановские папирусы и дал комментарии к ряду текстов античных авторов.

Соч.: Herkulanische Studien, 1885; Griechische Denker, Bde 1—3. W., 1896—1909; Zu Aristoteles Poetik. W., 1888; Essays und Lebenserinnerungen. W., 1905; Hellenika. Ausgewählte Aufsätze, 2 Bde. W., 1912.

Лит.: *Зелинский Ф.* Теодор Гомперц. — «Русская мысль», 1912, сентябрь; *Gomperz H.* Teodor Gompetz. W., 1936.

А. О.

ГОНОРИЙ АВГУСТОДУНСКИЙ (Honorius Augustodunensis) (ок. 1070 — после 1139) — влиятельный церковный автор, энциклопедист. Согласно недавней реконструкции его биографии (V. Flint, 1995), свои ранние годы провел в Англии, где входил в круг ***Ансельма Кентерберийского.*** Возможно, тогда его звали Генрих (Heinricus). В 1093—1109 переместился в Баварию, в Регенсбург — центр церковных- реформ. Имперское значение города и церкви, где он служил, определило принятое им прозвище Августодунский (от престола Августа). Ок. 1133/34 становится монахом и принимает имя Гонорий. Многочисленные сочинения Гонория написаны для пастырей церкви, наиболее распространенное и значимое из них — «Elucidarius» («Просветитель») — излагает ортодоксальное учение католической церкви о Боге, церкви (включая рассуждения о природе зла, свободной воле, праведности священников), эсхатологии. Книга была сразу же переведена на несколько языков. В «Summa Gloria» («Высшая слава») власть священников признается выше королевской; императоры не могут назначать епископов, император избирается папой и клиром. Космологические трактаты «Imago Mundi» («Образ мира») и «Clavis Physicae» («Ключ к природе») разъясняют первые главы книги Бытия. Рассматривается христианский космос, первоэлементы, география мира, время и его измерение, человек как микрокосм. «Clavis Physicae» — умелая попытка сделать доступным сочинение «Перифюсеон» ***Иоанна Скота Эриугены.*** Литургические и экзегетические работы Гонория способствовали распространению идей Ансельма и Эриугены.

Соч.: MPL, t. 172; Elucidarius, ed. Y. Lefevre. P., 1954; Clavis Physicae, ed. P. Lucentini. Roma, 1974; Imago Mundi, ed. V. I. J. Flint. — Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1982, 49.

Лит.: *Crouse R. D.* Honorius Augustodunensis: The Arts as Via ad Patriam. — Arts liberaux et Philosophie au Moyen Age (Montréal—P., 1969); *Fint V. I. J.* Honorius Augustodunensis of Regensburg. Ashgate, 1995.

В. В. Петров

ГОНСЕТ(Gonsethe) Фердинанд (1890—1975) — швейцарский философ и математик, профессор математики Политехнической школы в Цюрихе, представитель ***неорационализма.*** Известен своими работами в области философии математики. В 20—30-х гг. 20 в. выдвинул программу историко-генетического исследования математики. Помнению Гонсета, математика не образует автономного мира. В значительной степени эпистемологические проблемы, связанные с оппозициями субъективное—объективное, мысль—данное, рациональное—реальное, теоретическое—экспериментальное, являются лишь различными аспектами фундаментальной проблемы отношения математики к реальности. Стороны этих оппозиций не имеют самостоятельного и независимого смысла. Их значимость определяется взаимной корреляцией, реализуемой в динамике познавательного процесса. Напр., теория направляет эксперимент, который, в свою очередь, ее корректирует. Реальность как таковая нам не дана — она конституируется благодаря активности субъекта и несет на себе печать его духа и личности, в определенной степени изоморфной внешнему миру. Принципиальная идея генетической эпистемологии Гонсета состоит в единстве всех типов и уровней знания — от интуитивного до абстрактного. Математические понятия не охватываются аксиомами, а включают в свои определения весь процесс их создания, вплоть до интуитивных форм, поэтому в абстрактной аксиоматике сохраняется интуитивный остаток и во всякую интуицию входит элемент схематизации. Гонсет отвергает формалистическое определение предмета математики как учения об абстрактных математических структурах. Так, специфические геометрические свойства следует искать не в общей структуре математических моделей, а в той индивидуальной форме, благодаря которой эта структура становится отражением реального физического пространства. Поэтому математическая концепция геометрии, трактующая последнюю как чистую форму, должна быть дополнена эпистемологической концепцией, связывающей ее с действительностью. Собственно геометрическими являются лишь те схематические представления (образы), смысл которых понятен с учетом изображаемой ими реальности. Поэтому понятие геометрического чуждо схеме абстрактных отношений. Переступая порог абстракции, который отделяет логику от геометрии, геометрические понятия теряют часть того, что можно было бы назвать их субстанцией, т.е. пространственной формой. Специфические геометрические свойства неотделимы от физической субстанции, т.е. реальных пространственных тел, идеализациями

которых они являются. Напр., понятие прямой предполагает предварительное знание некоторых его реализаций, таких, как ребро линейки, натянутая нить, луч света и т. п. То же самое можно сказать о точке и плоскости. Однако эти понятия обретают свой рациональный смысл лишь в факте аксиоматизации, которая завершается созданием абстрактной схемы. Т. о., для эпистемологической концепции Гонсета характерна неразрывная связь математического и физического аспектов геометрического знания, вследствие чего сущность геометрического понимается как аксиоматическое исследование наглядных геометрических образов. Физика лежит в основе математики, давая ей три исходные «математические формы» — объект, число и пространство. Они образуют фундамент логики, арифметики и геометрии. Так, число в первичном интуитивном смысле есть физическое качество групп (множеств) объектов. Арифметика, как и геометрия, на этой стадии представляет собой одну из первых глав физики. Логика на ранней стадии своего формирования также является физикой всякого объекта, рассматриваемого с предельно абстрактной точки зрения. Указанные науки эволюционируют от умственных схематизированных образов физической реальности до абстрактных понятий формальной аксиоматики, обнаруживая единство трех аспектов — теоретического, интуитивного и экспериментального. Так, в геометрии теоретический аспект представлен ее формальным аксиоматическим построением, интуитивный — естественным видением пространства, экспериментальный проявляется в изготовлении чертежей, измерении и экспериментировании в физическом мире. Единство указанных трех аспектов Гонсет обосновывает исторически, исходя из идеи, что абстрактное не существует независимо от конкретного. В «открытой методологии» Гонсета не существует ни абсолютных начал познания, ни абсолютных норм его обоснования. Познание в своем движении каждый раз возвращается к своим предпосылкам, корректируя их посредством различных методологических стратегий. Философия Гонсета оказала заметное влияние на современную эпистемологию и психологию (в частности, на генетическую концепцию Ж. Пиаже).

Соч.: Les fondements des mathématiques. P., 1926; Les mathématiques et la réalité. P., 1936; La géometrie et le problème d'espace. — «Studium generate», 1958, Heft 2.

Лит.: *Пиаже Ж.* Избр. психологические труды. М., 1969, с. 8—89.

В. С. Черняк

ГОРГИЙ (Γοργίας) из Леонтин (в Сицилии; предположительно ок. 480—380 до н. э.) — древнегреческий философ-софист и ритор. Вел жизнь странствующего учителя красноречия, жил в Ларисее (Фессалия). Древность знала его гл. о. как «отца риторики» (Филострат), которую он понимал как «творца убеждения» и средство достижения успеха (в т. ч. материального) в гражданской и политической жизни. Из многочисленных речей Горгия сохранились две: «Похвала Елене» и «Апология Паламеда».

В историю философии Горгий вошел благодаря сочинению с парадоксальным названием «О том, чего нет, или О природе» (вероятно, пародирующим название трактата ***Мелисса*** «О природе, или О том, что есть»), известному нам по парафразам Секста Эмпирика (Adv. Math. VII 65—87) и псевдоаристотелевского сочинения «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии» (De Xenophane, de Zenone, de Gorgia 979a11—980b21). В нем подробно аргументируются три тезиса: 1) ничего нет; 2) если бы даже нечто и было, то оно было бы непознаваемо; 3) даже если бы оно было познаваемо, его невозможно было бы высказать в слове и истолковать другому. На этом основании некоторые исследователи говорят о «нигилизме» (или «иррационализме» и «агностицизме») Горгия, однако другие видят в его сочинении полемическую пародию на элейскую метафизику, а третьи (Г. Гомперц) рассматривают его сочинение как шутливое риторическое упражнение, цель которого — придать видимость вероятности заведомо абсурдным положениям. Основные аргументы Горгия: 1) если бы нечто было, оно было бы либо возникшим, либо невозникшим. Возникшим оно быть не может, согласно постулатам Мелисса («ни из сущего, ни из не-сущего»); невозникшее же должно быть бесконечным, бесконечное не может находиться ни в самом себе, ни в другом, а то, что нигде не находится, согласно аргументу Зенона о месте, — ничто. 2) Если реальное («то, что есть») мыслимо, то нереальное («то, чего нет») должно быть немыслимо. Однако Сцилла и Харибда мыслимы. Значит, реальное немыслимо. 3) Словесное общение невозможно, так как «вещи — не слова и так как никто не вкладывает (в слова) тот же смысл, что другой» (De Xenophane, de Zenone, de Gorgia 980b8—19). Аргументация 3-го тезиса предполагает гиперсенсуализм: знание предмета отождествляется с его непосредственным чувственным восприятием, не передаваемым в слове; зрительный образ не может быть передан акустически и т. д.

Фрагм.: DK II, 217—307; *Untersteiner M.* Sofisti. Testimonianze e fragmenti, fasc. 2. Firenze, 1967; *Buchheim T.* (hrsg.). Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien, gr.-deutch. Hamb., 1989; *Маковельский А. О.* Софисты, вып. 1. Баку, 1940, с. 21—47.

Лит.: *Меликова-Толстая С. В.* Теория зрения у Горгия. — «Труды Института истории науки и техники», сер. Архив истории науки и техники, вып. 7. М.—Л., 1935; *Богомолов А. С.* Диалектический логос. М., 1982, с. 192—197; *Newiger H. J.* Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende. B., 1973; *Kerferd G. B.* Meaning and reference. Gorgias and relation between language and reality. — The sophistic movement. Athens, 1984, p. 215—223.

А. В. Лебедев

«ГОРОД СОЛНЦА» («La citta del Sole», лат. «Civitas Solis») — сочинение ***Т. Кампанеллы,*** где в художественной форме дано описание идеального города-государства. О нем рассказывает Гостиннику некий генуэзец-мореход, побывавший на острове Тапробана и посетивший солнечный град. Написанный в 1602 первоначально по-итальянски, «Город Солнца» был переведен на латинский язык и в 1623 впервые опубликован в Германии как приложение к «Политике», 3-й части труда Кампанеллы «Реальная философия» (Appendix Politicae Civitas Solis. Idea reipublicae. — «Realis Philosophiae epilogisticae partis quatuor...», Francofurti). 2-е латинское издание в 1637 осуществил сам Кампанелла, переиздав в Париже «Реальную философию» (Disputationes in quatuor partes suae Philosophiae realis Iibri quatuor...). Автограф произведения не сохранился, итальянская редакция «Города Солнца», более интересная, нежели латинская, распространялась в рукописных копиях. В 20 в. тщательно выверенный итальянский вариант произведения вместе с латинским переводом опубликовал Норберто Боббио («La cittá del Sole». Torino; 1941). Новое издание итальянской версии подготовил Луи-

джи Фирпо («La cittá del Sole e Scelte d'alcune poesie filosofiche». Mil., 1962). «Город Солнца» переводился на многие языки мира. Русские переводы с латинского: А. Г. Генкеля (1906) и Ф. А. Петровского (1934).

Внешне «Город Солнца» сходен с реальным итальянским городом кануна Нового времени. Расположенный на обширном холме с величественным храмом на вершине, опоясанный кольцами крепостных стен, которые делят его на семь поясов, или кругов, он отличается от итальянских коммун более мощными укреплениями и рациональной планировкой. Однако внутренний строй этого «наилучшего государства» принципиально отличен. Жители «города Солнца» — соляpии — ведут «философский образ жизни общиной», основанной на коллективной собственности, всеобщем труде, социальном равенстве и общественной организации производства. В «Городе Солнца» почетны все виды полезного труда, его облегчают технические изобретения, рабочий день сокращен до четырех часов. Из тяжкого и обременительного труд становится радостным и приятным. Одним из первых Кампанелла провозгласил равенство полов: женщины допущены ко всем видам общественной деятельности, наравне с мужчинами получают образование и проходят военное обучение. Утопию Кампанеллы отличает глубокая вера в науку как основу разумной организации и процветания государства. Наука тесно связана с «естественной» религией, образуя своеобразный магический культ. Вся жизнь соляриев построена в соответствии с ее предписаниями. Центр научной и религиозной жизни — храм, являющийся также резиденцией верховного правителя и его помощников, вникающих во все сферы деятельности граждан и представляющих также высшую судебную инстанцию. Все они избираются народом пожизненно из числа самых достойных знатоков наук. В государстве установлено смешанное правление — сочетание элементов народовластия и теократии. У соляриев действуют простые законы, согласующиеся с правилом «естественного возмездия» — «око за око». В государстве нет тюрем и палачей, решения суда приводит в исполнение народ. Наказания рассматриваются как лекарства, необходимые для оздоровления общества и исправления дурных наклонностей, цель соляриев — совершенствование человеческой природы. У соляриев нет семьи — источника себялюбия и частного интереса, жены и дети у них общие. Деторождение возведено в ранг важнейшего государственного дела и в согласии с наукой регулируется должностными лицами. В их ведении и всестороннее воспитание потомства. Стены города расписаны картинами по всем отраслям знания, которые помогают легко и быстро изучать науки. Кампанелла верил в возможность претворения в жизнь своего идеала. До конца жизни он продолжал работать над текстом своей утопии, написав в ее защиту специальный трактат «О наилучшем государстве» (опубликован вместе с «Городом Солнца» и «Реальной философией»).

Лит. см. к ст. ***Кампанелла.***

Л. С. Чиколини

ГОРСКИЙ Александр Константинович (псевд. А. Горностаев, А. Остромиров, А. Гробов, Лучицкий А. К.) [18 (30) декабря 1886, г. Стародуб Черниговской губ. — 24 августа 1943, Тула] — русский философ, поэт, публицист, последователь ***Н. Ф. Федорова.*** Учился в Черниговской семинарии (1902—06), в Московской духовной академии, по окончании курса которой (1910) был оставлен для подготовки к профессорскому званию, однако отказался от церковно-богословской карьеры. Сближается с П. А. Флоренским, В. А. Тернавцевым, Л. Шестовым. В 1912 знакомится с учением Федорова, в 1913 публикует сборник стихов «Глубоким утром (Песнопения)» — опыт поэтической интерпретации своих идей. В творческом содружестве с ***Н. А. Сетницким*** (после 1918) на протяжении многих лет пропагандировал федоровские идеи. В 1929 арестован, 8 лет провел на Севере. С 1937 отбывал ссылку в Калуге, в 1943 арестован вторично. Умер в тюремной больнице. Реабилитирован посмертно. В написанной совместно с Сетницким книге «Смертобожничество» (1928) и других работах развивает и углубляет идеи Федорова. В очерке «Организация мировоздействия» (1928; см. в кн. «Русский космизм», 1993) призывает современников к «собиранию» разрозненных научных умов во «всемирный ум», в «мозг земного шара» для решения проблемы регуляции природы, целенаправленного воздействия на «косную материю» ради преображения мира с последующим восстановлением жизни, придавая искусству в свете этого проекта статус жизнетворчества.

Соч.: *Горский А. К., Сетницкий Н. А.* Соч. М., 1995; Николай Федорович Федоров. Биография. Харбин, 1928; Рай на земле. К. идеологии творчества Ф. М. Достоевского и Н. Ф. Федорова. Харбин, 1929.

В. В. Ванчугов

ГОРСКИЙ Дмитрий Павлович (31 декабря 1920, г. Рыбинск, Ярославской обл. — 16 августа 1994, Москва) — логик, философ, педагог. Окончил философский факультет Московского университета (1948); доктор философских наук (1962); профессор (1968); заслуженный деятель науки РФ (1981). Работал в Институте философии АН СССР (РАН), с 1969 возглавлял различные научные подразделения института, многие годы был заведующим сектором логики, руководил (1985—87) отделом диалектического материализма, в 1987—94 — главный научный сотрудник. С 1967 являлся также профессором кафедры логики философского факультета МГУ. В логике интересы Горского были связаны с проблемами ***абстракций.*** Он предложил теоретическое осмысление понятия ***идеализации,*** изучал виды и типы ***определений,*** исследовал специфику определений в различных теориях: физических и социальных, содержательных и формальных; проанализировал и систематизировал имеющиеся концепции значения знаковых выражений. Его собственная позиция сводилась к тому, что проблема значения таких выражений является проблемой их понимания и потому существенно важна выработка его критериев. В последние годы Горский занимался критическим анализом марксистской концепции общества и трудовой теории стоимости ***К. Маркса.***

Соч.: Вопросы абстракции и образования понятий. М., 1962; Логика. М., 1963; Проблемы общей методологии наук и диалектической логики. М., 1966; Определение. М., 1974; Обобщение и познание. М., 1984; Учение К. Маркса об обществе: критический анализ. Пособие для преподавателей высших учебных заведений. М., 1994.

Е. А. Сидоренко

ГОСПОДСТВО — механизмы осуществления ***власти*** через посредство исторически обусловленных политических институтов (государство, право, церковь и др.). Господство

предполагает ***иерархию*** и социальную дистанцию между господствующими и подчиненными социальными группами, которые поддерживаются при помощи особого аппарата управления. Т. о., власть воплощается в господстве, хотя не всегда приобретает его характеристики. В марксизме анализируется господство двух типов: личное ***(отчуждение*** и господство вещи над человеком) и социально-экономическое (эксплуатация). ***М. Вебер*** подчеркивал, что господство предполагает вероятность повиновения властным приказаниям определенной части общества (большинства). Он выделял господство: 1) легитимное, основанное на признании законности власти и предполагающее разделение властей, создание административного аппарата управления, обеспечивающего исполнение властных предписаний; 2) традиционное, опирающееся на существующие в обществе представления о необходимости и законности власти; 3) харизматическое, связанное с верой в исключительные качества лидера и лояльностью по отношению к нему. Современные конкретные формы господства часто несут в себе черты всех выделенных типов.

Е. В. Осипова

ГОСУДАРСТВО — политическая целостность, созданная национальной или многонациональной общностью на определенной территории, где с помощью политической ***элиты***, монополизирующей власть, поддерживается юридический порядок, включая законное право применения насилия. С древнейших времен люди пытались объяснить происхождение и сущность государства. ***Аристотель*** одним из первых предложил «патриархальную теорию», согласно которой государство возникло как естественный процесс усложнения форм общежития людей: вначале люди объединялись в семьи, затем несколько семей образовали селение, а на завершающей стадии этого процесса возникло государство как форма общежития граждан, создающих политическое устройство и подчиняющихся власти закона.

В Средние века процесс возникновения государства стали рассматривать в рамках религиозного мировоззрения как учреждение института земной власти, установленной Богом. Современный католицизм считает своим официальным учением о государстве взгляды ***Фомы Аквинского,*** который призывал людей к повиновению государственной власти, связанной «божественными законами». С теократическими концепциями тесно связаны этические теории, рассматривающие государство в виде воплощения моральной идеи, всеобщего закона. По ***Г. В. Ф. Гегелю,*** государство представляет собой высшую ступень в развитии «объективного духа», которая означает восстановление единства, нарушенного в ***гражданском обществе*** борьбой индивидов и групп.

В Новое время получила широкое распространение договорная теория происхождения государства (см. ***Ж.-Ж. Руссо, Т. Гоббс, Договор общественный).*** Согласно последней, люди, пребывавшие первоначально в естественном, догосударственном состоянии, решили сознательно создать государство (заключить договор), чтобы надежно обеспечить для всех основные права и свободы. На реалистический подход в объяснении государственной власти претендует также «теория завоевания» (Л. Гумплович, Ф. Оппенгеймер), описывающая процесс возникновения классов и государства как результат завоевания одного племени другим.

Марксистская теория рассматривает государство как политическую организацию экономически господствующего класса, предназначенную для подавления сопротивления его классовых противников. Согласно марксистской социологии, государство возникло на определенном уровне, развития производительных сил, когда общественное разделение труда привело к возникновению частной собственности, имущественного неравенства людей и расколу общества на антагонистические классы.

Некоторые теоретики пытаются объяснить происхождение-; и существование государства психологическими факторами, подчеркивая, что выдающиеся личности являются творцами государства благодаря «гипнотическому влиянию» на ищущую чужого руководства толпу (***М. Ковалевский,*** Ж. Бюрдо).

В современной политической науке в целом возобладала синтетическая точка зрения, учитывающая в процессе возникновения государства социально-экономические, религиозные, моральные, военные и психологические факторы. Само по себе государство как средство политического управления не является ни абсолютным благом, ни абсолютным злом. История показала, что форма государственного устройства, характер применяемых средств и методов управления зависят от общего уровня развития конкретного сообщества, от сложившейся в этом социуме политической культуры, от преобладающих религиозно-философских воззрений, потребностей экономического развития и многих др. факторов.

Признаками государства являются: публичная ***власть,*** располагающая специальным аппаратом управления и принуждения (армия, полиция, суд); территория, на которую распространяется юрисдикция данного государства (право производить суд); система права — совокупность обязательных норм, соблюдение которых обеспечивается органами власти.

Государственная власть носит универсальный характер, поскольку она распространяется на всех граждан, на все организации и учреждения страны. Государственный суверенитет предполагает полную независимость во внутренних делах и внешних сношениях, т.е. над властью государства, признаваемой суверенной, не стоит никакая иная власть, способная подчинить его себе или воспрепятствовать ему в осуществлении его воли. В международной сфере суверенитет государства выражается в его праве самостоятельно, независимо от др. государств, решать все свои внутренние вопросы и вступать в международные соглашения. Уважение суверенитета является основным принципом международного права, закрепленным Уставом ООН.

Государство выполняет целый ряд важных внутренних и внешних функций. Основная внутренняя функция — достижение социально-политической стабильности в обществе, служение общему благу. Государство стремится выступать в качестве главного арбитра при столкновении политических интересов, не допускать обострения социальных конфликтов и разрешать их мирными средствами. Экономические функции предполагают координирование и регулирование экономических процессов; социальные — обеспечивают систему социального страхования, общественных компенсаций, социальной опеки, развитие здравоохранения; культурно-образовательные — выступают гарантом сохранения и преумножения национальной

науки и культуры, развития системы народного образования; экологические — отвечают за охрану окружающей среды на своей территории. Внешние функции государства направлены на реализацию его интересов и целей на международной арене. Главными среди них являются: обеспечение национальной безопасности, отстаивание государственных интересов в международных отношениях, развитие взаимовыгодного сотрудничества, участие в решении глобальных проблем.

Лит.: *Аристотель.* Политика. — В кн.: *Он же.* Соч. в 4 т., т. 4. М., 1980; *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. — В кн.: *Он же.* Соч. в 10 т., т. 8. М., 1935; *Гоббс Т.* Левиафан. — В кн.: *Он же.* Избр. соч. в 2 т., т. 2. М., 1991; *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — В кн.: *Они же.* Соч., т. 3. М., 1955; *Токвиль А.* Демократия в Америке. М., 1992; *Василенко И. А.* Административно-государственное управление в странах Запада: США, ФРГ, Франция, Германия. М., 1998.

И. А. Василенко

«ГОСУДАРСТВО» (Πολιτεία, ἢπερὶ δικαίου, πολιτικός) — диалог Платона, завершающий зрелый период его творчества. Сам Платон, по-видимому, считал исследование истинных принципов человеческого общежития и проведение их в жизнь главной задачей философии и соответственно «Государство» и «Законы» — важнейшими своими сочинениями. Этика и политика для Платона неразрывно связаны с теологией, онтологией и психологией, поэтому в «Государстве» не только рассматриваются существующие типы государственного устройства и принципы правильного устройства общества, но и излагается учение об идеях, как оно к тому времени понималось Платоном; учение о Боге как высшем благе и источнике бытия; учение о душе, о трех ее частях и о посмертной участи; учение о познании и науках. Собственно, «Государство» может считаться изложением всей философской системы Платона зрелого периода его жизни, за исключением физики, которая изложена в «Тимее», и диалектики, которой посвящены «Софист» и «Парменид».

Вероятно, первая из десяти книг «Государства» была написана намного раньше остальных; по характеру она мало отличается от ранних сократических диалогов Платона: Сократ предлагает собеседникам выяснить, что такое справедливость сама по себе как индивидуальная добродетель. В споре опровергаются ложные мнения о том, что справедливость есть воздаяние каждому должного или право сильнейшего или что счастлив может быть только несправедливый человек. Истинное понятие справедливости не выясняется; достигается лишь согласие, что справедливый будет счастлив, поскольку обладает достоинством души, даже при отсутствии успеха, богатства и прочих внешних благ. Определения справедливости как таковой предлагается искать путем аналогии — исследования справедливости в государстве (полисе, т.е. гражданской общине). Во II—VI книгах рассматривается наилучшее из всех мыслимых общественное устройство. Оказывается, что справедливость в таком обществе — это гармония составляющих его сословий («целое», 433а): «заниматься каждому своим делом и не вмешиваться в чужие — это и будет справедливостью» (там же). Таких сословий, или классов, в правильно устроенном государстве должно быть три: ремесленники (δημιουργοί) (крестьяне, собственно ремесленники, торговцы, всяческие посредники и сфера обслуживания); стражи (воины, аристократия) и правители (философы). Общественная справедливость заключается в том, чтобы каждое низшее сословие (и каждый гражданин в нем) повиновалось руководству высшего, не стремясь занять несвойственное ему место. Индивидуальная справедливость (искомое первой книги) заключается в том же применительно к частям души. Ибо членение человеческой души аналогично членению общества: высшему философскому сословию в душе соответствует разум; он должен править. Второму — аристократическому сословию стражей — соответствует аффективная часть души, «яростный дух» (τό θυμοειδές), или чувство чести, обеспечивающий, в частности, такие добродетели, как мужество, или способность оказать сопротивление, и кротость, или способность повиноваться. Третья часть души, аналог низшего сословия демиургов, обеспечивающего удовлетворение материальных потребностей общества, — вожделеющее начало (τό ἐπιθυμητικόν). Если аффективное начало в человеке повинуется разумному, а вожделения подчиняются двум высшим — разуму и чести, то человек добр, справедлив и счастлив; если же одно из низших начал будет проявлять своеволие и претендовать на власть, человек будет порочен и несчастлив, в конечном счете душевно болен, ибо в государстве его души воцарится мятеж и смута. Такому тройственному членению человеческой души и общества отчасти соответствует в философии Платона и строение большого мира, космоса: вверху разумный идеальный умопостигаемый космос, Ум как таковой, венчающийся Идеей блага, или Богом; ниже — мировая душа, состоящая из рациональной и иррациональной части (см. «Тимей» и «Законы»); еще ниже — управляемый ими и существующий благодаря им телесный космос, прекрасный и упорядоченный, пока не выходит из повиновения. Поэтому-то управлять наилучшим государством и должен философ, т.е. тот, кто способен непосредственно созерцать устройство умопостигаемого мира и видеть, как правит им верховное Благо, чтобы затем переносить те же законы в жизнь своего общества: хороший правитель должен созерцать звездное небо.

Аналогия или, скорее, тождество структуры общества и отдельной человеческой души означает, что благополучие (справедливость) государства непосредственно обусловлено нравственным благополучием (добродетелью) составляющих его граждан. Следовательно, первейшая задача государственного строительства — создание наилучших граждан, т.е. воспитание и, более того, —выведение их породы. Философ-правитель должен отбирать наиболее перспективных производителей мужского и женского пола, составлять самые подходящие пары и соединять их в наиболее благоприятные (астрономически вычисленные) сроки для производства наилучшего потомства. Из этого потомства позднее отбираются младенцы с лучшими задатками, и только к ним будет применяться во всей полноте система воспитания, разработанная Платоном в VI и VII книгах диалога. Именно их будут обучать, помимо обычных гимнастики, военного искусства и т. п., специальным курсам геометрии, арифметики, музыки и диалектики, и из них будут пополняться сословия правителей и стражей. Именно для них будет установлен строгий распорядок жизни: общность имущества (точнее, запрет на собственность), общность жен и детей (точнее, запрет на половую жизнь вне строгого распорядка по приказу сверху и запрет распоряжаться своими детьми). Здесь должно будет царить равноправие полов и дух состязательности и всеобщей

дружбы одновременно. Именно они должны быть ограждены от торговли и поэзии (за исключением строжайше проверенной и специально для них составленной философами) как двух источников растления. При этом следует помнить, что самая многочисленная часть идеального платоновского государства — «ремесленники» — живет вне этого строгого и экстравагантного порядка, сообразуясь со своими привычками и желаниями (диктуемыми природой низшей, «вожделеющей»» части души — т.е. с собственностью, семьей, торговлей, развлекающей поэзией и возбуждающей чувственность музыкой).

С другой стороны, однако, должное воспитание граждан обусловлено правильным устройством государства, в котором они растут. Здесь возникает порочный круг: дурные люди составляют дурное общество, в котором воспроизводятся дурно воспитанные люди. Именно поэтому создание справедливого государства — дело невероятно трудное, если вообще возможное.

В VIII и IX книгах Платон рассматривает виды государственного устройства и соответствующие им типы людей («ибо у различных людей непременно бывает столько же видов духовного склада, сколько существует видов государственного устройства... которые рождаются именно от нравов» 544d). Видов государственного устройства пять: аристократия («правление лучших»; это описанное Платоном наилучшее государство) и четыре типа «выродившегося» общества (реально существующие в платоновское время политические системы): тимократия («власть чести» — спартанский строй, «общество людей, соперничающих между собой и честолюбивых» — 545a, прежде всего в военной области); олигархия («правление немногих», прежде всего богатых), демократия («народовластие», где вопросы решаются большинством голосов под влиянием демагогов) и тирания (где правит не закон, а произвол одного; естественное завершение всякой демократии, по Платону). Платон подробно разбирает душевный склад «тимократического», «олигархического», «демократического» и «тиранического человека» — условия, в которых может сложиться соответствующий характер, его воспитание, образ мыслей, действий и жизни, его ценности и потребности. Эта часть «Государства», благодаря превосходному анализу реальных общественных явлений, всегда читалась как в высшей степени злободневная — от Фомы Аквинского до Карла Поппера.

В заключительной X книге Платон рассматривает природу искусства (прежде всего поэзии) и его роль в совершенном обществе. Искусство имеет дело лишь с низменным началом души, помогая ему возобладать над разумом, и потому поэтов из государства следует изгонять, допуская поэзию лишь в виде гимнов богам и хвалы добродетельным людям. Далее в виде мифа Платон описывает посмертную судьбу души, суд и загробное воздаяние. Этот миф перекликается с двумя другими знаменитыми образами платоновского «Государства»: образом Солнца-Блага (VI кн., 504e-509c) и пещеры (VII кн., 514a-517a).

Рус. пер. М. Пахомова (1789), В. Н. Карпова (1863), А. Н. Егунова (1971).

Лит.: *Асмус В. Ф.* Государство. — В кн.: *Платон.* Собр. соч., т. 3. М., 1994, с. 529—560; *Поппер К.* Открытое общество и его враги, т. 1: Чары Платона. М., 1992; *Reverdin O.* La religion de la cité platonicienne. P., 1945; *Cross A. C., Woozley A. D.* Plato's A Philosophical Commentary. L., 1964; *Fritz K. von.* Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft, 1968; *White N. P.* A Companion to Plato's Republic. Indianapolis, 1979; *Annas J.* An Introduction to Plato's Republic. Oxf., 1981; *Reeve C. D. C.* Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic. Princeton, 1988; *Irwin T. H.* Plato's Ethics. Oxf., 1995.

Т. Ю. Бородай

«ГОСУДАРЬ» («Il Principe») — произведение итальянского политического писателя и историка ***Н. Макиавелли,*** принесшее ему всемирную известность. Состоит из посвящения Лоренцо Медичи, племяннику папы Льва XII и правителю Флоренции, и 26 небольших глав. Создано в июле—декабре 1513, издано в 1532 в Риме. Жанр произведения — не столько трактат, излагающий отвлеченную теорию, сколько речь, воззвание, побуждающее к конкретному действию. Заявляя, что он «намерен следовать правде не воображаемой, а действительной», Макиавелли формулирует основные принципы политического поведения «нового государя», которому надлежит освободить Италию от «варваров», т.е. от хозяйничающих в ней иноземцев, и вернуть ей свободу. Государь, желающий сохранить власть, сколь бы он ни был привержен добродетели, «должен приобрести умение отступать от добра». Ибо в мире, где правит фортуна, все подвижно и переменчиво, и сами границы между добром и злом оказываются зыбкими, неустойчивыми. В этих условиях единственный надежный критерий оценки действий государя дает их результат, коим они могут быть оправданы, однако, по Макиавелли, результат этот должен быть нацелен не на осуществление сугубо частных интересов, но на «благо отечества» — создание сильного итальянского государства. Итак, в зависимости от обстоятельств государь должен держать и проявлять себя по-разному — именно в этом будет заключаться его особенная доблесть («вирту»), заставляющая его сочетать противоположные природы («человека и зверя») и качества характера («льва и лисы»). В данном пункте своего учения Макиавелли как будто сближается с ренессансными гуманистами, признававшими за человеком способность овладеть любой природой, преобразить себя в любую сущность. Однако близость эта имеет свои пределы, ибо, по Макиавелли, человек, следуя своим природным склонностям, в действительности не способен «меняться в лад со временем и обстоятельствами», и поэтому его удача и благополучие не могут быть постоянными. В этом трагедия человека и трагизм государя.

Рус. переводы: Н. Курочкина («Государь») и Ф. Заглера («Монарх»; оба 1869); С. М. Роговина (М., 1910); М. С. Фельдштейна («Князь», 1934).

Лит.: *Хлодовский Р. И.* Кризис в ренессансной Италии и гуманизм Макиавелли: трагедия «Государя». — В сб.: Из истории социальных движений и общественной мысли. М., 1981, с. 133—157; *Gilbert A. N.* Machiavelli's Prince and its forerunners. Durham, 1938; *Dotti U.* Niccolo Machiavelli: La fenomenologia del potere. Mil., 1979.

О. Ф. Кудрявцев

ГОТШАЛК (Gotteschalcus, Godescalcus — «слуга Божий») (ок. 804—868) — христианский богослов, грамматик, поэт. В раннем детстве был отдан отцом в Фульдский монастырь как облат (oblatus —«пожертвованный»). В 829 убедил собор в Майнце освободить его от монашеского служения на том основании, что свободного человека нельзя насильно отдать в рабство, даже если это рабство у Бога (servitium Dei). Аббат Фульды ***Рабан Мавр*** воспрепятствовал освобожению, и Готшалк был перемещен в Корби, затем в Орбэ, откуда отправился паломником в Рим.

С 835 по 848 странствовал по всей Европе. Отстаивал жесткую форму учения Августина о двойном предопределении Бога: избранных к блаженству, отверженных к преисподней (но не ко греху). Если бы Бог хотел спасти всех, то «одна не спасшаяся душа означает крушение всемогущества Бога». Против учения Готшалка писали ***Гинкмар*** Реймсский и ***Иоанн Скотт Эриугена.*** Хотя ведущие франкские богословы — ***Ратрамн*** из Корби, Пруденций из Труа, Флор из Лиона — поддержали Готшалка, его конфликтный характер, личная вражда с Рабаном Мавром и Гинкмаром, а также расклад сил внутри франкской элиты привели к тому, что церковный суд, перед которым Готшалк добровольно предстал в 848, приговорил его к бичеванию и пожизненному заключению. В заточении он написал несколько богословско-грамматических трактатов; один из них — против введенного Гинкмаром запрета употреблять в литургическом языке выражение trina deitas (тройная божественность). Поэзию Готшалка отличают глубокий лиризм и набожность, новаторское использование сложных размеров.

Соч.: Oeuvres theologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais, 1945; Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini III, 707—38; IV, 934—36; VI, 86—106.

Лит.: *Jolivet J.* Godescalc d'Orbais et la Trinité. P., 1958; *Ganz D.* The debate on predestination. — «Charles the Bald: court and kingdom», 1981; *Nineham D.* Gottschalk of Orbais: Reactionary or Presursor of the Reformation? — «Journal of Ecclesiastical History», 1989, 40/1.

В. В. Петров

ГРАЖДАНСКОЕ НЕПОВИНОВЕНИЕ — политическое действие, выражающееся в намеренном нарушении закона ради инициирования изменений в законодательстве или политике правительства. Акции гражданского неповиновения могут носить прямой (неисполнение опротестовываемого закона) и непрямой (неисполнение иных законов) характер. Идея гражданского неповиновения была сформулирована Г. Торо в эссе «О долге гражданского неповиновения» (1849), в котором он показал, что отказ от уплаты налогов может стать важным средством противодействия несправедливой политике государства. Действенность гражданского неповиновения была продемонстрирована в многочисленных кампаниях протеста в 20 в. (в частности, М. Ганди, М. Л. Кинга).

Философско-политическое обоснование гражданского неповиновения в рамках теории конституционной демократии было предложено Дж. Роулзом, который рассматривает гражданское неповиновение как одну из форм демократической оппозиции публичной воле, утверждаемой на основе мажоритарного принципа. Гражданское неповиновение возможно лишь в условиях той социальной модели, которую принято называть ***открытым обществом*** (К. Поппер) и согласно которой социальные институты рассматриваются как продукты человеческого творчества, а их сознательное изменение обсуждается в терминах пригодности для достижения человеческих целей и намерений. Концепция гражданского неповиновения явно или неявно основывается на предположении, что общество представляет собой систему кооперации между равными и ущерб, нанесенный каким-то членам сообщества вследствие существующего порядка, дает им основание требовать соответствующего изменения порядка и добиваться этого изменения всеми допустимыми в рамках самого порядка средствами. Гражданское неповиновение представляет собой один из способов разрешения естественно возникающего в демократически организованном обществе противоречия между обязанностью гражданина подчиняться законам, принятым законодательным большинством, с одной стороны, и его правом отстаивать свои свободы и нравственной обязанностью противостоять несправедливости — с другой. Гражданское неповиновение — это сопротивление несправедливости способами хотя и противоречащими закону, но находящимися в рамках законности. По смыслу действия — это обращенное к чувству справедливости большинства сообщества заявление о несогласии с нарушением принятых принципов социальной кооперации. Как политическое действие гражданское неповиновение адресовано большинству, удерживающему власть, и оправдывается принципами, регулирующими конституцию и другие социальные институты. В этом плане оно представляет собой неповиновение (отдельному) закону при верности законодательству и принципу верховенства права. Как публичное действие гражданское неповиновение не только адресовано общественности, но и совершается публично; в нем участвуют открыто и честно. Как ненасильственное действие оно выражает принятие политической системы и признание чувства справедливости других. Гражданское неповиновение следует отличать от отказа по убеждениям, посредством которого проявляется всего лишь личная позиция человека, но не протест против существующего порядка.

Социально-политические характеристики гражданского неповиновения обусловливают принципиальные основания для оправдания конкретных акций гражданского неповиновения: они а) действенны лишь в случаях серьезного нарушения основных свобод каких-либо меньшинств, которое чаще всего очевидно для всех; б) имеют политический смысл в ситуации, когда оказались безрезультатными корректно использованные другие средства политической борьбы; в) оправданны при условии, если их осуществление не сопряжено с ущемлением свобод других граждан или девальвацией доверия к закону и конституции, а также не ведет к такому общественному беспорядку, который способен подорвать существующий конституционный строй.

Лит.: Опыт ненасилия в XX в.: Социально-этические очерки. М., 1996; *Роулз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995, с. 326—343; *Zinn H.* Disobedience and Democracy. N. Y., 1968; *Sharp G.* The Dynamics of Nonviolent Action, v. 1—3. Boston, 1973.

Р. Г. Апресян

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО — 1) общество, в котором сочетаются частные и общие интересы (см. ***Гегель);*** 2) общество, достигшее партнерских отношений с государством, способное поставить государство под свой контроль, в котором возможность его членов реализовать свои права и обязанности дополняется способностью государства обеспечить безопасность общества в целом и отдельных граждан; 3) общество, контролирующее не только государство, но и богатство страны, общество с развитыми партнерскими отношениями между обществом, государством и экономикой. В целом гражданское общество можно охарактеризовать как самоорганизующееся начало и сосредоточение негосударственных отношений.

Понятие гражданского общества формировалось в ходе развития мировой политической мысли. Первые отчетливые

представления о гражданском обществе были высказаны ***Н. Макиавелли, Т. Гоббсом*** и ***Дж. Локком.*** Идеи естественных прав как модели статусного и морального равенства людей, а также общественного договора как способа контролировать достижение согласия легли в основу современного понимания гражданского общества.

Создание гражданского общества предполагало высвобождение частной жизни, семьи и бизнеса из-под власти государства. При этом индивид получал свободу вероисповедания; повседневная жизнь выходила из-под политической опеки; индивидуальный интерес, особенно в вопросах о частной собственности и коммерческой деятельности, получал поддержку закона. Наличие зрелого гражданского общества означает соблюдение неотъемлемых естественных прав человека, признание их морального равенства. Центральным становился вопрос о соотношении «суверенного государства» к «суверенному народу», представлявшему легитимную основу государственной власти. Система сдержек и противовесов обеспечивала нахождение баланса между ветвями власти, между обществом и государством, свободой и ответственностью, силой и правом. Государство не просто изгонялось из частной жизни, экономики, духовной жизни, а напротив, ставилось обществом под контроль, который осуществлялся, в частности, по вопросу способности власти обеспечить безопасность этих сфер и их свободу, пресечь даже посредством легитимного насилия любые притязания, оказать на них давление со стороны также негосударственных структур, напр., криминальных, монополий и пр.

Идея построения гражданского общества принадлежит либеральной мысли 18 в., еще не отделяющей гражданские свободы от проблем морали и социального равенства. Позже понятие гражданского общества сохраняет позитивное отношение к свободам граждан, их правам и обязанностям по отношению к государству. Государство со своей стороны трактуется как выражающее интересы граждан. Гражданское общество включает в себя разделение публичной и частной сфер и вместе с тем их взаимодействие. На основе этого принципа женщины были вовлечены в публичную сферу, хотя прежде под автономным и ответственным индивидом понимался только мужчина.

Сегодня западные социальные теории располагают набором эмпирических черт, без которого общество не может быть названо хорошим. Понятие «хорошее общество» (Good Society) базируется на идее гражданского общества и расширяет его границы. «Хорошее общество» — это не реальность, а теоретический инструмент для анализа достижений человечества в социальной сфере и их концептуализации на уровне эмпирических обобщений. К неотъемлемым чертам относятся: свобода и права человека, способность человека быть ответственным в свободе, стремиться не только к негативной свободе — свободе «от» (принуждения, зависимости), но и к позитивной свободе — свободе «для» (самореализации, осуществления своих планов, постановки социальных целей и пр.); достижимость минимума социальных и природных благ; наличие социального порядка. Таким порядком обладает гражданское общество. Классический термин философии, политологии и юридической науки до 60-х гг. 20 в. означал общество, которое способно поставить под контроль государство. В 60-х гг. юрист Р. Найдер организовал общество охраны потребителей и произвел теоретическое расширение этого понятия. Это общество, которое способно поставить под контроль не только государство, но и богатство. Подобные попытки предпринимались и раньше в антитрестовском законодательстве В. Вильсона, в антимонопольной политике, но не были концептуализированы в терминах гражданского общества. До провозглашения этой идеи в Америке была популярна фраза: «Что хорошо для Дженерал Моторс, хорошо для Америки». Р. Найдер поставил под вопрос этот тезис. Несмотря на то, что без государства как органа легитимного насилия не может существовать общество, оно берется в гражданском обществе под контроль. То же должно произойти и с корпорациями. В этой новой доктрине, которая до определенных пределов (через адвокатскую службу общества потребителей, бюро лучшего сервиса, суды по потребительским делам и пр.) действует в США, учтены не только гражданские свободы и права индивида, но и экономические права, которые относятся в классическом либерализме скорее к благам.

Лит.: Современный либерализм. М., 1998; *Held D.* Models of Democracy. Stanford, 1987; *Held D.* Prospects for Democracy. North, South, East, West. Stanford, 1993; *Isaac K.* Civies for Democracy. Wash., 1992; Liberalism and the Good, ed. by R. B. Douglass, G. M. Mare, H. S. Richardson. N. Y.—L., 1990; *Pelczynski Z. A.* The State and Civil Society. N. Y., 1984.

В. Г. Федотова

ГРАЖДАНСКОЕ ПРАВО (лат. jus civilis) — одно из основных понятий политически-правовой мысли, зародившееся в античности и получившее особое развитие в 17—18 вв. в учениях ***Г. Гроция, С. Пуфендорфа, Т. Гоббса, Дж. Локка,*** где оно нередко отождествляется с «гражданским законом» (лат. lex civilis) в противоположность ***«естественному праву».*** Гроций называет гражданские права «внутригосударственными правами», считая, что «матерью... внутригосударственного права является самое обязательство, принятое по взаимному соглашению» («О праве войны и мира». М., 1994, с. 48). К внутригосударственному праву Гроций относит «как воздержание от чужого имущества, так и возвращение полученной чужой вещи и возмещенной от нее выгоды» (там же, с. 46). По мнению Гоббса, «выгода, получаемая человеком от уменьшения права другого человека (имеется в виду ***«общественный договор».*** — *Т. Д.*) состоит в уменьшении препятствий к использованию своего собственного первоначального права» («Левиафан», Соч. в 2 т., т. 2. М., 1991, с. 100), что становится возможным благодаря появлению принудительной власти.

Особое значение понятие гражданского права приобретает в трудах ***Ж.-Ж. Руссо:*** по «общественному договору человек теряет свою естественную свободу и неограниченное право на то, что его прельщает и чем он может завладеть; приобретает же он свободу гражданскую и право собственности на все то, чем обладает» («Об общественном договоре». — *Руссо.* Трактаты. М., 1969, с. 164). Руссо толкует гражданское состояние как единый политический организм, где действует принятое народом-сувереном гражданское право и где естественное неравенство заменяется политическим равноправием. Гражданская свобода выступает здесь как свобода, ограниченная «общей волей», а обладание имуществом из результата первоначального захвата «сильнейшего» превращается в «собственность, которая может опираться лишь на основание юридическое» (там же, с. 314), Выполнение взаимных обязательств

общественного договора и требований, направленных на достижение общего блага, — основа гражданского права. «Одному только закону люди обязаны справедливостью и свободою... Законы — это единственный двигатель политического организма... Без законов государство, образовавшись, есть всего лишь тело без души» (там же, с. 331). Ряд положений «Общественного договора» Руссо вошел во французскую Декларацию прав человека и гражданина 1789, а затем — и во Всеобщую Декларацию прав человека 1948. Современные идеи «правового государства» во многом опираются на концепцию гражданского права Руссо.

Т. Б. Длугач

ГРАЖДАНСКОЕ СОСТОЯНИЕ (лат. status civilis) — понятие, получившее развитие в европейской социальной философии 17—18 вв. и характеризующее жизнь человека в обществе в отличие от его изолированного ***естественного состояния***. По убеждению Гуго Гроция, С. Пуфендорфа, ***Дж. Локка, Т. Гоббса,*** Т. Пейна, особенно ***Ж.-Ж. Руссо*** гражданское состояние устанавливается в результате ***общественного договора***. Причины перехода к нему у разных мыслителей различны: Гоббс трактует гражданское состояние как прекращение «войны всех против всех», начавшейся в естественном состоянии, Локк — как возможность предотвращения такой войны, Руссо — как воплощение принципов равноправия и демократии. Люди переходят к гражданскому состоянию, добровольно ограничивая свои естественные права и передавая часть их (тем самым отчуждая их от себя) третьему лицу в качестве общей политической власти. Для Гоббса это абсолютная монархическая власть, пожирающая в образе некоего библейского чудовища (Левиафана) права отдельных граждан, обязанных ему беспрекословно повиноваться: «Я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передаешь ему свое право и санкционируешь его действия» (Левиафан. — Соч. в 2 т., т. 2. М., 1991, с. 133). Согласно Локку, стремление избежать состояния войны на начальной фазе истории — «главная причина того, что люди образуют общество и отказываются от естественного состояния» (Два трактата о правлении. — Соч., т. 3. М., 1988, с. 273).

Руссо вносит много новых моментов в понимание гражданского состояния (гражданского общества). Во-первых, оно устанавливается в результате устранения первого, несправедливого договора и заключения второго, справедливого. Во-вторых, сувереном, т.е. законодательной властью государства признается весь народ, в связи с чем Руссо вводит понятие «общей воли». В-третьих, устанавливается юридическое равноправие и имущественное равенство. В-четвертых, Руссо проводит различение между участниками этого состояния как частными лицами и ими же как гражданами, отделяя тем самым экономику от политики. Наконец, гражданское состояние рассматривается как промежуточное звено между индивидами и политической властью (государством), на котором строится правовое государство: «...первоначальное соглашение молчаливо включает в себя такое обязательство, которое одно только может дать силу другим обязательствам: если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем Организмом» («Об общественном договоре». — *Руссо*. Трактаты. М., 1969, с. 313). Эти положения Руссо и других идеологов третьего сословия вошли в «золотой фонд» демократических программ и оказали влияние на мыслителей последующих столетий.

Т. Б. Длугач

ГРАЖДАНСТВО — термин, фиксирующий связь того или иного лица с государством, которое гарантирует ему совокупность прав и налагает на него определенные обязанности (военной службы, участия в финансировании социально значимых проектов, выполнения определенных повинностей — литургий и т. п.). Понятие гражданства возникло в эпоху античности в системе государств-полисов Древней Греции и Италии. В Средние века было вытеснено термином «подданство».

Ныне гражданство рассматривается как политико-правовое понятие, обозначающее принадлежность того или иного лица к определенному государству. Гражданство является основой конституционно-правового статуса индивида, определяет реализацию в полном объеме всей совокупности его основных прав и свобод — в т. ч. возможности участия в политической, социальной, культурной жизни общества. Международным правом, и прежде всего Всеобщей декларацией прав человека (1948), закреплен принцип равноправия всех граждан на территории государства вне зависимости от оснований приобретения данного гражданства (по рождению или в силу иных обстоятельств). Вместе с тем международным право допускается наличие лиц, имеющих двойное гражданство (т. н. бипатридов) и лиц без гражданства (апатридов).

Э. Г. Соловьев

ГРАММАТОЛОГИЯ — по замыслу ***Ж. Деррида*** — изучение «письма» как основания всей западной мысли и культуры. Использование этого термина за пределами традиционной науки о видах письменности, по-видимому, подсказано И. Гелбом (*Gelb I. J.* A study of writing: the foundations of grammatology, 1952). Грамматология возникает в определенный момент развития познания и неизбежно находится под властью «логоцентрической» метафизики (ср. 2-я часть термина — «логия»), но постоянно пытается от нее освободиться (стать «грамматографией», т.е. не «наукой о письме», а «письмом о письме»), и это противоречие остается неразрешимым.

Вся западная цивилизация, по Деррида, возникла и развивалась под знаком фонетического линейного письма как возможности накопления опыта, знаний, богатств. Фонетическое письмо (в чистом виде никогда не реализовавшееся) всегда предполагало жесткое разведение двух сторон знака — чувственной и умопостигаемой, означающей и означаемой. По традиции звук, голос воспринимается как нечто синонимичное смыслу и духу, а письмо трактуется как нечто условное и вторичное. Деррида хочет, чтобы мы взглянули на это иначе и увидели «письмо до речи» или «прото-письмо», а в нем — саму возможность членораздельности, артикуляции. Однако, по сути, никому в философской традиции еще не удавалось это сделать: Платон, Гегель, Гуссерль, Хайдеггер в конечном счете абсолютизируют наличие-присутствие (presence) в разнообразных его видах и формах (сущность, эйдос, субъект, означаемое) и оказываются слепы к различиям и следам «письма». То же самое, применительно к иному материалу,

можно сказать и о научной традиции (Соссюр, Якобсон, Леви-Стросс).

Эти вопросы поставлены в книге «О грамматологии» (1967) — классическом труде Деррида, где были впервые развернуто показаны принципы и приемы деконструкции. Предлог «о» в заглавии точно передает суть дела: мысль не может прямо и цепко взять предмет, находящийся «в корнях всех наук», и вынуждена блуждать «вокруг» и «около». В книге две основные части. В 1-й вводится ряд понятий, во 2-й — они апробируются на примере Руссо. «Эпоха Руссо» понимается как текст, а ее исследование — как чтение, причем речь идет о чтении «Опыта о происхождении языков» — сочинения «маргинального», при жизни автора не опубликованного и не имеющего четкой датировки — и это тоже черта деконструктивного стиля.

Одно из важнейших понятий грамматологии — знак: это одновременно и орудие метафизики, и средство ее деконструкции. Со знаком нужно обращаться так, чтобы он, плоть от плоти западной метафизики, смог шагнуть за ее пределы, а для этого требуются маневры на грани военных хитростей («стратагем»). Но как в отсутствии письма увидеть письмо? Для нас главный знак — речевой, а письмо — это знак знака или вторичный знак. Однако если приглядеться, мы увидим, что в разросшейся цепочке посредников любой знак, а не только письменный отсылает скорее к другому знаку, чем к предмету (референту, означаемому). Иначе говоря, всякий знак оказывается в каком-то смысле письменным и при этом опирается на широко понимаемое письмо (прото-письмо, archi-écriture) как само условие членораздельности — мысли, языка, опыта.

И все же для доступа к этому «письму» нам нужен особый поворот мысли, особый опыт. Таков опыт различАния [différAnce — неологизм Деррида — отличим от общепринятого термина «различие» (difference) только графически, на письме] — в этом понятии связаны операции различения, отсрочивания и пространственной разбивки. Ясно, что это не обычный опыт восприятия и не обобщенный опыт науки. Он кажется близким к трансцендентальному, требуя редукций, сходных с феноменологическими. Но в нужный момент Деррида напоминает, что нам доступен только «квази-трансцендентальный» «квази-опыт». Опорное понятие различАния ведет за собой ряд взаимосоотнесенных понятий (след, прото-след, грамма, про-грамма, графия, буква и др.).

Во 2-й части «О грамматологии» эти понятия прилагаются к «эпохе Руссо», а из нового материала в свою очередь извлекаются понятия, которые тоже включаются в игру деконструкции. Тема Руссо эпатажно вводится цитатой из «Исповеди» об онанизме как «опасном восполнении» (supplement), и эта фраза становится у Деррида названием композиционно и логически важной главы. Личный и даже интимный опыт Руссо строится так же, как и все в природе-культуре — по принципу «восполнения». Это понятие вместе с рядом других, близких ему по смыслу и означающих дополнение, прибавку, но также замену и подмену, становится емкой концептуальной формой, позволяющей по-новому осмыслить соотношение природы и культуры, внутреннего и внешнего и др.

В самом деле, Руссо думал, будто культура вторглась в природу и нарушила ее девственную чистоту. Деррида, деконструируя Руссо, думает иначе. Здесь не может идти речи о какой-то внешней агрессии, потому что внедрение в природу чего-либо извне одновременно и невозможно (иначе это свидетельствовало бы об ущербности природы, а она совершенна по определению), и необходимо (все, что кажется нам внешним, уже заключено в природе, что и делает ее свободной от недостатков). Внешнее и внутреннее тут взаимодействуют непривычным для нас образом: ничто не может стать внешним дополнением, однако это происходит, причем так весомо, что исходное данное оказывается подмененным. А затем этот процесс нанизывания звеньев в цепочке отношений поворачивает вспять: «культура», «искусственность», воцарившаяся на месте природы, оказывается, несмотря на всю видимость самодостаточности, такой же уязвимой, какой прежде была природа, и точно так же запрашивает своего дополнения-восполнения. Как онанизм, о котором Руссо с дерзкой и целомудренной откровенностью писал в «Исповеди», восполнял (воображением, уловками — «культурой») нехватку реальных контактов с женщинами, так потом Тереза (девушка из народа) становится посредником при переходе от лицемерного общества назад к «природе». Материал подстановок и восполнений различный, но их логика — одна. Разрастающийся слой посредников заменяет прямые контакты. И неслучайно сам Руссо выбирает «письмо» (скрываться и писать), чтобы предстать перед людьми в своем подлинном облике — сделать это в непосредственном общении ему не удается. Письменный текст оказывается для него единственным доступом к «реальной жизни»: «не существует ничего, кроме текста». В общей форме писательский проект Руссо стал писательским проектом самого Деррида.

Руссо удалось показать грани, пределы, пороги, едва уловимые переход качеств и состояний. Так, он отыскивает в воображаемой глубине времен такое состояние, при котором язык уже родился, но еще не испортился, уже силен напевностью, но еще не артикулирован (этому соответствует неартикулированная вокализация, или «невма»). Этот опыт рождения языка где-то между природой и культурой есть «почти невозможный» опыт. Такой же опыт переживания невозможного был у Руссо на о. Сен-Пьер, где он, в шоке от ушиба, находился как бы между жизнью и смертью. И все же Руссо, один из немногих мыслителей, сделавших традиционную для западной культуры редукцию письма темой своих размышлений, так и не смог помыслить «письмо до речи» и поэтому остался в метафизике наличия, в схеме антиномий добра и зла, жизни и смерти, означающего и означаемого, письма и речи.

Что же получается в итоге? Руссо — разобран, философская традиция — тоже, весь опыт находится в «разобранном состоянии», но по-прежнему упрямо тяготеет к «наличию», «данности», «присутствию». При этом иногда оказывается, что, называя свой опыт «чтением», Деррида не различает разные его виды — внутритекстовое, антитекстовое и даже междустрочное чтение, так что проследить, насколько полной была деконструкция, мы не можем. Как дальновидный политик, Деррида никогда не дает невыполнимых обещаний и не отчитывается перед нами о выполнении или невыполнении своего грандиозного антиметафизического проекта. Грамматологический проект в целом остается, по-видимому, «невозможной возможностью», но для Деррида это не основание для того, чтобы остановить деконструкцию: напротив, вновь подтвержденная жизнестойкость

метафизики становится для философии деконструкции новым стимулом к продолжению ее игр и ее трудов.

Лит.: *Derrida J.* De la grammatologie. P., 1967 (рус. пер. М., 2000). См. также ст. ***Ж. Деррида*** и лит. к этой ст.

Н. С. Автономова

ГРАМШИ (Gramsci) Антонио (22 января 1891, Алес, Сардиния — 27 апреля 1937, Рим) — итальянский политический деятель, философ-марксист, один из основателей Итальянской коммунистической партии (ИКП). После окончания начальной школы учился в гимназии в Санту Луссурджу, затем — в лицее в Кальяри. Окончив лицей в 1911, Грамши поступает на факультет гуманитарных наук Туринского университета. В 1913 он вступает в Итальянскую социалистическую партию и публикует первые статьи. Его жизнь разделяется на три этапа: 1913—18 — написание ранних статей; 1919—26 — активная политическая деятельность (редактор «Ордине нуово», вдохновитель фабрично-заводских советов, руководитель ИКП с 1924), 1926—37 — заключение в фашистском застенке (создание главного труда — «Тюремных тетрадей» в 1929—35). После публикаций «Тюремных тетрадей» в 1948—51 в Италии, а затем в других странах взгляды Грамши получают широкое распространение в левых кругах Запада. Их приверженцы («грамшисты» или «историцисты») нередко в той или иной степени противопоставляют себя ортодоксальному марксизму-ленинизму. Основная направленность философских разработок Грамши — критика понимания марксизма как объективистского экономического детерминизма (или экономизма) и осмысление марксистской философии как «философии практики», в полной мере учитывающей активную роль воли и сознания людей как факторов исторического развития. В «Тюремных тетрадях» Грамши подчеркивает, что в результате революции, приводящей к победе новый класс, власть господствующего класса держится не только на насилии, но и на согласии, не только на принуждении, но и на убеждении. Всю проблематику классовых союзов Грамши обозначает понятием «гегемония». Гегемония имеет две стороны: горизонтальную — классовый союз под руководством одного класса — и вертикальную — возвышение этого класса до общенационального, государственного уровня. Класс, претендующий на гегемонию, не может обойтись без соответствующей идеологии, которую распространяют интеллигенты-идеологи. В Италии при переходе от феодализма к капитализму гегемония буржуазии не осуществлялась, вследствие чего в этой стране долго существовала «экономико-корпоративная» ситуация, которую Грамши характеризует как худшую форму феодального общества, форму наименее прогрессивную и наиболее застойную. Объединив Италию в территориальном и государственном отношении, буржуазия не объединила ее в социальном плане. Такой переход к буржуазному строю, осуществленный без активной поддержки широких (гл. о. крестьянских) масс, Грамши называет «пассивной революцией». Когда же государство подверглось дополнительной угрозе со стороны рабочего класса, господствующий класс предпочел вообще отказаться от демократических форм правления и перешел к открыто насильственной фашистской диктатуре. Так Грамши объясняет феномен фашизма. В результате завоевания гегемонии, а затем и государственной власти определенным классом в ходе одновременного движения «вширь» (установление классовых союзов) и «ввысь» (переход от экономического уровня к политическому, от базиса к надстройке) устанавливается единство базиса и надстройки, которое Грамши называет «историческим блоком». Сюда входит отражение всех производственных отношений, а не только, скажем, капиталистических. «На Востоке, — пишет Грамши, — государство было всем, гражданское общество находилось в первичном состоянии. На Западе между государством и гражданским обществом были упорядоченные взаимоотношения, и если государство начинало шататься, тотчас же выступала наружу прочная структура гражданского общества. Государство было лишь передовой траншеей, позади которой была прочная цепь крепостей и казематов...» (Избр. произв., в 3 т., т. 3. М., 1959. с. 200). Так Грамши устанавливает различие между Россией и Западом. Переосмысливая марксистскую философию, он останавливается гл. о. на идеях Н. И. Бухарина и Б. Кроче. Он резко критикует и того и другого, предлагая свою концепцию философии. Суть ее — в «историзации» марксистской философии. «Философия практики — это абсолютный «историзм», абсолютное обмирщение и земной характер мысли, абсолютное очеловечение истории. Именно в этом направлении следует искать основную нить новой концепции мира» (Избр. произв. М., 1980, с. 295). С философской точки зрения как общество, так и природу нельзя рассматривать сами по себе, абстрагируясь от человека и его практического и познавательного отношения к миру. Иначе неизбежен экономический детерминизм, который Грамши стремится исключить. Человек непрерывно меняется с изменением социальных отношений, а это значит, что меняется его практическое отношение к миру, а также взаимоотношение теории и практики. Схватить это меняющееся отношение можно через исследование общества в его развитии. В этом смысле «философия практики» есть не что иное, как методология истории и политики, а также искусства, экономики, этики и теории естественных наук. Грамши объединяет диалектический и исторический материализм. Диалектика должна быть теорией познания и внутренней сущностью исторической науки и науки о политике. Она должна быть инструментом конкретного анализа, должна ориентироваться на изучение общества не как рассеченного на отдельные плоскости — материальную и идеальную, экономическую и политическую, — а в их единстве, взаимопереходах. Поэтому Грамши говорит о науке диалектики, или гносеологии, в которой общие понятия истории, политики, экономики связываются в органическое единство. В книге «Тюремные тетради» Грамши развертывает также целую программу «интеллектуально-моральной реформы» в области культуры, науки, искусства, образования, языка. Здесь речь идет о воспитании нового человека с помощью системы образования, печати, литературы и т. д. Новое начинает создаваться не после, а до и во время разрушения старого. А главное, конечная цель — ликвидация самого разделения на руководителей и руководимых, коммунистическое самоуправление со стороны трудящихся, на которое надо ориентироваться с самого начала.

Соч.: Opere, v. 1—12. Torino, 1947—71; Quaderni del carcere, 4 v., 1975; Избр. произв. в 3 т. М., 1957—59; Избр. произв. М., 1980; Формирование человека. М., 1983; Искусство и политика, т. I, V. М., 1991; Тюремные тетради в 3 ч., ч. 1. М., 1991.

Лит.: *Тольятти П.* Грамши и компартия Италии. М., 1937; *Ломбардо-Радиче Л., Карбоне Дж.* Жизнь Антонио Грамши. М., 1953; *Аликата М.* Антонио Грамши — основатель Итальянской коммунистической партии. М., 1957; *Лопухов Б. Р.* Антонио Грамши. М., 1963; *Лебедев А. А.* Антонио Грамши о культуре и искусстве. М., 1965; *Големба А. С.* Грамши. М., 1963; *Хичерович Р. И.* Виа Антонио Грамши. М., 1973; *Григорьева И. В.* Исторические взгляды Антонио Грамши. М.. 1978; *Шабалин В. А.* Ленинизм и политические взгляды Антонио Грамши. Владивосток, 1990; *Грецкий М. Н.* Антонио Грамши — политик и философ. М., 1991; *Mateucci N.* Antonio Gramsci e la filosofia della prassi. Mil., 1951; *Tamburrano G.* Antionio Gramsi: La vita, il pensiero, l'azione. Manduria—Bari, 1963; *Spriano P.* L'occupazione delle fabbriche. Torino; *Idem.* Gramsci. Mil., 1966; *Fiori G.* La vita di Antonio Gramsci. Bari, 1966; *Texier J.* Gramsci e la philosophic du marxisme. P., 1966; *Buzzi A. R.* La theorie politique d'Antonio Gramsci. Louvain—P., 1967; *Cammett J. M.* Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism. Stanford, 1967; Gramsci e la cultura contemporanea, 2 v. Roma, 1969; *Riechers Chr.* Antonio Gramsci: Marxismus in Italien. Fr./M., 1970; *Paggi L.* Gramsci e il moderno principe. Roma, 1970; *Idem.* Le strategie del potere in Gramsci. Roma, 1984; *Nazdone G.* Il pensiero di Gramsci. Bari, 1971; *Gruppi L.* Il concetto di egemonia in Gramsci. Roma, 1972; *Portalli H.* Gramsci e le bloc historique. P., 1972; *Badaloni N.* Il marxismo di Gramsci. Torino, 1975; *Buci-Glucksmann C.* Gramsci e l'Etat. P., 1975; *Bobbio N.* Gramsci e la concezione della societa civile. Mil., 1976; *Pellicani L.* Gramscia e la questione comunista. Firenza, 1976; Politica e storia in Gramsci, 2 v. Roma, 1977; *Salvadori M. L.* Gramsci e il problema storico della democrazia, 2 ed. Torini, 1977; *Cerroni U.* Lessico gramsciano. Roma, 1978; *Melchiorre V., Vigna C., de Rosa G.* Antonio Gramsci, 2 v. Roma, 1979; Approaches to Gramsci. L., 1982; *Aguilera de Prat C. R.* Gramsci y la via nacional al socialismo Madrid, 1984; Antonio Gramsci: Le sue idee nel Inostro tempo. Roma, 1987; Bibliografia gramsiana. Roma, 1990; *Hobsbawm E.* Gramsci in Europa e in America. Bari, 1995.

М. Н. Грецкий

ГРАНОВСКИЙ Тимофей Николаевич [9 (21) марта 1813, Орел — 4 (16) октября 1855, Москва] — русский историк. В 1835 окончил юридический факультет Петербургского университета. В 1835—36 — член кружка Н. В. Станкевича. В 1836—39 готовился к профессорскому званию в университетах Берлина, Праги, Вены, испытал влияние немецких историков Л. Ранке, Ф. Савиньи, географа К. Риттера. В 1839—55 — профессор всеобщей истории, с мая 1855 — декан историко-филологического факультета Московского университета.

Грановский — идейный лидер московских ***западников,*** близок к В. Г. Белинскому, А. И. Герцену, Я. М. Неверову, активный участник полемики со славянофилами, критик теории официальной народности. В 1846 в результате идейного размежевания с Герценом, сторонником революционного радикализма, Грановский отдает предпочтение либеральному направлению русской мысли. Антирадикализм, толерантность, неприятие социализма, признание особой роли личности в истории — таковы основные моменты, которые позволяют отнести его к провозвестникам либерализма. Приверженец гегелевского метода, в лекциях Грановский открыто развивал положения о прогрессивном, поступательном и диалектическом характере процесса исторического развития, что вызывало крайнее раздражение у представителей официальной идеологии, в частности у М. П. Погодина и С. П. Шевырева.

Пристальное внимание Грановский уделял проблеме методологии истории, а также определению ее места и роли в развитии человечества. Главный смысл истории видел в «развитии духа рода человеческого», в просвещении. Считал, что история позволяет «постигать смысл современных явлений» и помогает «понять свое место в человечестве». Грановский разводил понятия философии истории, всеобщей истории и всемирной истории. Последняя — это фактическая история всех народов. Всеобщая история уже выводит вечные законы, которым подчиняются общества. С понятием всеобщей истории, или Истории, у Грановского связывается один из основополагающих мировоззренческих принципов — принцип единства исторического процесса, единства основных законов развития человеческого общества. Беспрецедентный общественный резонанс имели его публичные лекции, которые Герцен назвал «трибуной общественного прогресса». В 1-м курсе лекций (1843—44), рассматривавшем общие вопросы истории Средних веков Западной Европы, Грановский проводил идею закономерности прогрессивного характера исторического процесса. 2-й курс (1845—46) был посвящен сравнительной истории Англии и Франции. В последних публичных лекциях «Четыре исторические характеристики» (1851) рассматривался вопрос о роли личности в истории, о соотношении субъективного и объективного факторов. Принцип закономерности исторического развития допускает, по мнению Грановского, большое влияние субъективного фактора. Грановский стремился достичь максимальной объективности в оценках, рассматривая историческую личность в плане ее соответствия объективным потребностям исторического момента. Нарисовал яркие портреты Тимура, Александра Македонского, Людовика IX, Филиппа IV Красивого, Ф. Бэкона. Грановский считал, что «судьба государств не зависит от гениальных личностей: они могут быть лишь исполнителями необходимостей, лежащих в данных обстоятельствах», но в то же время не отвергал такого понятия, как историческая ответственность каждой личности. В речи «О современном состоянии и значении всеобщей истории» (1852) высказал идею единства философии истории и всеобщей истории, но, не принимая схематизма Гегеля, считал, что исторический процесс не может вместиться в рамки априорных логических построений. Высказывал также мысль о связи истории и естествознания.

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—2. СПб., 1905; Т. Н. Грановский и его переписка, т. 1—2. М., 1897; Лекции Т. Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961; Лекции Т. Н. Грановского по истории позднего средневековья. М., 1971; Лекции по истории средневековья. М., 1986.

Лит.: *Ветринский Ч.* Т. Н. Грановский и его время. СПб., 1905; *Кареев Н. И.* Историческое миросозерцание Грановского, Собр. соч., т. 2. СПб., 1912; *Каменский З. А.* Тимофей Николаевич Грановский. М., 1988; *Приленский В. И.* Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М., 1995. Архивы: РГАЛИ, ф. 152; ОПИ ГИМ, ф. 345; ОР РГБ, ф. 84, 178.

И. Ф. Худушина

ГРЕХ — религиозно-понятое моральное зло; нарушение воли Божьей, выраженной в Откровении или постигаемой как непреложный закон нравственного миропорядка. В обыденной русской речи слово «грех» употребляется и для обозначения проступка, вины, распутства вне прямой связи с законом и волей Творца мира. В христианской религии и богословии, а также и в христианской философии «грех» — центральное понятие, органически связанное

с идеей ***спасения*** и искупления. Грех — выражение зла. Природа и причины зла, способы его преодоления — одна из ключевых проблем всей философской мысли вплоть до настоящего времени.

По христианскому учению, «грех есть беззаконие» (1 Ин 3:4). Он совершается и тогда, когда поступают вопреки тому, что сказано в законе, и тогда, когда не исполняют предписанных законом положительных действий. Ветхий Завет требует неукоснительного выполнения закона. В Новом же Завете исполнение закона считается недостаточным для спасения — помимо внешних дел необходимо определенное духовное состояние: «...Человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» (Гал 2:16). На языке философской этики это означает, что важно не только действие само по себе, но и то, что побудило к этому действию. По Канту, нравственная ценность поступка определяется мотивом. Грех может быть «мысленным», не выразившимся в действиях. Наши мысли и чувства побуждают нас к словам и поступкам. Грех может быть «словесным», когда греховная мысль получает выражение в словах. И наконец, есть «греховные дела», поступки. Греховные дела одних людей становятся образцом подражания для других. По своему существу грех противоположен любви — главной христианской добродетели. В основе греха лежит эгоизм и самолюбие. Грех, порождаемый соблазном блаженства и счастья, на деле — путь к духовной и физической смерти.

Бог сотворил человека совершенным, безгрешным по естеству и свободным по воле. Грехопадение Адама, соблазненного дьяволом, состояло в нарушении единственного данного ему Богом запрета — не есть плодов с древа познания добра и зла. Оно оказалось возможным именно потому, что Адам, созданный по образу и подобию Божию, обладал свободой воли, но не выдержал испытания свободой, сознательно, из гордыни, из желания стать наравне с Богом удалился от Бога. Он дал место злу, потерял внутреннюю гармонию и исказил в себе образ Божий. Последствием первородного греха явилось и осквернение природы — «мир во зле лежит». Хотя потомки Адама и не участвовали в его грешном деянии, первородный грех передается по наследству в силу порочного состояния, в котором находится природа и рождаются люди. Безгрешных людей нет. «Если говорим, что не имеем греха,— обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин 1:8). Тот, кто считает себя праведным и не нуждающимся в прощении грехов, а молится только за других, по 115 (129) правилу Карфагенского собора (419), подлежит анафеме.

Христианские конфессии расходятся в определении того, насколько поврежден образ Божий в человеке. Более всего настаивают на полной извращенности человеческой природы протестантские церкви: человек потерял не только подобие Бога, но и сам образ Бога, он утратил и свободу воли, попав в рабство греха. Согласно католическому учению, природа человека осталась неповрежденной, он лишился лишь ***благодати;*** православие учит тому, что падение повлекло за собой не только потерю благодати, но и порчу природы, свобода сохраняется в природе человека, но потому и от усилий его воли зависит ***спасение.*** «Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, — говорит православный богослов, — чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустраним: в самом своем величии — в способности стать Богом — человек способен к падению; но без этой способности пасть нет и величия. Поэтому, как утверждают отцы, человек должен пройти через испытание, πεῖρα, чтобы обрести сознание своей свободы, сознание той свободы любви, которой ждет от него Бог» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991, с. 243).

Согласно Новому Завету, Христос принял на себя грехи людей и открыл им дорогу к спасению. Православие учит, что человек очищается от греха посредством участия в «подвиге Христовом», что вера без дел мертва. Протестантские церкви настаивают на том, что спасает только вера, получение которой зависит целиком от Бога, человек греховен настолько, что не способен ни к каким добрым делам. Христианские богословы и философы расходятся в трактовке греха и в вопросе о том, имеет ли зло, выражением которого является грех, онтологическое существование, самостоятельную сущность, или же оно только уклонение от добра, состояние природы тех существ, которые отпадают от Бога. Отцы церкви считали зло и грех лишь болезненным искажением того, что создано Творцом мира. Повторение греха создает привычку и укрепляет греховные страсти, порождает порок. Христианство различает виды греха по содержанию, форме, степени тяжести. Все грехи могут быть прощены человеку, кроме одного: «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; Если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Матф 12:32).

Имеет ли понятие греха какой-либо реальный смысл с позиций нерелигиозной философии? Основные направления философской мысли искали смысл существования, единственно правильный путь жизни и, следовательно, признавали совершающиеся всегда и повсюду уклонения от единственно правильного пути. Все религии держались этого взгляда, независимо от того, что конкретно они считали праведным или неправедным. Уже древнейшие запреты (табу) генетически связаны с идеей греха, вольного или невольного отступления от должного. Речь, по существу, всегда шла о том, есть ли высший смысл существования и если есть, то в чем он состоит. Кант утверждает существование безусловного, не выводимого эмпирически нравственного закона, наличие которого делает необходимыми выводы о существовании Бога и бессмертии души. Путь борьбы с грехом лежит через познание всех наших обязанностей как божественных заповедей. Для Гегеля очищение от грехов и ошибок достигается посредством познания человеком своей принадлежности к абсолютному духу. У Фихте исцеление духа осуществляется через уяснение высших вопросов бытия. Материалистическая и атеистическая мысль часто объявляли понятие греха фикцией. Однако, напр., марксистская философия не отрицала понятия истинной жизни, напротив, достижение материального благополучия и равенства считала условием подлинно человеческой жизни и началом подлинной человеческой истории. *Атеистические направления в* ***экзистенциализме*** в качестве важнейшей категории рассматривают аутентичность, подлинность существования, а, стало быть, признают неравноценность способов, каким оно осуществляется. В современной западной цивилизации усиливаются, однако, настроения, отрицающие понятия праведного и неправедного (греховного). Требуя эмпирических подтверждений любых высказываний, ссылаясь на «здравый смысл»,

человек отказывается обсуждать вопросы о высшем смысле жизни и подлинном существовании, видя цель в достижении благополучия, успехов в делах, поддержании здоровья, долголетия и т. п. Греховность, как и святость, утрачивает в его глазах сколь-либо серьезное значение, кажется изжившим себя понятием.

В. Н. Шердаков

ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, Григорий Назианзин (Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ Ναζιανξινός) (329/330, Арианз, близ Назианза в Каппадокии —ок. 390, Назианз) — отец Церкви, один из ***каппадокийцев.*** Сын Григория старшего, епископа Назианза, и св. Нонны. Сначала обучался в риторской школе Кесарии Каппадокийской, затем — в христианских школах Кесарии Палестинской и Александрии; 10 лет учился в Афинах, где сдружился с ***Василием Великим*** и встретился с будущим императором Юлианом. Около 362 был против воли рукоположен отцом в сан священника. В 372 Василий Великий рукополагает его в епископы глухого городка Сасимы, на кафедру которого Григорий так никогда и не вступил, уехав на время в Назианз, чтобы помогать отцу в делах управления местной церковью. После смерти отца в 374 удаляется в Селевкию в Исаврии, где ведет монашескую жизнь. В 379 принял руководство никейской общиной Константинополя, а в 381 был утвержден в качестве епископа и председательствовал на 2-м Вселенском соборе. Вскоре вернулся в Назианз, где возглавлял епископскую кафедру до 383. Последние годы жизни провел в своем поместье, посвятив себя литературным занятиям и аскезе.

Григорий не создал собственной богословской системы. Блестящий ритор, он снискал славу одного из выдающихся проповедников 4 в. («христианский Демосфен»). Первое место в его наследии занимают 45 слов, из которых выделяются «5 Богословских слов» (Or. 27—31), произнесенные в Константинополе в 380 и давшие ему почетное имя «Богослова». Здесь он опровергает ереси евномиан и македониан и отстаивает ортодоксальное учение о Троице. Автор 245 писем и автобиографической поэмы «О своей жизни», сравнимой с «Исповедью» ***Августина.***

В своем учении о богопознании Григорий полемизирует с арианским рационализмом Евномия и отрицает возможность постичь тварным человеческим разумом Бога в его сущности. Бог, «чистая и первая природа» (Or. 28), являет свою славу лишь в подобиях, «со спины», как Моисею (Исх. 33:22,23). Непознаваемость и неизреченность (трансцендентность) утверждается т. о. на пути ***апофатической теологии,*** которая допускает только отрицательные утверждения о Боге. Богопознание реализуется как личная встреча с Богом-Троицей, что и есть собственно цель христианской жизни (спасение). Это предполагает в первую очередь отстранение от чувственного мира, очищение и восхождение ума (κάθαρσις), т.е. обожение (θέοσις), принципиально возможное благодаря вочеловечению Бога-Слова. Различные ступени богопознания соответствуют поэтому изменениям преображаемого аскезой человека, который стремится ко все более ясному созерцанию Троицы, к соединению с чистым божественным умом.

Центральными в творчестве Григория являются тринитарная проблема и христология. Как Василий Великий и ***Григорий Нисский,*** он отстаивает ***единосущие*** Троицы. Троичность как тайна есть «неразделимое разделение», «Единое в трех и три в Едином» (Or. 39). Григорий впервые обозначил различия Лиц как «нерожденность», «рождение» и «исхождение» (Or. 25), выражая тем самым взаимные отношения Лиц (σχέσεις). В христологии (Ep. 101, 102) Григорий критикует Аполлинария Лаодикийского, утверждая полноценность человеческой природы Христа: в личности Христа происходит совершенное сущностное соединение двух природ. Марию Григорий называет «Богородицей».

Влияние Григория на Церковь — Восточную, как и Западную — было огромным. Уже Руфин считал его учение нормой ортодоксии, а многие западные отцы, в т. ч. ***Фома Аквинский,*** постоянно обращались к нему; Григория высоко ценили и гуманисты (напр., ***Меланхтон).*** Он оказал также значительное влияние на византийскую гимнографию (рождественский, богоявленский и пасхальный каноны Иоанна Дамаскина).

Соч.: MPG, t. 35—38; в рус. пер.: Творения Григория Богослова, т. 1—2. М., 1843—1848 (репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1994).

Лит.: *Иларион (Алфеев), иеромонах.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998; *Fleury E.* St. Grégoire de Nazianze et son temps. P., 1930; *Ruether R. R.* Gregory of Nazianzus. N. Y. — Oxf., 1969; *Bernardi J.* Grégoire de Nazianze. P., 1995.

А. В. Михайловский

ГРИГОРИЙ I ВЕЛИКИЙ (Gregorius Magnus) (ок. 540, Рим — 604, там же) — папа Римский в 590—604, отец Церкви. Происходил из знатного рода, администратор, управлявший не только владениями Римской церкви, но и Римом с округой. Способствовал обращению в ортодоксальную христианскую веру вестготов в Испании. Отправил к англосаксам миссию Августина, первого архиепископа Кентерберийского. От его обширной переписки сохранилось 866 посланий. Ему принадлежат следующие труды: Моралии на Книгу пророка Иова (ок. 579—591), Пастырское правило (ок. 591), Гомилии на Книгу пророка Иезекииля (ок. 591/592), Гомилии на Евангелия (ок. 593), Диалоги о жизни святых италийских отцов (593—594), Толкования на Песнь песней (595—598), Толкования на Первую книгу царств (595—598, пересмотрена в 599—604). В основе теологии Григория Великого, известного в Восточной церкви под именем Григория Двоеслова (за знаменитые в Средние века «Диалоги», т.е. «Двословия»), — гл. о. идеи Августина, а также Кассиана и Амвросия Медиоланского, которые он сделал доступными не искушенным в богословии христианам. Идеальная модель христианской жизни представлялась ему в виде подвижного равновесия созерцательной (любовь к Богу) и действенной (любовь к ближнему) ее сторон.

Соч.: MPL, t. 75—79; в рус. пер.: Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. Казань, 1858; Беседы на Евангелия в 2 т. СПб., 1860; Беседы на Пророка Иезекииля, пер. архимандрита Климента. Казань, 1863; Правило пастырское, или О пастырском служении, пер. Давида Подгурского. К., 1872.

Лит.: *Успенский Ф. И.* Церковно-политическая деятельность папы Григория I Двоеслова. Казань, 1901; *Dagens Cl.* Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes. P., 1977; *Straw Carole.* Gregory the Great: Perfection in Imperfection. Berkeley, 1988; *Markus Robert A.* Gregory the Great and His World. Cambr., 1997.

В. Б. Прозоров

ГРИГОРИЙ из Римини (Gregorius de Arimino, Ariminensis; Gregorio Novelli da Rimini) (ок. 1300, Римини — ноябрь 1358, Вена) — итальянский теолог, философ

и естествоиспытатель; «подлинный доктор» (doctor authenticus). Бакалавр искусств (1323), магистр теологии (1345). Преподавал в Париже (1323—29, 1341—51) и городах Италии. Генерал Ордена братьев-отшельников св. Августина (1357—58). Главное сочинение: «Чтение на первую и вторую книги «Сентенций»» ***Петра Ломбардского*** (Lectura super Primum et Secundum Sententiarum).

Будучи убежденным августинианцем, Григорий тем не менее разделяет и многие номиналистские положения, изложенные его современником ***У. Оккамом.*** Согласно Григорию, т. к. содержание науки составляет лишь знание об универсальном и необходимом, ее объектом не может быть внешняя, чувственно воспринимаемая реальность, включающая в себя только случайное и единичное. Единственно возможный объект науки находится в пределах самой души и есть та умственная реальность, что состоит из доказуемых и логически обосновываемых смысловых значений, к которым приводят умозаключения (significata conclusionum). Универсальное познание (notitia universalis) т. о. связано не с реально существующими универсалиями, но со знаками, представляющими группы индивидуумов. Исходя из этого, Григорий настаивает на первенстве интуиции, посредством которой субъект осуществляет как относительное познание внешнего мира, так и абсолютно несомненное познание внутреннего, собственного бытия — здесь он опирается на Августина («О Троице», кн. XV, гл. 12): никакое бытие не может быть более известно человеку, чем его собственное. Заостряя внимание на совершенной недетерминированности акта свободного божественного произволения и — как следствие — на наличии непреодолимой пропасти между Богом и всем тварным миром, Григорий исключает истины веры (в т. ч. и сам факт бытия Божьего) из области логического доказательства, применимого не к «мудрости» (sapientia) теологии, но лишь к знаниям «науки» (scientia). Объекты же и явления, с которыми имеет дело естественный опыт, — случайны, ибо всегда могут быть изменены, если Бог этого пожелает. Т. о., даже если признается, что мир конечен во времени и пространстве и что численно он один, нет никаких препятствий к тому, что Бог не сделает его бесконечным и вечным или не сотворит, помимо нашего, иные миры. Одобряя и развивая аргументацию ***Фомы Брадвардина*** относительно решающей роли божественного предопределения в процессе возникновения и течения событий тварного мира, Григорий, хоть и не без колебаний, принимает его тезис.

Проводя строгое различие между упорядоченным могуществом Бога (potentia ordinata) и его абсолютным могуществом (potentia absoluta), Григорий — в отличие от таких оккамистов, как, напр., Адам Вудхэм — не использовал его в качестве основания для выводов и интерпретаций, подрывающих традиционные догматические положения. Так, он признавал невозможным, чтобы божественная свобода вступала в противоречие с его же собственной природой и совершенными атрибутами: Бог, т. о., не может быть несправедлив, не может обманывать человека, велеть человеку грешить, ненавидеть Его или не верить в Него, ибо в этом случае Он уже не был бы Богом.

Естественнонаучные интересы Григория близки научным интересам его современников — представителей Оксфордской и Парижской школ (вопрос о математической непрерывности и бесконечности, рассматриваемый в его «Чтении», и др.).

Соч.: Lectura in Primum el Secundum librum Sententiarum, cd. D. Trapp et al.—«Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen», vol. 9. B., 1979.

Лит.: *Leff G.* Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought. Manchester, 1961; *Trapp D.* New Approaches to Gregory of Rimini. — «Augustinianum» 1962, 2, p. 115—130; *Vignaux P.* Justification et prédestination au XIV^e^ siècle. Duns Scot, Pierre Auriol, Guillaume d'Occam et Grégoire de Rimini. P., 1934; *Wursdörfer J.* Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Münster i. W., 1917.

А. М. Шишков

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ (Γρηγόριος ὁ Νύσσης) (между 335 и 340, район Неокесарии — после 394) — христианский богослов, младший брат ***Василия Великого.*** Вырос в христианской семье и к 20 годам стал чтецом, но затем неожиданно оставил свой пост, увлекшись языческой философией и риторикой. Ок. 371 ставший епископом Кесарии Василий Великий рукополагает Григория епископом Ниссы. В 376—378 из-за конфликта с проарианскими гражданскими властями был вынужден временно оставить епископскую кафедру, на которую он вернулся в 379 после смерти императора Валента. После кончины Василия Великого в 379 продолжал организаторскую деятельность своего брата и традиции его богословия. Активно полемизовал против ариан, евномиан и аполлинаристов, принимал участие в соборе 379 в Антиохии, в 381 присутствовал на Константинопольском (2-м Вселенском) соборе, участвовал в соборах 382, 383, 394. К раннему периоду его творчества принадлежит трактат «О девстве», к зрелому — главные сочинения Григория Нисского: «Против Евномия», «Против Аполлинария», «Большой катехизис», «О Святом Духе», «О вере», «К эллинам на основании общих понятий», «Диалог о душе и воскресении», «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью», «О роке», «Об устроении человека», гомилии «О надписании псалмов», «Точное истолкование Екклесиаста» и на «Песнь песней», «Жизнь Моисея», «О житии Макрины», «Жизнь Григория Чудотворца», малые аскетические сочинения, письма (сохранилось 30), проповеди, надгробные слова и др. произведения.

В богословии Григория Нисского заметно сказывается его глубокое знакомство с классической греческой философией, в первую очередь с Платоном и Плотином, с натурфилософией и физикой (гл. о. Аристотеля), медицинскими и физиологическими теориями Галена; также для него характерно увлечение богословием и аллегорическим методом толкования библейских книг Оригена и критическое отношение к своим источникам.

Развивая в полемике с арианами тринитарное богословие ***Афанасия Александрийского*** и Василия Великого, Григорий Нисский устанавливает последовательное различие между ***сущностью*** и ***ипостасью.*** При этом важное место занимает раскрытие (в полемике с Евномием) понятия ***единосущия,*** характеризующего полноту, постоянство и совершенство божественного бытия.

Вслед за «Шестодневом» Василия Великого Григорий развивает идею иерархичности сотворенного мира и, переходя к антропологии, говорит, что мир создан ради человека, назначение которого — связывать чувственное и материальное с духовным. Как образ и подобие Бога человек наделен разумом, словом, бессмертной и нематериальной душой (теорию предсуществования душ Оригена Григорий

отвергает), свободой воли и совершенным телом. Тело человека не только способствует его разумной жизни (чему служат, напр., прямохождение, руки, органы речи), но и является условием воскресения во плоти, после которого оно преображается. Эсхатологический процесс понимается Григорием как постепенное изживание зла: он говорит о «всеобщем восстановлении» (апокатастасисе). После воскресения и Страшного Суда, когда исчезнет зло и порок, благими станут грешники и сам сатана. В этике Григорий отстаивает учение о произвольности добродетелей: только добровольное следование человека добру может привести к спасению; навязанное не может быть добродетелью.

Наибольшее внимание в сочинениях Григория Нисского уделено проблеме богопознания. Сотворенный по образу и подобию Божьему, человек способен созерцать подобное. Созерцание (θεορία) божественной красоты (для описания ее Григорий часто прибегает к неоплатонической метафорике света) является пределом человеческих устремлений. Но как существо тварное и связанное материальным существованием, человек нередко вытесняет стремление к богопознанию стремлением к благам этого мира. Кроме того, разум человека ограничен, познает гл. о. существование» вещей (τὸ εἶναι), притом только тех из них, которые в иерархии творения стоят ниже человека, «сущность» же их (οὐσία) недоступна познанию человека, ее ведает только Бог. «Сущность» Бога для человека неизреченна, неописуема, непознаваема и неопределима. Бог познается не по его сущности, но по его действиям (ἐνεργεία) в творении, обозначаемым как «божественные имена»: Вечно Сущее, Благо, Премудрость, Истина и т. п.; они имеют не логический, а символический характер, потому что описывают умную природу, превышающую человеческий разум. «Сущность» Бога нельзя помыслить и выразить словами. Способность человека к богопознанию осуществляется прежде всего в области чистой интуиции и мистического экстаза, непосредственное богопознание может быть даровано в акте любви к Богу, являющейся ответом человека на даруемую Богом благодать и кульминацией добродетельной христианской жизни. Григорий Нисский уподобляет душу зеркалу, в котором, если оно чисто, отражается образ Божий, или глазу, который, если он не замутнен, способен узреть божественную красоту. И подобно тому как глаз способен увидеть самого себя только в зеркале, так и человек способен познать свою душу только отраженной в Боге. От вещей внешнего мира человек обращается к своей душе, где ему открывается, что Бог превыше всякого познания, представления и определения. Восхождение от телесного к бестелесному Григорий Нисский в аллегорической форме описывает в гомилиях на «Екклесиаст» И в «Жизни Моисея», а таинство любви души к Богу — в гомилиях на «Песнь песней».

Оригинальными являются представления Григория Нисского о времени. Время не мера движения тел в пространстве (как учили Аристотель и стоики), не образ вечности в мире множественности (как полагал Плотин), не промежуток между событиями (по Мефодию Олимпийскому), но особое измерение сотворенных вещей, отличающее их от несотворенного Бога.

Богословие Григория Нисского пользовалось авторитетом как в Византии, так и на средневековом Западе. Его произведения переводились в Средние века на латинский, армянский, грузинский, сирийский языки. Гносеология, антропология, эсхатология и мистика Григория Нисского оказали заметное влияние на исихастские споры в Византии в 14 в.

Соч.: Gregorii Nysseni Opera, 10 vol., 13 partes, ed. W. Jaeger et alii. B., 1921; Leiden, 1952-90; Vie de Moise. P., 1987 (Sch. 1); Homilien zum Hohenlied (griechisch/deutsch). Freiburg, 1994 (Fontes Christiani, Bd. 16.1—3); в рус. пер.: Творения в 8 т. М., 1861—72: Об устроении человека. СПб., 1995.

Лит.: *Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887; *Оксиюк М. Ф.* Эсхатология Григория Нисского. К., 1914; *Janini Cuesta J.* La anthropologia y la medicina pastoral de san Gregorio de Nisa. Madrid, 1946; *Merki H.* Ομοιωσις θεω. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freibourg, 1952; *Daniélou J.* Platonism et théologie mystique. P., 1954; *Volker W.* Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1955; *Jaeger W.* Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist. Leiden, 1966; *Mühlenberg E.* Die Undendlichkeit Gottes bei Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik. Gött., 1966; *Boer S.* De anthropologie van Gregorius van Nyssa. Assen, 1968; *Zemp P.* Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa. Münch., 1970; *Chemiss H. F.* The Platonism of Gregory of Nyssa. N. Y.. 1971; *Stritzky M.-B. von.* Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa. Münster, 1973; *Canévet M.* Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. P., 1983; *Balthasar H. U. von.* Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. P., 1988; *Altenburger M., Mann F.* Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Leiden, 1988.

М. Л. Хорьков

ГРИГОРИЙ ПАЛАМА (Γρηγόριος Παλαμᾶς) (1296, Константинополь — 14 ноября 1359, Фессалоники) — православный богослов, митрополит Фессалоникийский, святой Православной церкви (канонизирован в 1368). Происходил из знатного малоазийского рода. В конце 13 в. семья Паламы переезжает в столицу, где его отец становится сенатором и приближенным императора Андроника II Палеолога. Палама получил светское образование в университете под руководством известного эрудита и гуманиста ***Феодора Метохита;*** рано потерял отца, и сам император заботился о нем, предназначая к государственной деятельности. Около 20 лет Григорий решает принять монашество, в 1316 удаляется с братьями на Афон, где в этот период уже происходило возрождение ***исихазма*** (свв. ***Григорий Синаит,*** Никифор Уединенник и др.). Проведя около 10 лет в обучении у старцев, Палама из-за турецких набегов в 1325 со многими монахами покидает Афон и поселяется в Фессалониках, а в 1326, став священником, удаляется вновь в пустынь, близ Верии (Северная Греция); в 1331 возвращается на Афон. В монашестве он строго следует исихастскому укладу, проводя пять дней недели в уединении и безмолвной («умной») молитве, а два дня общаясь с братией и участвуя в богослужении. В 1336 выпускает первые догматические труды — «Аподиктические трактаты» с критикой католического учения об исхождении Св. Духа.

1337 — начало полемики с ***Варлаамом Калабрийским,*** прибывшим в Константинополь из Южной Италии около 1330. Ссылаясь на ***апофатическую теологию*** Псевдо-Дионисия Ареопагита, Варлаам не только отвергал доктрины католического богословия как недоказуемые, но доказывал вообще полную недостижимость достоверности в Богопознании. Палама, признавая невозможность достоверного Богопознания путем отвлеченных силлогизмов, утверждает его возможность на ином пути — в опыте благодатного

Богообщения, в котором разум человека переустраивается силою благодати.

На первом этапе полемики Палама и Варлаам обмениваются рядом посланий, посредником между ними служит друг Паламы Григорий Акиндин, занимающий примирительную позицию; основные тексты Паламы — «Первое письмо Варлааму» и два письма Акиндину. Однако вскоре Варлаам перешел к прямой критике исихастов, грубой и резкой: называя их омфалопсихами — «пуподушниками», считающими, будто душа помещена в пупе (из-за того лишь, что в одной из поз молитвы взгляд направлялся в область пупа), Варлаам полностью отрицал, что телесность каким-либо образом вообще может быть причастна к духовной жизни и познанию Бога (вполне совпадая здесь и с неоплатонической, и с будущей новоевропейской мыслью). Между тем уже «синайский исихазм» 5—9 вв. открыл «сведение ума в сердце», т.е. сплетение интеллектуальных и аффективных энергий в единое динамическое целое, а афонский исихазм 13—14 вв. присоединил к этому энергии соматические (телесные), включая контроль дыхания и подбор позиций молитвенного делания. Далее, Варлаам, отрицая всякую возможность Боговидения, объявлял световые созерцания исихастов естественным, физическим светом, а их толкования своего опыта — догматическим заблуждением, ересью, тогда как сами подвижники полагали свои созерцания видением самого Бога как несотворенного Божественного Света, того, что созерцали ученики Христа при Его преображении на Фаворе.

Палама начинает защиту исихазма во «Втором письме к Варлааму» (1337); прибыв в Фессалоники, он многократно встречается и беседует с ним, однако это не меняет ни сути, ни тона нападок Варлаама. После этого Палама пишет свои главные трактаты, ставшие крупнейшей вехой православного богословия. Первая «Триада в защиту священнобезмолвствующих» (1338) строится как 3 ответа на 3 вопроса некоего монаха об антиисихастских позициях Варлаама (который, однако, не упоминается): 1) о духовной значимости светских наук и философии, 2) о связи ума с телом; 3) о Фаворском Свете и его созерцании. В трактате 1.1 Палама резко противопоставляет отношение христианской мысли к ветхозаветной традиции и к языческой философии, утверждая единство с первой и разрыв со второй. Трактат 1.2 — краткое изложение антропологии и соматологии: Палама говорит о многоединстве человеческого существа («наша душа — единая многоспособная сила, которая пользуется телом как орудием», 1.2,3), которое все должен зорко контролировать, собирать и устремлять к Богу ум — как управитель, «епископ». В 1.3 утверждается Божественный характер Света Преображения и Света созерцаний, посылаемых св. праведникам, и развивается концепция «духовных чувств», сверхприродных способностей восприятия, открывающихся в духовном опыте.

В ответ на новые нападки Варлаама Палама в 1339 пишет Вторую Триаду, где открыто обличает его «ложь и клевету». По тематической структуре обе Триады параллельны: трактаты в II углубляют и довершают соответствующие трактаты в 1. В II.1, критикуя всю языческую философию как «бесполезную крайнюю плоть лукавых учений» (II.1,6), он особо отмечает «дурное» и «злоучительное» у Платона (II.1,20,22). II.2 («О молитве») указывает на необходимость непрестанной молитвы и отмечает, что устремление к Богу должно нести не умерщвление, но преображение всех способностей человека, их «преложение с дурного на доброе». В II.3, самом обширном трактате, развивается богословие Божественного Света и обожения, опирающееся здесь на идеи Григория Нисского, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Составленное Паламой сжатое изложение исихастской позиции, будучи одобрено и подписано главами афонских обителей, под именем «Святогорского томоса» стало соборной декларацией исихазма. Варлаам в очередном трактате обвинил Паламу в ереси. Палама пишет Третью Триаду. Меньшая по объему, она придает зрелую форму его богословской позиции: именно здесь окончательно формулируется богословие энергий, различение в Боге неприобщаемой Сверхсущностной Сущности, Ипостасей и Божественной энергии — «доступной и явленой» силы (славы, сияния). Варлаам добивается созыва собора для рассмотрения его обвинений; однако Собор, собравшийся в Константинополе 10 июня 1341, осуждает не Паламу, а Варлаама, и тот вскоре покидает Византию. Сразу после собора с критикой богословия энергий Паламы выступил Акиндин. Новый собор, в августе 1341, вынес осуждение Акиндину.

В силу внешних обстоятельств исихастские споры шли еще долго. 1341—47 — годы войны за власть между Иоанном Кантакузином, с которым Палама был близок, и правительством Анны Савойской; и хотя Палама был в стороне от политики и лоялен к правительству, политиканствующий патриарх Иоанн Калека преследовал его (в 1345—47 Палама в тюрьме) и поддерживал Акиндина. В ответ на семь «Антирритик» («возражений») Акиндина Палама составляет семь трактатов «Против Акиндина», уточняя концепцию Триад. В 1347, с победой Кантакузина Палама, выйдя из заключения, поставляется епископом Фессаоникийским, но из-за длящегося восстания зилотов занимает свою кафедру лишь в 1350. С 1347 с антипаламитскими сочинениями выступает ***Никифор Григора***, а летом 1351 новый собор вновь разбирает учение Паламы и принимает основные тезисы богословия энергий в виде догматических определений; исихастское учение торжествует по всей Империи и вскоре становится общеправославным.

Соч.: Триады в защиту священнобезмолвствуюших, пер., послесл., комм. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. М., 1995; Беседы (омилии), пер. архим. Амвросия (Погодина), ч. 1—3. М., 1993; Святогорский томос, пер. Т. А. Миллер. — «Альфа и Омега», 1995, вып. 3(6), с. 69-76. Συγγράμματα, Ἐκδ. ὑπό Π. Χρήστου, Τ.Α΄ - Δ΄. Θεσσαλονίκη, 1961-78.

Лит.: *Прот. Иоанн Мейендорф.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение, 2-е изд. СПб., 1997.

С. С. Хоружий

ГРИГОРИЙ СИНАИТ (Γριγόριος ὁ Σιναΐτης) (ок. 1255 или в 1265, Кукула, у Клазомен, Лидия —27 ноября 1346 в монастыре Парории) — византийский монах, мистик. Стал монахом (скорее всего, после 1337) на Кипре, куда бежал юношей после турецкого плена; вступил в монастырь на Синае, посетил св. места в Палестине. На Кипре учился у аскета Арсения, затем до 1325 находился в монастыре Филофея, который покинул лишь в связи с угрозой нападения османов. Основал монастырь в горах у Странжи во Фракии ок. 1330 (при поддержке болгарского царя

Ивана Александра), куда собирались как греческие, так и славянские монахи. Житие св. Григория, написанное его учеником — будущим константинопольским патриархом Каллистом I, было рано переведено на славянские языки (древнейший славянский список относится к началу 15 в.).

Предтеча ***исихазма;*** главное сочинение — т. н. «Весьма полезные главы в акростихах» — представляет собой собрание афоризмов, догматических сентенций, советов по теории и практике исихастской молитвы. Исповедовал особую практику «сердечной молитвы», сочетавшую молитву с особым дыхательным тренингом. Автор литургических гимнов и других богословских сочинений, развивающих традиции ***Иоанна Лествичника*** и ***Симеона Нового Богослова.*** «Беседа о Преображении» Григория Синаита характеризует видимый мистиком свет как Фаворский свет Преображения. Среди неизданных сочинений — тропари на св. Троицу, литургические каноны св. Кресту, св. отцам, Иисусу Христу и др.

Соч.: MPG, t. 150.

Лит.: *еп. Алексий.* Византийские церковные мистики XIV века: препод. Григорий Палама, Николай Кавасила и препод. Григорий Синаит. Казань, 1906; Культура Византии. XIII — первая половина XV в. М., 1991, с.427—429.

М. В. Бибиков

ГРИГОРЬЕВ Аполлон Александрович [16 (28) июля 1822, Москва — 25 сентября (7 октября) 1864, Петербург] — русский литературный критик, поэт, публицист. Окончил юридический факультет Московского университета (1842). В 1850—56 ведущий критик т. н. молодой редакции «Москвитянина», по своим принципам близкой ***славянофильству.*** Сотрудничая в журналах братьев М. М. и Ф. М. Достоевских («Время» и «Эпоха», 1861—64), выступает с позиций ***почвенничества.*** Философские воззрения формировались под влиянием эстетики романтизма (Т. Карлейль, Р. Эмерсон, Ф. Шеллинг) и славянофильской традиции понимания культуры (прежде всего идей А. С. Хомякова). Генетическая связь общественных взглядов Григорьева с учением славянофилов (признание определяющего значения патриархальных и религиозных начал в народной жизни) сочеталась в его творчестве с критикой абсолютизации значения общины и невнимания к новым жизненным силам российского общества (городское мещанство, купечество). Наиболее полно философское мировоззрение Григорьева представлено в созданной им теории «органической критики», связанной с признанием органичности самого искусства, в произведениях которого находят синтетическое воплощение «органические начала жизни». Искусство не отражает жизнь (в смысле ее копирования), а само есть часть жизненного процесса, его «идеальное выражение». Опираясь на Шеллинга, видел в художественной деятельности единство бессознательного творчества и «идеального миросозерцания» глубоко осознанного, органического восприятия художником действительности. В понимании Григорьевым культурно-исторического процесса проявились черты, сближающие его воззрения с последующими теориями культурного циклизма в русской мысли (***Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев***): критика «идеи отвлеченного человечества» и концепции прогресса («идея Сатурна-прогресса, постоянно пожирающего чад своих»), определение исторической реальности как совокупности своеобразных «органических типов» общественной и культурной жизни.

Соч.: Собр. соч., в. 1—14. М., 1915—16; Эстетика и критика. М., 1980; Искусство и нравственность. М., 1986.

Лит.: *Сакулин П.* Органическое мировосприятие. — «Вестник Европы», 1915, № 6; *Носов С. Н.* Аполлон Григорьев. Судьба и творчество. М., 1990; *Dan W.* Dostoevsky, Grigorev and Native Soil Conservatism. Toronto, 1982.

В. В. Сербиненко

ГРИН (Green) Томас Хилл (7 апреля 1836, Биркин, Йоркшир — 26 марта 1882, Оксфорд) — английский философ, представитель ***неогегельянства.*** С 1878 — профессор моральной философии в Оксфорде. Под влиянием немецкого классического идеализма, в особенности философии Гегеля, выступил против господствовавшего в Великобритании позитивизма (Дж. Милль, Спенсер), призывая от традиций, идущих от Локка и Юма, повернуть к философии абсолютного идеализма. Грин утверждал, что действительность — это система отношений, продуцируемая «всеобщим сознанием», Богом, по отношению к которому индивидуальное сознание является вторичным. В этике, признавая свободу воли, он выступал против утилитаризма, понимая мораль как самоопределение индивидуальной воли, соотносящей себя с требованиями существующего общества. Прогресс общества Грин сводил к прогрессу самосознания личностей. Его сочинения опубликованы посмертно.

Соч.: Works, v. 1—3, L., 1906.

Лит.: *Дебольский Н. Г.* Грин, как метафизик. — В сб.: Новые идеи в философии, сб. 17. СПб., 1914; *Богомолов А. С.* Буржуазная философия США 20 в. М., 1974; *Lamont W. D.* Introduction to Green's moral philosophy. L., [1934]; *Richter M.* The politics of conscience: T. H. Green and his age. Cambr., 1964.

А. Ф. Грязнов

ГРОТ (Grote) Джон (1813—66) — британский философ. Профессор моральной философии в Кембридже (1855—66). При жизни издал лишь одно произведение — «Философское исследование» (Exploratio Philosophica, v. 1, 1865; 2-й том вышел посмертно в 1900). Известен как критик многих современных ему философов, включая ***Дж. С. Милля.*** Выступал против перенесения Миллем методологии естествознания на гуманитарные науки, критиковал его феноменалистическую теорию познания за исключение субъект-объектного отношения и недооценку конструктивной роли сознания. Грот утверждал, что познаваемость вещей обусловлена их приспособленностью для разума. Считал, что сами вещи во вселенной несут на себе частицы сознания. Критикуя учения современников, он в то же время искал в них элементы истины для более полного философского синтеза, в основе которого видел сочетание позитивизма и рационалистического идеализма. Своей неформальной манерой письма, опорой на обыденный язык предвосхитил философский стиль другого кембриджского философа — ***Д. Э. Мура.*** Различал два вида знания: «знание-знакомство с вещью» и «знание о вещи», в чем предвосхитил одно из главных положений ранней эпистемологии ***Б. Рассела.*** В области этики критиковал гедонистические аспекты утилитаризма, недооценку последним роли высоких моральных идеалов. При жизни

Грота влияние его идей и личности ограничивалось узким академическим кругом.

Соч.: An Examination of the Utilitarian Philosophy, 1870; A Treatise on the Moral Ideals, 1876,

А. Ф. Грязнов

ГРОТ Николай Яковлевич [18 (30) апреля 1852 — 23 мая (4 июня) 1899, с. Кочеток, Харьковская губ.] — русский философ. Родился в семье академика-филолога Я. К. Грота. Окончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, где получил золотую медаль за сочинение «Опровержение Платона и пифагорейцев по метафизике Аристотеля». После заграничной командировки в Германию получил профессорское звание и работал в Историко-филологическом институте в Нежине. С 1883 — профессор Новороссийского университета в Одессе, с 1886 —профессор Московского университета, где и преподавал философию до конца жизни. Один из создателей Московского психологического общества, первый редактор журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889). В 1879 защитил магистерскую диссертацию «Психология чувствований», в 1882 —докторскую «К вопросу о реформе логики». В начале своего философского развития Грот — позитивист, испытавший влияние идей Т. Спенсера, отрицательно относившийся к философии и тяготевший к психологии. Его первые исследования посвящены психологии сновидений и чувствований. Он отстаивает даже физиологический подход к психике, определяя чувствование как субъективную оценку гармонии или дисгармонии между тратой веществ в нашем организме и их накоплением. Психика возникает как интериоризация внешнего, как переход во внутреннюю деятельность, движения и волевые усилия того, что затем вновь выражается во внешнем действии. С позиций психологизма Грот пытается реформировать логику, которая совпадает у него с теорией познания, с учением об умственных процессах (ассоциация, диссоциация, дизассоциация, дезинтеграция, дифференциация). Философия чувства привела Грота к переосмыслению роли метафизики, что совпало с сильным воздействием на него эстетического пантеизма Д. Бруно. Грот приходит к идее мировой души, мирового субъекта и радикальному изменению своих философских взглядов. Из эволюциониста и психологиста он становится метафизиком, от позитивистского отрицания метафизики он переходит к утверждению надэмпирической реальности, от отрицания свободы воли — к ее защите. В статье «Что такое метафизика?» (1890) последняя рассматривается как научный элемент в философии, ее задача — умозрительное определение абсолютно достоверных и обязательных качественных отношений опыта, как внутреннего, так и внешнего, ума и объективной деятельности. Закон однообразия природы признается критерием истины. Центральным понятием метафизики Грота является понятие силы, которое объединяет в себе силы духа и силы материи. Всякая активная сила — порождение духа, материя — проявление пассивной силы. Развитие последней от природных сил к единой, силе жизни, а затем к силе сознания приводит его к утверждению познаваемости духовной силы, причем познаваемости с помощью эмпирической психологии. Под влиянием философии А. Шопенгауэра Грот отстаивает примат «мировой воли», вложенной Богом в природу и исполненной нравственным содержанием. В статьях о времени он развертывает концепцию человека как воплощения мирового разума и одновременно своеобразной индивидуальности, обладающей сверхвременным бытием.

Соч.: Психология чувствований в ее истории и главных основах. СПб., 1879—80; К вопросу о реформе логики. 1882; Отношение философии к науке и искусству. К., 1883; Философия и ее общие задачи. СПб., 1904.

Лит.: Н. Я. Грот в очерках, воспоминаниях, письмах... СПб., 1911.

А. П. Огурцов

ГРОФ Станислав (род. 1 июля 1931, Прага) — чешско-американский врач и ученый, один из основателей трансперсональной психологии, исследующий необычные состояния сознания и духовной жизни. С 1956 по 1967 — практикующий психиатр-клиницист. В 1959 удостаивается премии Кюффнера — национальной чехословацкой награды, ежегодно вручаемой за наиболее выдающийся вклад в области психиатрии. С 1961 руководил в Чехословакии исследованиями применения ЛСД и других психоделических веществ для лечения психических расстройств. С 1967 в США в университете Дж. Хопкинса (Балтимор), с 1969 в Мэрилендском центре психиатрических исследований. В 1973—87 в институте Эсален (Биг-Сур, Калифорния), где разработал технику холотропного дыхания — уникальный метод психотерапии, самопознания и личностного развития. Один из основателей Международной трансперсональной ассоциации (ITA), долгое время был ее президентом. С 1995 — профессор факультета психологии Калифорнийского института интегральных исследований. Гроф начал свою медицинскую карьеру как классический психоаналитик. Однако исследования применения ЛСД-психотерапии убедили его в теоретической ограниченности модели психики, предложенной З. Фрейдом. Возникшая в результате этих исследований новая картография психики состоит из трех областей: 1) личного и биографического бессознательного (как у Фрейда); 2) трансперсонального бессознательного (включает в себя и представления К. Г. Юнга об архетипичном или коллективном бессознательном); 3) перинатального бессознательного, являющегося мостом между личным и трансперсональным бессознательным. Гроф подчеркивает, что перинатальное не ограничено внутриутробной жизнью, но образует всеохватывающую структуру психодуховной трансформации. Т. о., в картографию психики Гроф включил области, представленные в восточных и мистических учениях.

Гроф изучал потенциал необычных состояний сознания, связанный, как правило, с экстремальными ситуациями человеческой жизни и переживаниями экстаза, катастрофы, смерти, духовного преображения; среди этих состояний он выделил холотропные, или целостные состояния сознания, обладающие мощным терапевтическим и обновляющим потенциалом (от λος — целый и τρεπω — поворачиваюсь).

Согласно Грофу, эмоциональные и психосоматические заболевания, в т. ч. психозы, не могут быть адекватно объяснены, исходя из проблем послеродового развития. В его исследованиях эти заболевания имеют многоуровневую структуру, включая в себя перинатальную и трансперсональную области.

Разработанная Грофом новая, холотропная стратегия в психотерапии, использующая необычные состояния сознания, представляет собой важную альтернативу психоте-

рапевтическим методам различных школ глубинной психологии, основанным на вербальной коммуникации между терапевтом и клиентом. Главная цель холотропной терапии состоит в том, чтобы активировать бессознательное, высвободить энергию, содержащуюся в эмоциональных и психосоматических симптомах и трансформировать эти симптомы в поток переживания.

Соч.: LSD Psychotherapy. Pomona (California), 1980; *Grof S., Grof C.* (ed.). Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis. Los Ang., 1989; в рус. пер.: За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1994; Области бессознательного: данные исследований ЛСД. М., 1994; Путешествие в поисках себя: измерения сознания и новые перспективы психотерапии и внутреннего исследования. М., 1995; Человек перед лицом смерти. Космическая игра: исследование рубежей сознания. М., 1997 (совместно с Дж. Хэлифакс); Холотропное сознание. М., 1996; Пути за пределы «эго»: трансперсональная перспектива, под ред. Р. Уолша и Ф. Воон. М., 1996.

В. В. Майков

ГРОЦИЙ (Grotius) Гуго (10 апреля 1583, Делфт – 28 августа 1645, Росток) — голландский юрист, ученый и государственный деятель. Родился в семье бургомистра г. Делфт и куратора Лейденского университета. В 11 лет — студент Лейденского университета. После поездки во Францию стал интересоваться юридическими и политическими проблемами. В 1601 получает должность историографа Голландии и пишет ряд исторических работ. В 1607 назначается прокурором провинции Голландия. В 1618 Гроция приговаривают к пожизненному заключению в замке Ловестайн за его позицию в споре между провинцией Голландия и Генеральными Штатами Нидерландов. Три года спустя ему с семьей удалось бежать в Париж, где в 1625 он публикует труд, принесший ему всемирную известность: «О праве войны и мира» (De Jure Belli ac Pacis, рус. пер. 1956). В 1631 возвратился в Голландию.

В своем труде Гроций исходит из убеждения, что «мать естественного права есть сама природа человека», а не воля Бога. Понятие «человеческая природа» у него приобретает более глубокое содержание, чем у античных и средневековых мыслителей, определяя «стремление к спокойному и руководимому собственным разумом общению человека с себе подобными: т.е. то, что стоики называли «ойкейосис» (приобщение)» (О праве войны и мира. М., 1956, с. 45). Естественное право столь незыблемо, что не может быть изменено даже самим Богом. «Действительно, подобно тому как Бог не может сделать, чтобы дважды два не равнялось четырем, так точно он не может зло по внутреннему смыслу обратить в добро» (там же, с. 72). Реализуя принципы естественного права, воля человека создает право человеческое, которое разделяется на внутригосударственное и международное (jus gentium). Человеческое право в отличие от естественного изменчиво; законы человеческого права и само государство есть результат соглашения. «Государство есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы» (там же, с. 74). Т. о., по Гроцию, полная реализация человека как разумного и общественного существа возможна только в условиях гражданского порядка, и управление гражданским обществом столь же необходимо и естественно, как необходимо и естественно господство разума над телом. Однако хотя обязанности верховной власти в государстве и возникают как результат соглашения, реально они ограничены законами природы и законами человеческих сообществ, особенно законами, предписывающими людям жить в соответствии с нормами справедливости. Эти нормы одинаковы по отношению и к индивиду, и к государству, и к верховной власти.

Идеи, высказанные Гроцием, сыграли огромную роль в возникновении либерально-демократической идеологии эпохи Просвещения в европейских странах и в Северной Америке и легли в основу современной теории международного права.

Лит.: *Knight W. S. M.* The Life and Works of Hugo Grotius. L., 1925; *Vreeland H.* Hugo Grotius, Little, 1986.

В. Ф. Коровин

ГРЭМ (Graham) Уильям (Билли) (род. 7 ноября 1918, Шарлотта, США) — баптистский пресвитер и проповедник в США. Окончил богословский колледж в Кливленде и Флоридский библейский институт (1940); в 1938 принял сан пресвитера. Основатель и глава Всемирной евангелической ассоциации, владеющей многомиллионной недвижимостью, издательствами, журналами и радиостанциями. Наследуя традиции ривайвилизма, Грэм регулярно выступал в громадных аудиториях с театрализованными религиозными шоу, которые завершались сценами «второго рождения» присутствующих. Считается, что под влиянием проповедей Грэма в баптизм обратилось около 10 млн человек во многих странах мира. Его излюбленная тема — обличение духовной нищеты и безнравственности, царящей в современном обществе, запугивание скорым концом света и неизбежностью мук ада, требующей безотлагательного обращения к Богу. Свой агрессивный эсхатологизм Грэм подкрепляет ссылками на демографические и экологические угрозы, вспышку наркомании, организованной преступности и терроризма, возможность применения средств массового уничтожения, которые он объясняет всеобщим засильем греха. Социальные недуги, согласно Грэму, не могут быть решены средствами «воспитания, политики, техники, военной силы или науки», а только «у основания креста, где мы объединимся в братской любви, отождествив себя с распятым Христом». Политический консерватизм Грэма, заостренный против любых радикальных общественных движений, сделал его едва ли не официальным духовником Белого дома. При всей своей социологической поверхностности моралистика Грэма способствует мобилизации нравственного протеста против общественного зла. Грэм — авторитетный выразитель тенденции превращения религии в разновидность массовой коммерсализированной культуры, лишенной духовной глубины и драматизма.

Соч.: Peace with God. N. Y., 1963; The Secret of Happiness. N. Y., 1963; World Aflame. N. Y., 1965; The Faith of Billy Graham. Anderson, 1968; My Answers. N. Y., 1973.

Лит.: *Митрохин Л. Н.* Социальная терапия Билли Грэма. — В кн.: Баптизм: история и современность. СПб., 1997, с. 333—355.

Л. Н. Митрохин

ГРЭМ (Graham) Энгьюс Чарльз (1919—91) — английский китаевед, философ. Профессор Лондонского университета (до 1988), член Британской Академии. Сотрудничал в Школе азиатских и африканских исследований (Лондон), преподавал в Йельском, Энн Арборском, Гонолулском и др. университетах. Труды Грэма, оставаясь в рамках классичес-

кой западной философской традиции, неизменно учитывали и достижения новейших ее направлений (аналитическая философия, логико-терминологические исследования и т. д., вплоть до постмодернизма). Докторская диссертация Грэма (1958) посвящена изучению становления неоконфуцианства в Китае, трудам его основоположников ***Чэн И*** и ***Чэн Хао.*** Последующие работы касаются более древних этапов классической китайской философии. Переводя и комментируя древнекитайские тексты (в т. ч. трактат «Ле-цзы»), Грэм создает особую (совершенствовавшуюся на протяжении всей его исследовательской практики) методологическую систему филолого-логико-философской интерпретации древних источников. Выявляя специфику древнего даосизма и его подхода к антропо-космической проблематике, он акцентирует отличие восточной логики мышления от привычных западных норм при сходстве рассматриваемых проблем (мизерность человека в соотнесении с окружающим миром; предначертанность путей бесконечных изменений во Вселенной, независимых от целей и нужд человека; краткосрочность жизни и непостижимость посмертного бытия; относительность жизненных ценностей; «фатализм, очень близкий детерминизму, вплоть до представления, что человеческий организм подобен машине»). В монографиях «Проблема ценностей» (1961), «Рассудок и наитие» (1985) Грэм анализирует различные социальные модели ценностных ориентации, проблемы бытия, разума, возникновения и функционирования мысли. Крупнейшим успехом его интерпретационной методологии является исследование «Поздняя моистская логика, этика и наука» (1978), ряд работ о трактате ***«Чжуан-цзы»,*** в т. ч. о семи его аутентичных основных главах. Итоги своим исследованиям Грэм подвел в монографии «Полемисты (по вопросу) Дао» (1989), где рассматривается понимание дао в разных школах классической мысли (конфуцианстве, даосизме, ***мо цзя, иньян цзя,*** софистов и т. д.).

Соч.: The Book of the Liehtzu. L., I960; The Problem of Values. L., 1961; Later Mohist Logic, Ethics and Science. L., 1978; The Seven Inner Chapters and other Writings. — «Chuang-tzu». L., 1981; Reason and Spontaneity. L.—Dublin, 1985; Disputers of the Tao. Philosophical Arguments in Ancient China. La Salle (Illinoice), 1989.

Лит.: Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to A. C. Graham. La Salle (Illinoice), 1991.

П. М. Кожин

ГРЮНБАУМ (Gruenbaum) Адольф (род. 15 мая 1923, Кельн) — американский философ науки, ученик ***К. Гемпеля.*** С 1956 —профессор университета в Бентелеме, с 1960 — профессор Питтсбургского университета и руководитель Центра по философии науки в этом университете. Грюнбаум внес вклад во многие разделы современной философии науки, прежде всего в философию физики. Одна из его основных работ — «Философские проблемы пространства и времени» (рус. пер. 1969) — представляет собой систематическое изложение эмпирико-реалистической концепции пространства и времени. Опираясь на идеи Рейхенбаха, Грюнбаум считает, что в основе философской теории пространства и времени лежит вопрос о гносеологическом статусе отношений пространственной и временной конгруэнтности. При решении этого вопроса вслед за Б. Риманом и Х. Рейхенбахом он выступает в защиту реляционного подхода, утверждающего, что физическое пространство и время не имеют внутренне присущей им метрики. Выдвинутый Грюнбаумом тезис о геохронометрическом конвенционализме, т.е. о конвенциональном характере отношений конгруэнтности и одновременности, хорошо согласуется с его общей реалистической философской позицией. Опираясь на обобщения понятия времени, он принимает в качестве основного временного отношения отношение «между» (а не «раньше» и «позже»), нейтральное к конструкциям замкнутого и открытого времени.

Грюнбауму принадлежит ряд важных результатов в философии науки: он предложил теоретико-множественное решение апории Зенона о метрической протяженности для случая континуума пространства и времени; сформулировал критические аргументы против тезиса Дюэма—Куайна; выдвинул ряд возражений против концепции К. Поппера, утверждая, в частности, что метод смелых предположений и решительных опровержений является подлинным методом науки и т. п. В последние годы активно занимается философским исследованием психоаналитической теории З. Фрейда.

Соч.: Geometry, Chronometry and Empiricism. — Scientific Explanation, Space and Time. Minneapolis, 1962, p. 405—526; Modern Science and Zeno's Paradoxes. L., 1968; Geometry and Chronometry in Philosophical Perspective. Minneapolis, 1968; Can We Ascertain the Falsity of a Scientific Hypothesis? — M. Mandelbaum (ed.). Observation and Theory in Science. Baltimore — L., 1971, p. 69—129; Philosophical Problems of Space and Times, 2 enlarged ed.—Boston Studies in the Philosophy of Science, v. 12. Dordrecht —Boston, 1973; Is Falsifiabiiity the Touchstone of Scientific Rationality? Karl Popper Versus Inductivism. — Essay in Memory of I. Lakatos. Dordrecht — Boston, 1976, p. 213-52; The Foundations of Psychoanalysis: a Philosophical Critique, Berkeley, 1984; Теория Фрейда и философия науки. — «ВФ», 1991, № 4, с. 90—106.

Лит.: *Feyerabend P. K.* Comments on Grunbaum's «Law and Convention in Physical Theory». — Current Issues in the Philosophy of Science. N. Y., 1961; *Putnam H.* An Examination of Gruenbaum's Philosophy of Science. — The Delaware Seminar, v. 2. N. Y.—L., 1963, p. 205—55.

В. Н. Садовский

ГУ ЯНЬУ (Гу Тинлинь, Гу Нинжэнь) (15 июля 1613, Куньшань провинции Цзянсу — 15 февраля 1682, Цюйво провинции Шаньси) — китайский философ-конфуцианец, ученый-энциклопедист (филолог, историк, географ, экономист, астроном), положивший начало эмпирико-критическому направлению — пу сюэ («учение о естестве», «конкретное учение») — в идеологии периода правления династии Цин (1644—1911). Происходил из знатной образованной семьи, активно боролся с маньчжурскими завоевателями и после их победы (1644) в знак протеста принял псевдоним Яньу — «Пламенный воитель». Отказывался от карьеры при маньчжурском владычестве, дважды сидел в тюрьме (1655, 1668). Идейное наследие Гу Яньу заключено гл. о. в двух сборниках его произведений: «Тинлинь вэнь цзи» («Собрание прозы [Гу] Тинлиня») и «Жи чжи лу» («Записи ежедневных познаний»).

Неспособность Китая противостоять иноземцам Гу Яньу объяснял порочностью господствовавшей идеологии — ***неоконфуцианства,*** в особенности ***синь сюэ*** — субъективистского учения ***Ван Янмина,*** которое квалифицировалось им как закамуфлированный под конфуцианство ***чань-буддизм.*** В противовес этому Гу Яньу выступал за изучение и восстановление «подлинного» конфуцианства («учения совершенномудрых» — шэн сюэ) в древнейшем ортодоксальном

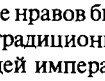
истолковании, выработанном в эпоху Хань (206 до н. э. — 220 н. э.). Поэтому порожденное Гу Яньу идейное направление стало называться также «ханьским учением» (хань сюэ). Для его возникновения основное значение имело введение Гу Яньу новых, более высоких стандартов точности и полезности знаний. Необходимость эмпирической обоснованности и практической применимости знания в общем онтологическом плане Гу Яньу выводил из того, что «для дао нет места вне орудий», т.е. вне конкретных явлений действительности. «Путь-учение (дао) совершенномудрых» он определял двумя формулами Конфуция: «расширение познаний в знаках/культуре (вэнь)» и «сохранение чувства стыда в своих поступках», объединяя т. о. гносеологию с этикой. Гу Яньу упорядочивающим считал человеческий фактор: обилие юридических норм пагубно, ибо заслоняет мораль. «Выправления людских сердец и улучшения нравов» можно достичь посредством свободного выражения общественного мнения — «чистосердечных обсуждений» (цин и). Он полагал, что наилучшим состояние нравов было в эпоху Восточной Хань (25—220). Вместо традиционной концепции политической власти, соотносящей императора и чиновников как «тело и члены», Гу Яньу предложил доктрину зависимости власти как целого от ее частей: чиновники разделяют власть с Сыном Неба, частные интересы должны не искореняться, а использоваться для общего блага. Основой всей социально-политической структуры считал межличностные, прежде всего кровнородственные отношения. Приблизился к различению общества (Поднебесная) и государства. Смена династии ведет к гибели государства, а утрата моральных норм — к гибели Поднебесной. Умение сохранить Поднебесную считал гарантом умения упорядочить государство. В социально-экономической сфере выступал с позиций конфуцианского антимеркантилизма: обогащение людей вызывает претензии на власть. Предлагал отказаться от бумажных («мнимых») денег. Главной целью повышения стоимости денег (с увеличением их оборота), снижения колебаний рыночных цен и т. п. считал не экономическое благосостояние, а социально-политическую стабильность.

Соч.: Жи чжи лу цзи ши («Записи ежедневных познаний» с собр. комм.), сост. Хуан Жучэн. Пекин, 1957; Тинлинь ши вэнь цзи (Собрание поэзии и прозы [Гу] Тинлиня). Тайбэй, 1970.

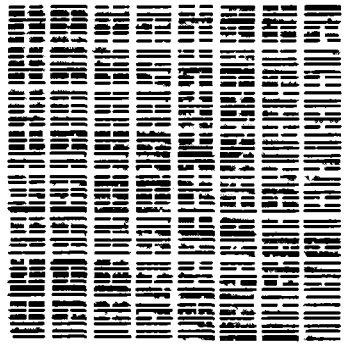
А. И. Кобзев

ГУА (триграмма, гексаграмма) — одна из самых оригинальных и фундаментальных общеметодологических категорий китайской философии, обозначающая конститутивные элементы двух универсальных классификационных схем (восьми триграмм — ба гуа и 64 гексаграмм — люшисы гуа). Этимологически восходит к изображению геометризированных графических результатов гадания на костях. Это значение гуа отражено в ***«Сюнь-цзы»,*** главе 9. Позднее гуа были связаны с другой гадательной практикой — на тысячелистнике, построенной на получении числовых комбинаций, что широко отражено в «Цзо чжуани» (4 в. до н. э.). В итоге гуа объединили идеи геометрической символизации и числовой комбинаторики, из чего выросла общетеоретическая нумерологическая методология (сян шу чжи сюэ). Китайская традиция выводит происхождение гуа из мифических истоков цивилизации — деятельности первого императора (культурного героя) Фуси, который якобы использовал чудесно явленные гуа как парадигмы в созидании основ материальной культуры, сообразных законам природы.

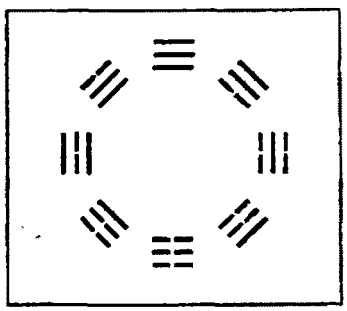
Целостная философская концепция гуа впервые была сформулирована в приписываемой Конфуцию комментирующей части ***«Чжоу и»*** («Си цы чжуань», «Шо гуа чжуань»). Согласно «Си цы чжуани», «предел сокровенного в Поднебесной заключен в гуа», которые, т. о., выступают воплощением основ миропорядка. Специфику категории гуа составляет материальная выраженность в двух количественно определенных наборах графических символов — восьми триграммах и 64 гексаграммах. Первые состоят из трех, вторые — из шести черт двух видов (целой — ян и прерванной — инь) во всех возможных комбинациях. Каждой гуа присущи индивидуальное имя (восемь триграмм и их удвоения — восемь гексаграмм — одноименны), образный и понятийный комплексы, стандартные формулы как абстрактного, так и конкретного содержания. Напр., двум

парам главных гуа  — соответствуют имена

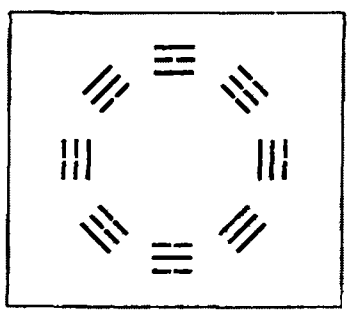
Цянь и Кунь, образы Неба и Земли, понятия «творчество» и «исполнение» и т. д. Триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют всеобъемлющую иерархию классификационных схем. Она в наглядных символах «распределяет по родам свойства всей тьмы вещей», т.е. охватывает любые аспекты действительности — части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные отношения и т. д., позволяя описывать всевозможные ситуации и процессы, фиксировать реальные или умозрительные соответствия между ними и т. п. Структурно и онтологически гуа представляются продуктами последовательного раздвоения ***(инь ян)*** «Единого» — «Великого предела» ***(тай цзи).*** Однако исторически гексаграммы могли возникнуть раньше триграмм. В статическом плане каждый из наборов — восемь триграмм и 64 гексаграммы—зафиксирован в двух пространственно ориентированных расположениях, приписываемых Фуси и Вэнь-вану, основателю династии Чжоу (11—3 вв. до н. э.). Последнее реализовано в канонической части «Чжоу и». Последовательная смена черт гуа в расположении Фуси подчинена той же закономерности, что и смена знаков 1 и 0 в обозначении натурального ряда чисел в двоичной арифметике, создатель которой ***Г. Лейбниц*** истолковал это подобие как свидетельство предустановленной гармонии и единства Божьего промысла для всех времен и народов. В 1973 в Мавандуе (КНР) был обнаружен текст «Чжоу и» (2 в. до н. э.) с третьим видом расположения гексаграмм, типологически более близким к расположению Фуси. Гуа располагаются в линию, квадратом (символ Земли) и кругообразно (символ Неба), соотносясь по окружности и через центр; делятся на «мужские» и «женские»; образуют пары по двум главным принципам: «обратности» (фань), т.е. перевернутости на 180°, и «супротивности» (дуй), т.е. противоположности черт в одинаковых позициях. Эти два вида противоположности в традиционной китайской логике и методологии охватывают все контрарные и контрадикторные (мао дунь) отношения. В динамическом плане взаимопревращения гуа путем трансформации черт в противоположные отражают все фазы циклического развития космоса в основополагающей для «Чжоу и» теории «кругообразных перемен» (чжоу и).



Квадратное расположение 64 триграмм в порядке Фуси



Расположение восьми триграмм в порядке Фуси



Расположение восьми триграмм в порядке Вэнь-вана

В эпоху Хань (3 в. до н. э.— 3 в. н. э.) при посредстве мистико-натурфилософских построений ***иньян цзя,*** «школы новых текстов», оракуло-апокрифической традиции общеметодологический потенциал схем гуа был реализован в максимальном увеличении их онтологических референтов и координации со всеми другими аналогичными схемами — прежде всего «пятью элементами» ***(у син),*** циклическими и зодиакальными знаками, магическими числовыми фигурами ***Хэ ту*** и ***Ло шу.*** В сочинении «Лес перемен» («И линь») Цзяо Яньшоу (1 в. до н. э.) или Цуй Чжуаня (1—2 вв.) система «Чжоу и» была усложнена до 4096 членов — корреляций каждой гексаграммы с самой собой и каждой другой. Ян Сюн (1 в. до н. э.— 1 в. н. э.) в «Каноне Великой тайны» («Тай сюань цзин») предложил альтернативную систему, в которой 64 гуа заменены 81 тетраграммой (шоу — буквально «голова»). Последние состоят из всех возможных сочетаний черт трех видов (целой, единожды и дважды прерванной) в четырех позициях. Однако система Ян Сюна, возможно, также восходящая к древней гадательной практике, не смогла конкурировать с системой гуа, развитие которой достигло апогея в эпоху Сун (10—13 вв.), когда были созданы наиболее яркие образцы нумерологической философии — учения ***Шао Юна*** и Цай Шэня (12—13 вв.). Гуа вошли в фундамент не только философии, но и науки (особенно астрономии, хронометрии, топографии, медицины, алхимии), литературы и искусства, всей традиционной культуры Китая.

Лит.: *Карапетьянц А. М.* «Ба гуа» как классификационная схема.— В сб.: 13-я научная конференция «Общество и государство в Китае», ч. 1. М., 1982; *Зинин С. В.* К проблеме построения гексаграмм «И цзина». — Там же; *Карапетьянц А. М.* К проблеме структуры «И цзина». — В сб.: 14-я научная конференция «Общество и государство в Китае», ч. 1. М., 1983; *Зинин С. В.* Два принципа организации гексаграмм «И цзина». — Там же; *Он же.* Отражение «И цзина» в «Цзо чжуани» и концепция перемен. — В сб.: 15-я научная конференция «Общество и государство в Китае», ч. 1. М., 1984; *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в классической китайской философии. М., 1994; *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1997; *Sherril W. A., Chu W. K.* An Antology of I Ching. L. etc., 1977.

А. И. Кобзев

«ГУАНЬ-ЦЗЫ» — один из крупнейших древнекитайских философских трактатов (около 130 тыс. иероглифов), объединяющий произведения разных авторов, в основном 4—3 вв. до н. э., и состоящий из восьми тематических разделов в 24 «свитках» (цзюань) и 86 главах (пянь), из которых 10 глав ныне утрачены. В первоначальном варианте сложился в середине 3 в. до н. э. в ***академии «Цзися»*** (царство Ци), был окончательно сформирован Лю Сяном около 26 до н. э. и впервые напечатан в 13 в. Назван по имени Гуань Чжуна (Гуань Иу, Гуань-цзы, ум. 645 до н. э.), главного министра царства Ци, прославившегося своими социально-политическими и экономическими реформами, которые послужили толчком для развития теории и практики ***легизма.*** Гуань Чжун, с одной стороны, стоял за абсолютизацию царской власти, распространяя ее на экономику в виде государственного контроля над ценами и монополии на соль и железо, а с другой — видимо, первым в Китае выдвинул концепцию управления страной на основе законов ***(фа),*** которым должен следовать и сам государь («закон — отец и мать народа» вместо традиционной формулы «правитель — отец и мать народа»). Авторитет Гуань Чжуна, особенно высокий в его родном царстве Ци, стал причиной приписывания ему и объединения в «Гуань-цзы» произведений всех главных философских школ древнего Китая, представленных в «Цзися». «Гуань-цзы» сначала квалифицировался как даосский, а затем как легастский трактат. Последняя точка зрения закрепилась и ныне доминирует в китайской науке, распространена в научной литературе других стран. Хотя адекватное понимание «Гуань-цзы» осложнено плохой сохранностью текста, нуждающегося в серьезной реконструкции, по-видимому, правильнее считать его первым в ряду энциклопедических («эклектических» — ***цза цзя***) произведений типа ***«Хуайнань-цзы»*** и ***«Люй-ши чунь цю»,*** в

которых представлен широкий спектр знаний: философских, социально-политических, экономических, исторических, естественнонаучных и др., почерпнутых из учений различных школ.

Специфику «Гуань-цзы» составляет, во-первых, общая ориентация на экономическую проблематику, во-вторых, отражение самых ранних форм синтеза конфуцианских, даосских и легистских идей с включением отдельных положений этики ***мо цзя,*** эпистемологии ***мин цзя*** и натурфилософии ***иньян цзя.*** Концентрированным выражением этого синтеза является тезис о производности законов от этико-ритуальных норм (***ли*** — благопристойности) и их конечной зависимости от дао, «главенствующего [во всей] тьме вещей». Легистская опора на закон как основу социальной регуляции совмещена с его конфуцианской объективизацией и морализацией: закон не орудие в руках государя, а стоящая над ним сила (гл. 46), призванная обогащать народ, а не казну («закон и есть любовь к народу», гл. 6). Даосская трактовка дао как пустотно-бесформенного и «беспредельного» (гл. 36—38, 49) связана в «Гуань-цзы» с образом идеального правителя, больше ценящего дао и законы (или законы дао), чем свое государство (гл. 30). В главах 36—38 и 49 представлено учение о дао, его конкретизации («пристанище», шэ) — «благодати» ***(дэ)*** и универсальной субстанции — «пневме» ***(ци),*** «эссенциальная» ***(цзин)*** форма которой рождает разум, а высшее духовное состояние (***шэнь***) — всеведение. В человеческом теле роль государя играет сердце, внутри которого находится руководящий им психический центр — «сердце сердца» (синь чжи синь) (гл. 49). Это учение современные исследователи атрибутируют школе Сун [Цзяня] — Инь [Вэня], на даосской основе соединявшей конфуцианские и моистские идеи. В главах 40, 41 содержится учение иньян цзя о силах инь ян, представляющих собой «великий принцип неба и Земли», и «пяти элементах» ***(у син),*** определяющих основные пространственно-временные характеристики «пневмы». Глава 39 посвящена Земле и воде — «первоисточникам тьмы вещей». Вода сопоставлена с дао и названа «кровью и пневмой Земли». Связанный с идеологией «школы дипломатов» (цзунхэн цзя) ведущий социально-экономический принцип «Гуань-цзы» — «[установление баланса] легкого и тяжелого» (цин чжун) — изложен в главах 80—86. Данный принцип стабилизации хозяйства посредством выпуска денег и накопления товаров выражает идею государственного контроля над экономической жизнью и представление о законосообразном характере общественного бытия. «Гуань-цзы» является также ценным источником по истории китайской протологической (гл. 6) и военной (гл. 17, 27) мысли, педагогики (гл. 59), календарной астрономии (гл. 8, 40), математики (гл. 58), гидрологии (гл. 39, 57) и географии (гл. 77).

Лит.: *Го Можо, Вэнь Идо, Сюй Вэйюй.* Гуань-цзы цзи цзяо (Собр. редакций «Гуань-цзы»), т. 1—2. Пекин, 1956; *Штейн В. М.* «Гуань-цзы». Исследование и пер. М., 1959; Древнекитайская философия, т. 2. М., 1973.

А. И. Кобзев

ГУГО СЕН-ВИКТОРСКИЙ (Hugo de Sancto Victore) (ок. 1096, замок Бланкенбург, Саксония (?) — 11 февраля 1141, Париж) — средневековый богослов и философ августинианского направления, глава Сен-Викторской школы. Около 1115 переехал в Париж и вплоть до самой смерти жил в Сен-Викторском аббатстве, занимаясь (с 1125) преподаванием. Изложил в энциклопедическом «Дидаскалике» (Didascalicon) обширную образовательную программу, включавшую свод предписаний о порядке и правилах чтения. Опираясь на ***Боэция, Кассиодора*** и др., делил знание на теоретическое, практическое, логику и механику. Научное познание сотворенного мира имеет, по Гуго, лишь пропедевтическое значение и «находится в услужении» у богословия, цель которого — умозрительное постижение Бога-Творца на основе истин Откровения. В сочинении «О таинствах христианской веры» утверждал, что первообразы вещей предначертываются волей Творца, упорядочиваются его мудростью и осуществляются в материальной вселенной благодаря его всемогуществу. Душа есть «лучшая часть человека, или скорее сам человек», и потому она всегда тождественна подлинному Я. Гуго не разрабатывал сколько-нибудь детально августиновское учение о внутреннем чувстве, присущем человеку как эмпирическому субъекту, а отдавал предпочтение экземпляристской концепции самосознания ума, изложенной Августином в трактате «О Троице». В качестве основных познавательных способностей души он рассматривал телесное чувство (sensus), тесно связанное с воображением (imaginatio), рассудок (ratio), чья деятельность по образованию общих понятий описывалась им в соответствии с установками аристотелевской теории абстракции, и разум (intelligentia), для характеристики которого он использовал августиновскую доктрину божественного озарения. В споре об универсалиях фактически склонялся к умеренному реализму. Ратуя за то, чтобы неполнота знания о сущности Бога не оправдывала неведения о его существовании, Гуго наметил контуры космологического доказательства бытия Бога, но более сильным аргументом ему представлялся факт осознания субъектом себя как бестелесного и вместе с тем имеющего начало во времени, что служит основанием для вывода о наличии предвечной нематериальной первопричины. Отстаивал приоритет созерцания (contemplatio) перед рассудочным мышлением (cogitatio): направляемое свыше восхождение к Абсолюту идет от раскрытия символического смысла, заключенного в «книге природы» и особенно в библейских текстах, к «тайне внутреннего созерцания», гарантирующей обретение совершенной любви. В духе христианского провиденциализма трактовал исторический процесс как последовательность трех эпох: естественного закона, писаного закона и благодати. Оказал влияние на Бонавентуру и других представителей зрелой схоластики.

Соч.: MPL, t. 175—177; Didascalicon. De Studio Legendi, a critical text by C. H. Buttimer. Wash., 1939; De contemplatione et ejus speciebus. introduction, texte, traduction et notes par R. Baron. Tournai etc., 1958; Opera propaedeutica (Practice geometriae. De grammatica. Epitome Dindimi in philosophiam), ed. R. Baron. Notre Dame, 1966; в рус. пер.: О созерцании и его видах: о пяти способах познания Бога, пер., прим. и послесловие М. А. Гарнцева. — В кн.: Знание за пределами науки. М., 1996, с. 304—314.

Лит.: *Baron R.* Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor. P., 1957; *Ehlers J.* Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12 Jahrhunderts. Wiesbaden, 1973; *Kleins J. P.* The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor. Wash., 1944; *Schlette H. R.* Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizqnt des Hugo von St. Viktor. Münch., 1961.

М.А. Гарнцев

ГУДМЕН (Goodman) Генри Нелсон (род. 7 августа 1906, Соммервилл, штат Массачусетс, США) — американский философ и логик. С 1967 г. профессор Гарвардского университета (с 1967). Разработал систему строгого номиналистического языка для описания мира. Достоинства которого видит в том, что он наиболее адекватно эксплицирует основные логические допущения. Гудмен критикует логико-математический платонизм за использование общих понятий типа понятия «класс». Анализируя понятие «сходство», приходит к выводу о том, что в результате объективации сходств возникает ошибочное мнение, будто свойства и качества существуют так же, как и остальные вещи. Согласно Гудмену, выбор исходных терминов той или иной системы описания мира определяется чисто прагматическими соображениями, прежде всего требованием простоты и удобства. В отличие от близкого ему по многим вопросам ***У. Куайна***, Гудмен предпочитает в качестве отправного пункта для описания структуры мира феноменалистический, а не физикалистский язык. Вместе с тем он рассматривает чувственные данные как результат рациональной реконструкции и интерпретации. По Гудмену, сравнение описаний мира с самой «реальностью» неосуществимо, возможно лишь сравнение одних версий описания мира с другими. Вместо классического понятия истины как корреспонденции Гудмен вводит понятие правильности как соответствия убеждениям и принципам той или иной системы описания. Гудмен стоит на точке зрения плюрализма систем, считая, что не только наука и обыденное знание, но и разновидности искусства (напр., музыка или абстрактная живопись) представляют собой допустимые версии описания мира. Эстетический опыт обладает не только эмоциональным, но и когнитивным содержанием. Искусство, как и наука, считает Гудмен, способствует общему прогрессу понимания и знания. В области формальной логики Гудмен занимается построением экстенсионалистской теории значения как теории референции для решения проблемы синонимии. Гудмен исследует роль диспозиционных предикатов в нашем описании мира, формулирует «парадокс подтверждения», свидетельствующий о том, что отношение подтверждения не имеет точного дедуктивного характера. Предпочтение применения некоторого предиката (например, предиката «зеленый» предикату-монстру «зелубой», образованному в результате слияния «зеленого» и «голубого», по отношению к такому объекту, как изумруд) в новых случаях объясняется его регулярным и успешным применением в прошлом. Гудмен осуществляет экспликацию фундаментальных принципов для построения индуктивной логики. В этой связи также интересуется логическими аспектами проблемы предсказуемости.

Соч.: The Structure of Appearance. Cambr. (Mass.), 1951; Fact, Fiction and Forecast. L., 1954; Language of Art. Indianapolis, 1968; Ways of Worldmaking. Indianapolis, 1978.

Лит.: *Passmore J.* Recent Philosophers. L., 1985. P. 87-91.

А.Ф. Грязнов

«ГУЙГУ-ЦЗЫ» — один из «неаутентичных» даосских текстов. Традиционно «Гуйгу-цзы» датируется 4 в. до н. э., впервые упоминается в суйской истории, где он отнесен к произведениям т. н. школы «союзов по вертикали и горизонтали» ***(цзунхэн цзя)***. Существует предположение, что под псевдонимом Гуйгу-цзы («Учитель из ущелья духов предков») скрывается Су Цинь (4 в. до н. э.), один из основателей школы цзунхэн цзя. По другой версии, Су Цинь, предлагавший союз «по вертикали», т.е. расположенных с севера на юг царств Янь, Чжао, Хань, Вэй, Ци и Чу против царства Цинь, и его соперник Чжан И, выступавший за союз царств «по горизонтали», т.е. с востока на запад, возглавляемый царством Цинь,— оба ученики Гуйгу-цзы. Современный текст в трех книгах сопровождается комментарием Тао Хунцзина (456—536). Основное содержание «Гуйгу-цзы» может быть истолковано как описание традиционных даосских техник продления жизни (ян шэн), связанных с медитативной практикой (чуай мо); через нее достигается познание собственной «истинной природы» ***(син)***, определяемой актуальной конфигурацией в мире и в теле индивида (макрокосме и микрокосме) энергий ***инь ян***, действие которых здесь описывается в натурфилософских терминах «открывания —закрывания» (бай—хэ) всепорождающего лона неба-природы. Все эти натурфилософские концепты, по мысли авторов «Гуйгу-цзы», могут быть успешно применены и в сфере политического планирования.

Г. А. Ткаченко

ГУМАНИЗМ (от лат. «homo» — человек, «humanus» — человеческий, человечный, «humanitas» — человеческая природа) — 1) сложившееся в эпоху Возрождения, преимущественно в Италии, движение образованных людей, объединенное «интересом к античности», изучением и комментированием памятников древнеклассической (прежде всего латинской) литературы; 2) особый тип философского мировоззрения, в центре которого — человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями. В широком смысле слова гуманизм — доброжелательное отношение к человеку, утверждающее его свободу и достоинство независимо от каких-либо исполняемых им социальных функций и ролей, усматривающее в нем самостоятельный источник творческих сил. В современной научной литературе под гуманизмом понимается, с одной стороны, вся совокупность антропологических и гуманитарных наук (в этом смысле ***К. Леви-Стросс*** говорит о «трех видах гуманизма», последовательно включающих в себя изучение греко-римской античности, цивилизаций Востока и дописьменных культур примитивных народов), с другой — явление духовной жизни, выходящее по своим масштабам далеко за рамки одного лишь западноевропейского Возрождения (напр., для Н. И. Конрада гуманизм времен Ренессанса — лишь одна из исторических форм гуманизма, который существовал в древности, в Средние века, в странах Востока).

Но как бы широко данное понятие ни трактовалось в современной исторической науке, своим возникновением оно обязано прежде всего культурной практике Возрождения, положившей начало — в результате обращения к античности — совершенно новой (светской) культуре, во многом противоположной культуре Средневековья с ее господством религии и Церкви в духовных и мирских делах. Именно в эту эпоху культура начинает постепенно отделяться от культа (процесс, получивший название секуляризации разума и культуры), приобретая самостоятельную значимость и ценность.

Если одни западные историки (напр., П. О. Кристеллер) усматривают в гуманизме эпохи Возрождения всего лишь

технический термин, обозначающий определенную педагогическую и культурную программу, набор дисциплин гуманитарного профиля (грамматика, риторика, история, поэтика, этика и др.), то другие (Э. Гарэн), полемизируя с этим, придают этому явлению прежде всего философский смысл, видя в нем принципиально новое по сравнению со средневековым понимание природы и назначения человека. По словам Я. Буркхардта, «именно в Италии эпохи Возрождения человек и человечество были впервые познаны в полной мере и в их глубочайшей сущности. Уже одного этого достаточно, чтобы проникнуться вечной благодарностью Ренессансу. Логическое понятие человеческого (Menschheit) существовало с давних пор, но только Возрождение вполне познало суть этого понятия» («Культура Италии в эпоху Возрождения». М., 1996, с. 306).

В отличие от античного космоцентризма и средневекового теоцентризма новоевропейский гуманизм отстаивает антропоцентрическую картину мира, в которой человек занимает самостоятельное («срединное») место между Богом и природой, небом и землей. В ряду многообразных знаний о внешнем мире и Боге знание о природе самого человека гуманизм считал высшим и единственно доступным для людей видом знания, утверждая при своем возникновении приоритет гуманитарного знания перед естественнонаучным, с одной стороны, и средневековой схоластикой — с другой. По словам Петрарки, одного из первых итальянских гуманистов, «к чему знать свойства зверей, птиц, рыб и змей, если не знать или не желать узнать природу человека, ради чего мы рождены, откуда приходим и куда идем» (цит. по: *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986, с. 45).

Человек рассматривается как свободное существо, способное творить самого себя, придавать себе ту природу, которую он сам пожелает как субъект познания и деятельности, опирающийся в своих действиях на собственный разум и творческие потенции. В этом состояло главное открытие гуманизма, которое получило развитие в рационалистической мысли Нового времени, утверждавшей решающее значение человеческого разума как в познании мира, так и в создании общественно-политических форм человеческого общежития. Наибольшее влияние эта традиция оказала на развитие социально-философской мысли — гуманистический идеал личности как свободной индивидуальности, способной к самосозиданию и творчеству, породил мечту об обществе, в котором эта способность будет полностью реализована в жизни, что привело к возникновению первых коммунистических утопий (***Т. Мор, Т. Кампанелла*** и др.).

Тема кризиса гуманизма и соответственно критики основных установок гуманистического сознания становится преобладающей в 19—20 вв. на постклассическом этапе развития философской мысли, вызванном сомнением в способности человека в условиях современного общества сохранять позицию свободного и автономного субъекта. Уже ***Ф. Ницше*** объявил войну всему «слишком человеческому», усматривая в современности конец христианской культуры и приход в мир «сверхчеловека» с его ***«волей к власти»*** (впрочем, вопрос об отношении Ницше к гуманизму до сих пор остается спорным). В 20 в. для романтически и консервативно настроенных критиков западной цивилизации гуманизм — одна из причин резкого снижения духовного уровня, разрыва с морально-религиозными и аристократическими ценностями средневекового общества. Противоядием от «омассовления» культуры ***Х. Ортега-и-Гассет*** считал «дегуманизацию искусства», разрушение внешнего правдоподобия в художественном произведении. По мнению ***Н. А. Бердяева,*** главный изъян гуманизма — в отрыве человека от Бога, в утверждении «человекобожества» (в противоположность «богочеловечеству»), что в конечном счете ведет к самоистреблению человека и иссяканию его творческих сил, возникновению нигилизма (Ницше) и социализма (Маркс).

В других вариантах социально-философской мысли гуманизм сохраняет значение основополагающей культурной ценности, с позиции которой ведется критика капитализма как общества, исключающего подлинную свободу и автономию человека, подчиняющего его власти рационально организованных сил в лице финансово-промышленных корпораций, политической бюрократии и электронных средств массовой информации. Критика эта характерна для многих направлений левого толка и различных представителей ***неомарксизма,*** в частности Франкфуртской школы ***(М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе),*** неофрейдизма ***(Э. Фромм)*** и др.

Трагическая судьба гуманизма в современном мире — центральная тема ***экзистенциализма.*** Согласно ***М. Хайдеггеру,*** несостоятельность новоевропейского гуманизма заключена в абсолютизации им человеческой субъективности как условия познания и покорения внешнего мира посредством науки и техники, в забвении человеком «истины бытия», только и придающей смысл его существованию (см. ***«Письмо о гуманизме»).*** Задача человека — не навязывать свою волю сущему, а лишь вслушиваться в голос «бытия», как он звучит в языке, приобщаясь к сакральности действительного мира. Этой в целом антигуманистической позиции Хайдеггера противостоит точка зрения ***Ж. -П. Сартра,*** трактующего экзистенциализм как гуманизм, понимая под этим свободу каждого в решении своей судьбы: экзистенциальный гуманизм в отличие от классического апеллирует к человеку не как к родовому существу (трансцендентальному или абсолютному субъекту), а как к конкретному индивиду в уникальности и неповторимости его личного существования. Линия «теоретического антигуманизма», исключающая из анализа общества и культуры установку на человеческую субъективность, растворяющая человека в различного рода структурах, представлена в современной философии структурализмом и постструктурализмом. Хотя основоположник структурной антропологии ***К. Леви-Стросс*** отрицал свою причастность к антигуманизму, именно в лоне этого направления было провозглашено безусловное первенство безличных и объективных структур над индивидуальными и коллективными действиями человека. Такая установка привела в постструктурализме к тезису о «смерти человека» в различных «дискурсивных практиках» ***(М. Фуко),*** к технике постмодернистской «деконструкции» ***(Ж. Деррида),*** исключающей любые ценностно-мировоззренческие ориентиры и цели.

Поиски новых форм гуманизма, соответствующих духу времени, ведутся в современной западной философии как в т. н. неоязычестве «новых правых», так и в христианской — католической и протестантской — мысли ***(К. Барт, Ричард Нибур, П. Тиллих),*** неотомистский проект «интегрального гуманизма» ***Ж. Маритена.*** Дискуссия вокруг

гуманизма и его судьбы в современном мире указывает не только на глубокий кризис, переживаемый этим мировоззрением, но и на его непреходящее значение для всей истории человечества.

Лит.: *Конрад Н. И.* Об эпохе Возрождения. — *Он же.* Восток и Запад. М., 1972; *Ревякина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977; *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978; *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV—XV вв. М., 1976; Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сб. текстов, ч. 1—2. Саратов, 1988; *Кудрявцев О. Ф.* Ренессансный гуманизм и «Утопия». М., 1991; *Kristeller P. O.* Studies in Renaissance. Thoughts and Letters. Roma, 1956; *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм. — В кн.: Сумерки богов. М., 1989; *Бердяев Н.* Смысл истории. М., 1990; *Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства. — *Он же.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991; *Леви-Стросс К.* Три вида гуманизма. — *Он же.* Первобытное мышление. М., 1994; *Губкин Б. Л.* Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997; *Кассирер Э.* Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры. — В кн.: Постижение культуры. Ежегодник, вып. 7. М., 1998.

В. М. Межуев

ГУМБОЛЬДТ (Humboldt) Вильгельм (22 июня 1767, Потсдам — 8 апреля 1835, Тегель) — немецкий эстетик, языковед, философ, государственный деятель и дипломат, один из основателей Берлинского университета (1810). Взгляды Гумбольдта отражали идеалы гуманистического мировоззрения, сложившегося в Германии к концу 18 в. (Гёте, Шиллер, Гердер); в ряде своих работ разъяснял этический и эстетический смысл поэзии немецких классиков (статьи о поэме Гёте «Герман и Доротея», о Шиллере). В философии истории перерабатывал опыт Великой французской революции, раннее его сочинение «Идеи к опыту установления границ деятельности государства» (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1792, опубл. 1851) — рассуждение о политических условиях, призванных обеспечить свободное развитие индивида и народа. Для Гумбольдта характерен преимущественно интерес к культуре как целостному органическому единству, к «духу» народов, действующему в истории (работы 1790-х — 1800-х гг., посвященные древнегреческой истории и культуре). Вершина научной деятельности Гумбольдта — его работы о языке, в которых начала сравнительного языкознания неотделимы от философии языка и культуры («О сравнительном изучении языков...» — Über das vergleichende Sprachstudium... 1820; «О различии строя человеческих языков...» — Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues... —введение к работе «О языке кави на острове Ява» — Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, Bd 1-3, 1836—39, и мн. др.). Подчеркивая творческую природу языка, он рассматривал его в тесной связи с мыслительной деятельностью индивида и народа; язык — не только готовый инструмент и нечто созданное (ergon), но и деятельность (energeia) духа; язык как «непроизвольное средство» выражения и обретения истины; в самой структуре языка воплощено определенное воззрение на мир. Гумбольдт явился по существу основоположником философии языка как самостоятельной дисциплины и оказал огромное влияние на развитие языкознания в 19—20 вв. (Х. Штейнталь, А. А. Потебня и др.).

Соч.: Gesammelte Schriften, hrig. v. A. Leitzmann, Bd 1—17. B., 1903—36; Ibid. B., 196S; Werke, hrsg. v. A. Flitner und K. Giel, Bd 1—5. Darmstadt—B., 1960—65; Der Brieiwechsel zwischen F. Schiller und W. v. Humboldt, hrsg. v. S. Seidel, Bd 1—2. B., 1962; в рус. пер.: Избр. труды по языкознанию. М., 1984; Язык и философия культуры. М., 1985.

Лит.: *Гаим Р.* Вильгельм фон Гумбольдт... пер. с нем. М., 1898; *Шпет Г. Г.* Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта). М., 1927; *Постовалова В. И.* Язык как деятельность. Опыт интерпретации концепции В. Гумбольдта. М., 1982; *Spranger E.* W. v. Humboldt und die Humanitatsidee. B., 1928; *Scurla H.* W. v. Humboldt. Werden und Wirken. B., 1975.

А. В. Михайлов

ГУН (кит., буквально — обобщение, а также совмещение, обобществление, генерализация) — термин китайской философии и логики; этимологически восходит к изображению сведенных вместе рук. Гун означает обобщение не посредством абстрагирования идеальных свойств разных объектов некоего множества, а за счет выделения одного объекта или имени этого объекта («общего имени» — гун мин) в качестве репрезентанта всего множества однородных (тун лэй) объектов: так Полярная звезда объединяет (гун) остальные звезды («Лунь юй»), а ступица — спицы в колесе («Дао дэ цзин»). Репрезентант, которому приписываются свойства всех других элементов множества, обозначается иероглифом гун [2] — частичным синонимом и омонимом гун, совмещающим значения «общественный, публичный, альтруистический» и «правительственный, высший, главный». Термин «гун [2]» играл важную роль в утопических концепциях; «колодезных полей» (цзин тянь — обозначал общее поле, расположенное в центре системы девяти полей и предназначенное для налоговых отчислений в казну), «Великого единения» (***Да тун*** — трактовался как подобное телесному здоровью состояние органичной гармонии, достигаемой Поднебесной в централизованной социальной иерархии). В ***«Чжуан-цзы»*** вселенская функция гун [2], раскрываемая в понятиях «центра/предела» (цзи) и «предельно большого» числа 10000 (тьмы), приписывается ***дао.***

Логико-гносеологическое истолкование гун как объединения множества объектов единым именем, противопоставленного их различению (бе) посредством разных имен, содержит «Сюнь-цзы», где максимально обобщающее «большое объединяющее имя» (да гун мин, соответствует «большому имени» — да мин — в ***«Мо-цзы»***) — «вещь» (у) не является ни универсалией в европейском смысле, т. к. не распространяется на Небо, Землю и дао, ни абстрагированием «вещности». В современном китайском языке иероглиф гун используется, в частности, для передачи понятий «коммунизм» (гунчаньчжуи), «республика» (гунхэго).

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, с. 178—209.

А. И. Кобзев

ГУНА (санскр. guṇa, букв. — нити, пряди) — 1) категория (***падартха***) ***вайшешики,*** означающая качество, или атрибут субстанции (***дравья***). В ***«Вайшешика-сутрах»*** упоминается 17 видов гун, среди которых не только специфические свойства элементов (***бхуты***) — цвет, вкус, запах, осязаемость (позднее добавляется звук), но и неспецифические характеристики всех субстанций (дравья) — число, размер, отдельность, соединение и разъединение, отдаленность и

близость, а также психологические способности ***Атмана*** (души) — ***буддхи,*** удовольствие и страдание, желание и отвращение, усилие. Трудно сказать, кто из комментаторов — ***Чандрамати*** или ***Прашастапада*** — доводит число гун до 24 (добавив тяжесть, текучесть, скорость, инерцию, эластичность, ***дхарму*** и ***адхарму,*** а также звук). Этот список гун оставался каноническим в традиции и ***ньяя-вайшешики,*** хотя иногда предпринимались попытки его расширить или сократить.

Вайшешики подчеркивают абсолютную зависимость качеств от субстанции (нет качеств не укорененных в субстанции, хотя последние могут в исключительных случаях оставаться без качеств), их способность порождать другие качества только своего рода (напр., качество цвета не порождает качество звука) и отсутствие у них движения (***карма***) и качества (одно качество не может обладать другим качеством, напр., нельзя сказать, что у ткани два цвета, поскольку число, являющееся, по вайшешике, качеством, не может принадлежать качеству цвета). К. Поттер в своей дискуссионной статье «Являются ли гуны вайшешики качествами?» (1954—55) заметил, что идея качества предполагает повторяемость, тогда как гуна является вполне конкретным и неповторимым свойством субстанции. Однако вайшешики все же выражают повторяемость качеств, приписывая ее соответствующим универсалиям (***саманья***). Напр., у каждой розы есть свой неповторимый белый цвет, но всем белым розам свойственна «белизна». Универсалия — вечна по определению, что же касается конкретного качества, напр, белого цвета, то его вечность или невечность зависит не от универсалии, а от его носителя — субстанции. Если им является вечный атом воды (по вайшешике, вода обладает белым цветом), то качество белого цвета тоже будет вечным.

В. Г. Лысенко

2) В индийской эстетике — «достоинство», «положительный признак» поэтической композиции. В Натьяшастре («Наука театра», компендиум, сформировавшийся к 2—3 вв. н. э.) перечисляются десять видов гун. Это связность (sleṣa), явность (prasāda), однородность (samatā), сладость (mādhurya), мягкость (saukamārya), выраженность смысла (arthavyakti), возвышенность (udāra), сила (ojas), прелесть (kānti), насыщенность (samādhi) (17.95). Создатели Натья-шастры описывают гуны сразу вслед за недостатками (***дошами***), интерпретируя их как нечто противоположное. Согласно Натьяшастре, гуна «связность» представляет собой сочетание слов, связанных значением, которое стремятся выразить. Когда же трудновыражаемое слово или ощущение передается с помощью других, более легко воспринимаемых слов или ощущений, это гуна «ясность». Гуна «однородность» возникает тогда, когда ***аланкары*** и гуны сочетаются и обогащают друг друга. О гуне «сладость» можно говорить в том случае, если фраза, услышанная или повторенная неоднократно, не вызывает усталость или раздражение. Гуна «прелесть» присуща лишь той поэтической композиции, которая доставляет удовольствие слуху или уму благодаря умело подобранным словам и т. д. Бхамаха (7 в.) из десяти гун трактата упоминает только три — ясность, сладость и силу, давая им собственные определения. Его современник Дандин возвращается к списку из десяти гун Натьяшастры, но, подобно Бхамахе, предлагает их новую интерпретацию. Для Дандина гуны характеризуют содержательные (artha) и формальные (śabda) аспекты поэтической речи и в этом смысле принадлежат основе или «телу» поэзии. Позднейшие теоретики восприняли позицию Дандина, благодаря чему категория гуна попала в большинство определений поэзии, по традиции являвшихся описанием ее базовых элементов.

Н. Р. Лидова

ГУНСУНЬ ЛУН (Гунсунь Лун-цзы, Цзыбин) [середина 4 в. до н. э., царство Чжао (современная провинция Шань-си) — середина 3 в. до н. э.] — древнекитайский философ, ведущий представитель «школы имен» (***мин цзя***) и традиции бянь («эристики», «диалектики», «софистики»). Из сочинений Гунсунь Луна сохранилось несколько текстов в форме диалогов и серий дефиниций, составляющих пять из шести глав трактата «Гунсунь Лун-цзы». Кроме того, в ***«Чжуан-цзы»*** (гл. 33) и «Ле-цзы» (гл. 4) Гунсунь Луну приписывается ряд парадоксальных афоризмов. Некоторые из них напоминают апории Зенона Элейского: «В стремительном [полете] стрелы есть момент отсутствия и движения, и остановки»; «Если от палки [длиной] в один чи ежедневно отнимать половину, это не завершится и через 10000 поколений». Ху Ши вслед за Лу Шэном (3 в.) считал Гунсунь Луна моистом (см. ***Мо цзя),*** а Го Можо рассматривал его как сторонника даосизма. Однако древнейшие источники и большинство современных специалистов видят в нем представителя самостоятельной школы (позже названной мин цзя), внутри которой его главным оппонентом, согласно ***Фэн Юланю,*** был Хуэй Ши. Последний декларировал всеобщую относительность и изменчивость, тогда как Гунсунь Лун подчеркивал абсолютность и постоянство мира («Гунсунь Лун-цзы», гл. 4). Объединял их метод аргументации, основанный на анализе языка. В его разработке Гунсунь Лун продвинулся значительно дальше Хуэй Ши, попытавшись построить «логико-семантическую» теорию, синкретически соединяющую логику и грамматику и призванную, «выправив имена (мин) и реалии (ши), преобразить Поднебесную» (гл. 1). Будучи пацифистом и сторонником «всеобщей любви» (цзянь аи), Гунсунь Лун развивал эристический аспект своей теории, рассчитывая путем доказательного убеждения предотвращать военные конфликты.

Мир, по Гунсунь Луну, состоит из отдельных «вещей» (у), которым присущи независимые разнородные качества, воспринимаемые различными органами чувств и синтезируемые «духом» (шэнь) (гл. 5). То, что делает «вещь» таковой, есть ее существование в качестве конкретной реалии, которая должна быть однозначно именована (гл. 6). Провозглашенный еще Конфуцием идеал однозначного соответствия «имен» и «реалий» обусловил появление знаменитого тезиса Гунсунь Луна «Белая лошадь не есть лошадь», выражающего различие «имен» «белая лошадь» и «лошадь» (гл. 2). Согласно традиционной трактовке, идущей от ***Сюнь-цзы,*** это высказывание отрицает отношение принадлежности. Современные исследователи чаще усматривают в нем: а) отрицание тождества (часть не равна целому) и соответственно проблему взаимоотношения единичного и общего; б) утверждение нетождественности понятий на основе различия их содержания; в) игнорирование объемов понятий при акцентуации содержания. По-видимому, этот тезис Гунсунь Луна свидетельствует о соотнесении «имен» не по степени общности понятий, а по количест-

венным параметрам денотатов. Гунсунь Лун рассматривал знаки так же натуралистически, как и представляемые ими объекты, что отражает его афоризм «У петуха три ноги», подразумевающий две физические ноги и слово «нога» (гл. 4).

В общем виде проблему референции Гунсунь Лун решал с помощью наиболее оригинальной в его системе категории чжи («палец», номинативное указание), интерпретируемой исследователями крайне разнообразно: «универсалия», «атрибут», «признак», «определение», «местоимение», «знак», «значение». Гунсунь Лун раскрывал смысл чжи в парадоксальных характеристиках: мир как все множество вещей подлежит чжи, поскольку любая вещь доступна номинативному указанию, но этого нельзя сказать о мире как едином целом (Поднебесной); определяя вещи, чжи в то же время определяемы ими, ибо не существуют без них; само номинативное указание не может быть номинативно указано и т. д. (гл. 3). Исследование трактата Гунсунь Луна с помощью современного логического аппарата выявляет важнейшие особенности познавательной методологии древнекитайской философии.

Лит.: «Гунсунь Лун-цзы», гл. 2, 4, 5 (2, 3, 4). — В кн.: Древнекитайская философия, т. 2. М., 1973, с. 59—65; *Карапетьянц А. М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык. — В сб.: Историко-филологические исследования. М., 1974; *Kou Pao-koh.* Deux sophistes chinois Houei Che et Kong-souen Long. P., 1953; *Kandel J.* Der Philosoph Kung-sun Lung. Bonn, 1979.

А. И. Кобзев

ГУНЫ (санскр. guṇa) — одно из основополагающих понятий философии ***санкхьи***, концентрирующее в себе своеобразие ее онтологии.

В древнейших версиях эпической санкхьи (Махабхарата XII. 212, 267) Гунами называются и способности восприятия (***индрии***), и их объекты. У Панчашикхи эти гуны как реалии индивидуального существования обусловливают три рода ментальных состояний (ведана): саттву — радость, «приятность», наслаждение, счастье, спокойствие ума; раджас — неудовлетворенность, расстройство, печаль, алчность, беспокойство; тамас — неразличение истины, ослепление, небрежность, сонливость, инертность. В список гун у Асита Дэвалы включаются также три способности познания и сами указанные состояния, причем отмечается, что гуны связаны с телом и «погибают» после его разрушения. Типологическая, а возможно и генетическая близость этих гун как реалий индивидуального психологического опыта и буддийских ***дхарм*** очевидна. В зрелой доклассической санкхье (поздние слои эпической «Мокшадхармы») гуны уже соотносятся с Первоматерией мира (***Пракрити***) и производными от нее космическими «сутями» (***таттвы***) и противопоставляются духовному началу (***Атман***), задача которого и заключается в освобождении от обусловливаемых Гунами состояний, с которыми он себя ошибочно отождествляет. В «Бхагавадгите» (гл. XVII, XVIII) преобладает этическая интерпретация гун: нравственные и психологические различия людей объясняются преобладанием в их сознании саттвы, раджаса и тамаса.

В «Санкхья-карике» три гуны — саттва, раджас и тамас — проявляются в трех основных эмоциональных состояниях — радости, страдании и безразличии, которым на онтологическом уровне соответствуют модусы «освещения», «активности» и «препятствия». На уровне их внутренних бытийных взаимоотношений они непрерывно подавляют и в то же время опираются друг на друга, порождают и «спариваются» друг с другом (ст. 12). Объясняя возможность подобной «кооперации» взаимопротивоположных начал, Ишвара Кришна сравнивает их с тремя «взаимоотрицающими» компонентами светильника (ст. 13). Если в доклассической санкхье гуны рассматривались как свойства Первоматерии, то теперь именно гуны оказываются ноуменами, существующими в двух модусах — проявленных начал бытия и их непроявленного первоначала (см. ***Вьякта-авьякта***). Гуны определяют остальные родовые характеристики проявленного и непроявленного — «отсутствие различения», объектность, всеобщность, бессознательность и способность к порождению чего-то другого, — оппозицию которым составляет другой ноумен, Пуруша (ст. 14). Взаимоотношения гун определяют эманацию начал мира из Первоматерин: преобладание саттвы обусловливает «проявление» мирового разума (***буддхи***), ее же преобладание в ***аханкаре*** обусловливает «проявление» индрий, а преобладание в нем тамаса — ***танматр*** (ст. 25). Различными «пропорциями» в комбинации трех гун объясняется различие познавательных, перцептивных и моторных способностей индивида, их функций и объектов (ст. 27, 36), множественность психоментальных диспозиций (ст. 46), статус будущего воплощения индивида: преобладание в его сознании саттвы обеспечивает ему рождение среди богов и демонов, раджаса — среди людей, тамаса — среди животных и растений (ст. 54).

Комментаторы «Санкхья-карики» иллюстрируют «пронизанность» гунами всего существования примером женщины, которая обязательно вызывает у разных людей одно из трех состояний — удовольствия, неприязни и безразличия. В комментарии Вьясы к «Йога-сутрам» (II.19) различаются четыре уровня манифестации гун: 16 «дифференцированных» элементов (5 махабхута + 11 индрий), 6 «недифференцированных» (5 танматр + аханкара), «знак» (буддхи) и «не-знак» (Пракрити).

Учение санкхьи о гунах определило трактовку некоторых мировоззренческих моделей индуизма (в тримурти Вишну олицетворяет действие саттвы, Брахма — раджаса, Шива — тамаса) и многих мифологем и оказало заметное влияние на всю индуистскую ментальность.

В. К. Шохин

ГУРВИЧ (Gurwitsch) Арон (17 января 1901, Вильно — 25 июня 1973, Цюрих) — немецко-американский философ, историк науки, социолог, представитель ***феноменологии.*** Учился в Берлине, Франкфурте, Геттингене, ассистент М. Гайгера. Испытал влияние неокантианства (***Э. Кассирер***) и гештальтпсихологии. С 1933 — ассистент в Сорбонне (Институт истории науки), с 1940 — в США. С 1959 — профессор в Новой школе социальных исследований (Нью-Йорк). Отправляясь от идей ***Э. Гуссерля***, развил своеобразный «неогологический» вариант феноменологии сознания: в отличие от Гуссерля, Гурвич считал, что нет особого «трансцендентального сознания» (чистого Ego), можно говорить только о «трансцендентальной функции» сознания. Сознание едино, однако его уникальной характеристикой является «двусмысленность» (ambiguity), делающая возможным сосуществование естественной и трансцендентной установок. Трансцендентальное «поле сознания», конституирующее предметность, исследуется феноменологией. При этом натуралистический традиционно-психологический подход к сознанию не отрицается феноменологическим, но сосуществует с ним.

В социологии Гурвич опирался на заимствованное у ***М. Шелера*** понятие среды (Milieu) как совокупности того, что «переживается человеком непосредственно в противоположность тому, что объективно воздействует на него» («Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt». B.—N. Y., 1977, S. 86). Совокупность индивидуально значимых «сред» образует социальный мир (Milieuwelt) — функциональное единство устойчивых структур человеческих взаимодействий.

Оказал значительное воздействие на развитие феноменологии в США, а также (наряду с А. Шюцем) на становление и развитие феноменологической социологии.

Соч.: The Field of Consciousness. Pittsburg, 1964; Studies in Phenomenology and Psychology. Evanston, 1966; Phenomenology and the Theory of Science. Evanston, 1974; Leibniz: Philosophie des Panlogismus. B., 1974.

Лит.: *Metraux A.* Aron Gurwitchś Non-egological Conception of Consciousness.—«Research in Phenomenology», 1975, № 5; Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschatten in Umkreis von A. Gurwitsch und A. Schütz. Münch., 1983.

Л. Г. Ионин

ГУС (Hus) Ян (1370, местечко Гусинец в Богемии — 6 июля 1415, Констанца, сожжен) — чешский религиозный реформатор. Образование получил в Пражском университете, где в 1394 ему была присвоена степень магистра «свободных искусств». В 1401 становится деканом теологического факультета, а затем (до 1403) — ректором университета в Праге. В 1402 был назначен проповедником при Вифлеемской часовне, свою задачу видел в призыве чешского народа к благочестивой жизни и в обличении нравов духовенства. В университете Ян Гус познакомился с сочинениями Дж. Уиклифа, оказавшими на него большое влияние: в отличие от Англии, где работы Уиклифа были осуждены в начале 15 в., в Праге они пользовались большой популярностью. Не все взгляды Уиклифа Гус разделял (в частности, им отрицалась идея о транссубстанциации, пресуществлении); его внимание было в большей степени сосредоточено на церковно-политических вопросах. Наиболее приемлемыми для него были аргументы Уиклифа к проведению церковных реформ (прежде всего сокращение церковной власти в пользу светской). Так же как и Уиклиф, Гус был сторонником предестинационизма и выступал против церкви, присвоившей себе право отлучения еретиков — ведь только Богу, в конечном итоге, известно, насколько грешен человек, и только Он предопределяет праведников ко ***спасению.*** Папская схизма, начавшаяся с 1378, привела к обострению отношений между королевской и церковной властью в Чехии; Пражский университет встал на сторону короля. В 1409 Ян Гус вновь — ректор университета в результате изменений устава и ухода из университета немецких профессоров и студентов. 1412 год был отмечен резким выступлением Гуса против продажи индульгенций, сопровождавшимся народными выступлениями; по просьбе короля он покинул Прагу. Два следующих года ознаменованы большой литературной активностью Гуса: он написал ряд трактатов, в т. ч. по-чешски, самый известный из которых «De ecclesia» («О церкви»). По настоянию короля Сигизмунда в 1414 Гус прибыл в Констанц, где был арестован. В 1415 собор осудил учение Уиклифа, а вместе с ним — и «его последователя» Яна Гуса.

Последователи Гуса, гуситы, продолжили его дело: их выступления привели к возникновению в Европе гуситского движения, а впоследствии — к гуситским войнам, продолжавшимся 11 лет. Вслед за Уиклифом Ян Гус считается предшественником ***Реформации.***

Соч.: Послания магистра Яна Гуса. М., 1903.

Лит.: *Серебрянский Н.* Ян Гус, его жизнь и учение. Псков, 1915; *Кратохвил М. В.* Ян Гус. М., 1959; *Matthew Spinka.* John Hus' Concept of the Church, 1966.

О. В. Голова

ГУССЕРЛЬ (Husserl) Эдмунд (8 апреля 1859, Просниц — 27 апреля 1938, Фрейбург в Брейсгау) — немецкий философ, создатель современной ***феноменологии*** как особого типа философии и как философского направления. Учился (с 1876 по 1887) математике, физике, философии в Лейпциге, Берлине, Вене и Галле. В 1882 защитил диссертацию по математике «Очерки по теории исчисления вероятностей» у К. Вейерштрасса и стал его ассистентом. Под влиянием прослушанных в Вене лекций Ф. Брентано увлекся философией и решил сделать ее про-фессиональным делом своей жизни. В 1886 Гуссерль по совету Брентано отправился к его ученику К. Штупфу в Галле, где написал и защитил габилитационную диссертацию «О понятии числа». Доцент в Галле (1887—1901), с 1901 — экстраординарный профессор в Геттингене, с 1916 — ординариус во Фрайбурге; с этой должности в 1928 Гуссерль ушел в отставку. При нацизме подвергся дискриминации как выходец из еврейской семьи.

Идеи Гуссерля постоянно уточнялись и модифицировались. Содержание основных этапов развития идей Гуссерля и его главные сочинения: 1) увлечение психологизмом, попытка вывести понятия числа, единства, множества из психологически истолкованных процессов человеческого сознания («Философия арифметики. Психологические и логические исследования», 1891 — из задуманных двух томов был написан и опубликован только первый); в конце 1890-х гг. — разочарование в психологизме, что отразилось в рецензиях на сочинения по логике; 2) разработка замысла «чистой логики» как наукоучения и первого проекта феноменологии (***«Логические исследования»***, 2 т., 1900—01); 3) уточнение и дальнейшая разработка феноменологии как учения о «чистом сознании» и его феноменах, о пространстве и времени, о ***феноменологической редукции*** и других процедурах феноменологического метода («Пять лекций по феноменологии», 1905; Husserliana, «Гуссерлиана», — собр. соч. Гуссерля, сокращенно: Hua, Bd II, Den Haag, 1950; «К феноменологии внутреннего сознания времени», лекции 1904—05, опубликованные Хайдеггером в 1928, — Hua, Bd IX, 1966; лекции «Вещь и пространство», 1907, — Hua, Bd XVI, 1973; антинатуралистическая, сциентистская программа в статье «Философия как строгая наука»; главное сочинение этого периода — «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» — Hua, Bd III, 1976, к которым в «Гуссерлиане» тематически примыкают Идеи II - Hua, Bd IV, 1952, и Идеи III - Hua, Bd V, 1953); 4) уточнение проекта феноменологии — с разработкой нового обоснования логики («Формальная и трансцендентальная логика», 1929 (Hua, Bd XVII, 1974); «Опыт и суждение. Исследование к генеалогии логики» (6 Aufl. Hamb., 1985), вместе с концепцией трансцендентального Ego (эгология) и его конститутивных проблем, обработкой «поля

трансцендентального опыта», проблем трансцендентальной субъективности («Картезианские размышления», «Парижские доклады», 1929, — Hua, Bd I, 1950 и примыкающие к ним рукописи 1920—30-х гг., частично опубликованные в разных томах «Гуссерлианы»); 5) разработка теории кризиса европейских наук, теории ***жизненного мира, конституирования*** (Konstitution), в т. ч. социального мира, проблематика философии истории (неоконченное сочинение ***«Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»***, 1936 — Hua, Bd VI, 1956), а также тематические разработки, представленные в рукописных материалах «Гуссерлианы» (тема интерсубъективности — Hua, Bd XIV—XV, 1973; лекции по этике и учению о ценностях — Hua, Bd XXVIII, 1988).

Основной вклад Гуссерля в философию и есть создание и разработка феноменологии как оригинального варианта учения о методе, теории познания и сознания, опирающегося (вопреки заявленным Гуссерлем требованиям «беспредпосылочности» философии и ее очищения от предрассудков) на методологические предпосылки, главная из которых — трансцендентальный идеализм. Несмотря на изменчивость феноменологии, ее многотемье, разноплановость, на наличие множества боковых ответвлений, известную фрагментарность разработок, ее можно рассматривать как относительно целостное и систематическое учение, объединяющее различные аспекты и повороты исследования. Методологический аспект связан с разработкой и применением к различным темам подготовительных процедур ***феноменологической редукции*** и собственно операций феноменологического метода, состоящих в оригинальном синтезировании интуиции, созерцания особого рода как «усмотрения сущности» и «чистого», сущностного описания, в осуществлении интенционального анализа (см. ***Интенциональность***), т.е. вычленения интенциональных предметностей (***ноэма***) и их «чистого» исследования в пересечении с актами сознания (***ноэзис***). Гносеологический аспект — попытка Гуссерля объединить тяготеющий к логике анализ логических сущностей как всеобщих идеальных предметностей, а также предметностей самого различного типа с динамическим процессуальным подходом к теории познания («динамическая феноменоология»). Оригинальность гуссерлевского синтеза — в попытке добавить в этот и без того необычный сплав также и ингредиенты, ранее анализировавшиеся только в психологии («переживания» — Erlebnisse), избегая при этом уклонов в эмпирический психологизм (движение к «чистому» переживанию). Онтологические и метафизические аспекты (ими Гуссерль вначале пренебрегал, но затем широко включил в феноменологическое поле исследования) состояли в стремлении специально проработать тему конституирования (Konstitution), т.е. «творения» сознанием широкоохватных целостностей — таких, как мир в целом, вещи мира, бытие как таковое и различные «регионы» бытия. Социально-философские, ценностно-этические, философско-исторические аспекты, выступившие на первый план в поздних работах Гуссерля под влиянием драматических событий 1920—30-х гг., — это подробная проработка таких тем, как кризис европейского человечества, жизненный мир и его исторические a priori, «телос» всемирной истории и т. д.

Гуссерль принадлежит к числу классиков философии 20 в. Он оставил обширное, в т. ч. еще не опубликованное наследие — в частности, благодаря многолетней практике скрупулезной обработки с помощью ряда учеников рукописных материалов к лекциям и книгам, которые собраны, классифицированы, открыты для исследования в европейских архивах (в Лувене, Кельне, Фрайбурге). Эти материалы постоянно публикуются благодаря огромной работе ряда исследовательских центров и квалифицированных экспертов (издание многотомной Гуссерлианы, серии Phaemenologica, ряда периодических изданий в разных странах Европы, Америки, Азии). Влияние Гуссерля на философию 20 в. весьма глубоко и ощущается в постоянном существовании феноменологии как направления, или философского движения.

Соч.: Логические исследования, т. 1. СПб., 1909; Философия как строгая наука. — «Логос», 1911, кн. 1; Собр. соч., т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.

Лит.: *Гайденко П. П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансцендентальности. — В кн.: Современный экзистенциализм. М., 1966; *Какабадзе З. М.* Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966; *Мотрошилова Н. В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1967; *Она же.* Гуссерль и Кант: проблема «трансцендентальной философии».— В кн.: Философия Канта и современность. М., 1974; *Молчанов В. И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988; *Зотов А. Ф.* Ранний Гуссерль и формирование феноменологического движения в европейской философии. — «Логос», 1991, № 2; Антология феноменологической философии в России. М., 1998; *Breda H. L. van, Taminiaux J.* Edmund Husserl. 1859—1959. Den Haag, 1959, *Lapointe F.* Edmund Husserl and His Critics. An International Bibliography (1894—1979). Bowling Green, 1980; *Bernet R., Kern J., Marbach E.* Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Hamb., 1989; Husserliana. Dokumente. Bd I (Husserl — Chronik). Den Haag, 1977; Edmund Husserl zum Gedächtnis. Zwei Reden von Ludwig Landgrebe und Jan Patocka. Prag, 1938; *Motroshilova N.* Delineation and Analysis of Objectivities in Edmund Husserl's Phenomenology (based on «Logical Investigations». Vol. II). — Analecta Husserliana, Bd XXVII. См. также лит. к ст. ***Феноменология***.

Н. Б. Мотрошилова

ГУТТЕН (von Hutten) Ульрих фон (21 апреля 1488, замок Штекельберг близ Фульды, Германия — 29 августа 1523, о. Уфнау на Цюрихском озере, Швейцария) — немецкий гуманист. Потомок старинного дворянского рода, воспитывался в монастырской школе в Фульде, учился в университетах Кельна, Эрфурта, Ростока и др., а также в Павии и Болонье. В 1512—17 в Италии Гуттен был нетипичным для немецкого рыцарства поборником гуманистического просвещения и пропагандистом античного наследия, одним из главных создателей «Писем темных людей» (Epistolae obscurorum virorum, 1515—17), сатиры на невежество, аморальность и нетерпимость к инакомыслию монахов и теологов. В своей поэзии, речах и диалогах (стихотворение «Никто» — Nemo, 1518; диалог «Фортуна» — Fortuna, 1519), как и в обширной переписке Гуттен восхвалял могущество разума человека, его волевую активность, выступал за свободу слова и независимость светской культуры от церковной цензуры, против засилия авторитетов схоластики. В занятиях науками видел путь к нравственному совершенствованию личности.

Накануне и в начальный период Реформации Гуттен стал крупнейшим политическим публицистом страны и одним из основных выразителей формировавшегося немецкого национального самосознания. Он призывал

к освобождению Германии от поборов и власти Рима и централизации страны. Резко критикуя церковную иерархию во главе с папой, Гуттен впервые опубликовал трактат *Л. Валлы* о подложности «Константинова дара» и антиримские документы по истории Германии. В 1519—20 он решительно поддержал Лютера, но выступил с собственной программой действий. В борьбе против папства и духовных князей призывал к объединению сил оппозиции, союзу дворянства и городов, к открытой войне с Римом, надеясь на усиление в этом случае роли рыцарства и возрождение мощи империи (диалоги «Лихорадка II», «Вадиск, или Римская троица», «Разбойники» — Febris II, Vadiscus, Praedones, 1519—20). Эти политические планы Гуттена провалились, как и его утопические расчеты на успех восстания части рыцарства в 1522—23. Он был вынужден бежать в Швейцарию, где вскоре умер.

Соч.: Opera quae reperiri potuerunt omnia, vol. 1—7. Lipsiae, 1859—70; в рус пер.: Письма темных людей. М.-Л., 1935; Диалоги. Публицистика. Письма. М., 1959.

Лит.: *Володарский В. М.* Ульрих фон Гулен в зарубежной историографии 20 в. — В кн.: Культура Возрождения XVI века. М., 1997; *Kalkoff P.* Ulrich von Hutten und die Reformation. Lpz., 1929; *Holborn H.* Ulrich von Hutten and the German Reformation. L., 1937; *Bernstein E.* Ulrich von Hutten. Reinbeck bei Hamburg, 1938; *Штраус Д. Ф.* Ульрих фон Гуттен. СПб., 1896.

В. М. Володарский

ГУТЬЕРРЕС (Gutierres) Густаво (род. 1928, Лима, Перу) — перуанский католический священник, теолог. Изучал психологию в Лувенском университете (Бельгия), теологию в Лионском, стажировался в Мюнстерском у профессора теологии И. Б. Метца, основателя «политической теологии». В настоящее время Гутьеррес — профессор теологии в Католическом университете г. Лимы. Он заслужил репутацию одного из наиболее авторитетных представителей латиноамериканской ***теологии освобождения,*** радикального направления в теологии, получившего свое развитие в 1970—80-х гг. 20 в. На идеи Гутьерреса большое влияние оказали взгляды представителей европейских радикальных теологий, таких, как «политическая теология», «теология революции», «теология надежды», персоналистская доктрина Ш. Мунье и марксизм, который он считал важным инструментом для познания социальной действительности и разработки путей ее преобразования. Гутьеррес пересмотрел традиционную для христианства трактовку предмета ***теологии,*** ее задач и методов. Вся предшествующая христианская теология, считает он, была идеологией господствующих классов, а в современном мире нужна теология, наполненная конкретным социально-политическим содержанием. История — место самореализации человека, и Царство Божие создается «здесь» и «сейчас».

В своей первой программной работе «К теологии освобождения» (Hacia una teologia de la liberación), опубликованной в 1969 в Монтевидео, Гутьеррес подверг критике господствующую в то время в Латинской Америке идею «развития» и обрисовал свое понимание идеи «теологии освобождения», как соединения теологии, достижений социальных наук и социальной практики, выявляющей интересы широких народных масс. Самая крупная его работа — «Теология освобождения» (Teología de la liberación, 1971) переведена на основные европейские языки, много раз переиздавалась и оказала заметное влияние не только на латиноамериканскую, но и на теологическую мысль Европы, Азии и Африки.

Соч.: Apuntes para una teología de la liberación. Lima, 1970; Liberación: opción de la iglesia en la decada del 70. Bogota, 1970; Teologóía de la liberación. Salamanca, 1973; Aus der eigenen Quelle trinken. Münch.— Mainz, 1986.

З. А. Заритовская

ГХОШ (Ghose) Ауробиндо (15 августа 1872, Калькутта — 5 декабря 1950, Пондишери) — индийский религиозный философ и поэт, политический деятель, создатель т. н. «интегральной веданты». В 1905—10 — активный участник антиколониального движения, один из лидеров радикального крыла в Индийском национальном конгрессе. В 1910 отошел от непосредственного участия в политической жизни, переехал в Пондишери. В 1926 (совместно с француженкой М. Ришар) основал религиозную общину, члены которой до настоящего времени пропагандируют его идеи. В дальнейшем Гхош разрабатывал т. н. пурна-йогу, призванную синтезировать различные виды йогической практики.

Основные философские труды: «Божественная жизнь» (1914—16); «Идея человеческого единства» (1915—18) «Психология социального развития» (1916—18, позднейшее название «Цикл человеческой истории»). «Интегральная веданта» была задумана как попытка преодоления «односторонних» подходов к пониманию человека, среди которых Гхош выделял прежде всего «аскетический спиритуализм» (учение ***Шанкары)*** и материализм (преимущественно в его вульгарной разновидности, трактующей сознание как «эпифеномен»). Называя оба подхода историческими «тупиками» мысли, Гхош претендовал на преодоление обоих односторонностей, признавая значимость как духовкой, так и материальной стороны человека. Гхош исходил из допущения двух противоположно направленных, но неразрывно связанных процессов — инволюции и эволюции. Исходный пункт инволюции — неопределенный (ниргуна) ***Брахман,*** трактуемый, в отличие от ***адвайта-веданты,*** как динамическое, а не статическое начало. Обладая способностью к самопроявлению, самоограничению и самопоглощению, Брахман порождает мир, нисходя через «сверхразум», «верховный разум», «разум» и «жизнь» к «материи» как к крайнему пункту мирового отчуждения. В дальнейшем начинается противоположный процесс — эволюция как восхождение от «материи» к «жизни» и «разуму». Он завершается «супраментализацией», нисхождением «сверхразума» в низшую сферу бытия и превращением человечества в «сверхчеловечество», совокупность «гностических существ», наделенных телесным бессмертием. «Супраментализированная материя» оказывается вознесенной на высший виток эволюционной спирали, так что этот процесс уже не обращается вспять. Усвоение Гхошем идеи необратимого развития существенно отличает его концепцию как от классической ***веданты,*** так и от предшествующих неоведантистских учений (***Вивекананда***). Критикуя эволюционизм Г. Спенсера, выдвигая ряд идей, перекликающихся с европейской диалектической традицией, Гхош в то же время утверждал, что борьба противоположностей — лишь «слепой механизм» развития, его «первое», а не последнее слово (в конце концов «любовь вытесняет борьбу» и из-за «слепого механиз-

ма» выступает подлинная движущая сила — «сверхразум»). Спиритуализм концепции Гхоша сказывается и в том, что преодоление противоречий современной западной цивилизации мыслится им через преобразование сознания отдельных индивидов (посредством пурна-йоги).

Ряд современных исследователей философии Гхоша разделяют мнение ***Тейяра де Шардена*** о сходстве его собственного учения об эволюции с учением Гхоша. Сходство это связано, с тем, что оба мыслителя стремятся согласовать современные представления об эволюции со спиритуалистическими традициями. Идеи Гхоша пользуются большим влиянием в современной Индии.

Соч.: Śri Aurobindo Birle centenary library, v. 1-30. Pondicherry, 1972.

Лит.: *Костюченко В. С.* Интегральная веданта (критический анализ философии Ауробиндо Гхоша). М., 1970.

В. С. Костюченко

ГЭ У (кит., буквально — выверение вещей, а также постижение вещей, изучение объектов, классификация предметов) — основополагающий термин китайской гносеопраксиологии. Гэ у — одно из 8 «основоположений» (тяо му) первой книги конфуцианского Четверокнижия ***«Да сюэ»*** (5—3 вв. до н. э.), т.е. гл. 42/39 ***«Ли цзи»,*** связанное прежде всего со следующим «основоположением» — «чжи чжи»: «доведение знания до конца (чжи чжи) состоит в выверении вещей». Древнейший комментатор текста Чжэн Сюань (127—200) определил «гэ» как «привлечение», подразумевая адекватную реакцию «вещей», уподобленных им «делам», т.е. всех объективных явлений, на правильное знание. С превращением в неоконфуцианстве «Да сюэ» в самостоятельное произведение, первое в Четверокнижии, особое значение приобрел и термин «гэ у». ***Чэн И*** интерпретировал его с помощью тезиса ***«Чжоу и»*** об «истощающем [исследовании] принципов» (цюн ли). ***Чжу Си*** развил и канонизировал эту интерпретацию. Воспользовавшись определением «гэ» как «достижения» в каноническом словаре «Эр я» («Приближение к классике», 3—2 вв. до н. э.), он отождествил гэ у с постижением заключенных в «делах и вещах» принципов (***ли***). Его главный оппонент в неоконфуцианстве ***Ван Янмин*** предложил понимать «гэ» как «выправление» (чжэн), имея в виду правильное отношение к «вещам» (у), которые в свою очередь сводились к делам, а те — прежде всего к помыслам, заключенным в «собственном сердце» (шэнь синь) и направленным на «усовершенствование своей личности» (***сю шэнь***).

В ходе начавшегося в 17 в. развития критики как чжусианства, так и янминизма на первый план выдвинулось истолкование гэ у в качестве практического отношения к вещам, по выражению Янь Юаня (1635—1704), их «выверения руками» (шоу гэ ци у). В конце 19 в. этим термином стали обозначаться западные естественные науки, в современном языке он имеет значение «естествознание, природоведение».

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *Lau D.* A Note on Ke Wu. — «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 1967, v. 30.

А. И. Кобзев

ГЭ ХУН [283, уезд Цзюйжун (современная провинция Цзянсу) — 343 или 363] — один из первых китайских «алхимиков» — систематизаторов духовных практик, целью которых было достижение адептом индивидуального телесного бессмертия. Родился в семье, многие представители которой занимали важные государственные посты в царстве У. В молодости успешно участвовал в боевых действиях против мятежников, но затем служил неохотно и стремился оставить военную карьеру. Прослышав, что на юге, в Цзяочжи добывают киноварь (даньша), необходимую для алхимических занятий, он добился назначения главой уезда Гоулоу и до конца жизни оставался на юге, в Гуанчжоу. Основным произведением Гэ Хуна считается «Баопу-цзы», трактат, заглавие которого происходит от прозвища автора — «Объявший простоту мудрец». Текст описывает способы регулирования индивидуальных циклов жизненной энергии ***ци***-пневмы с целью их «включения» в общекосмический цикл с помощью снадобий, известных под именем «эликсира бессмертия» (дань) — «философского камня» китайских алхимиков. Трактат свидетельствует о глубоких познаниях автора в различных науках. «Баопу-цзы» подразделяется на «внешние» и «внутренние» главы, первые из которых считаются более ранними. Во «внутренних» главах провозглашается приоритет ***даосизма*** по отношению к конфуцианству («даосская наука — корень, конфуцианская — кончики веток»), важность веры в «астрологическую» судьбу (су мин) и необходимость любви к «сокровенному» (сюань). Последнее трактуется как высшая реальность, исследование и познание которой возможно при помощи духовных практик, в частности — «хранения единого» (шоу и). Аналогичные способы упоминаются уже у Лао-цзы (***«Дао дэ цзин»,*** 39), Чжуан-цзы (***«Чжуан-цзы»,*** 12) и Лю Аня (***«Хуайнань-цзы»,*** 14), однако Гэ Хун различает «хранение сокровенного единого» и «хранение подлинного единого». Совершенствование в «хранении единого и сохранении подлинного» (шоу и цунь чжэнь) в конечном счете приобщает адепта к знанию божеств-предков, после чего он становится «настоящим человеком», недоступным ни для свирепых зверей на суше, ни для зловредных драконов в воде. Его сторонятся неприкаянные духи, ему не страшно даже направленное на него оружие («Баопу-цзы», 18). Достижению этого состояния также способствует употребление «великого снадобья из золота и киновари», которое, орошая «киноварные поля» в теле адепта, приближает его к телесному бессмертию. «Баопу-цзы» приводит рецептуру изготовления алхимического золота (сернистой ртути) из реальгара, описывает процесс получения свинцовых белил и других химических соединений. Специалисты по китайской медицине считают, что Гэ Хун внес существенный вклад в методы распознавания и лечения инфекционных заболеваний. Его наследие внимательно изучается историками традиционной науки Китая.

Г. А. Ткаченко

ГЮЙО (Guyau) Жан-Мари (28 октября 1854, Лаваль — 31 марта 1888, Ментон) — французский философ-спиритуалист, исследователь проблем этики и эстетики. Приемный сын ***А. Фулье,*** рано проявил интерес к проблемам философии и морали; в 19 лет получил почетную премию от Академии моральных и политических наук за работу, посвященную истории утилитаристских взглядов в морали от Эпикура до современных философов; с 1874 преподавал философию в парижском лицее Кондорсе. Тяжелое заболевание заставило оставить начатую преподавательскую карьеру и переселиться сначала в Италию, а затем в Прованс, где он и умер от туберкулеза в возрасте 33 лет.

В центре философии Гюйо — идея жизни как фундаментального принципа всех философских ценностей, основы и движущей силы человеческого бытия. Этико-эстетический витализм Гюйо близок ***философии жизни:*** человеком управляет слепая, морально индифферентная жизненная сила, происходящая из скрытых глубин его бытия; ей свойственна постоянно возрастающая интенсивность. «Сознание является разлагающей силой», поскольку может «при помощи ясности анализа разрушать все то, что накоплено неясным синтезом наследственности» («Esquisse d'une morale sans l'obligation ni sanction». P., 1885, p. 245). Цель морали — восстановление гармонии между рефлексией и спонтанностью, мораль способна выполнить эту задачу, поскольку «наиболее интенсивная и наиболее экстенсивная жизнь» объединяет в себе эгоизм и альтруизм. Эгоизм для Гюйо — это мутация жизни, поэтому долг каждого человека соотносим с жизненной энергией этого человека.

Прекрасное, по мнению Гюйо, есть все то, что усиливает нашу жизненную силу. Эстетическое переживание носит общественный характер, так искусство пытается возвеличить индивидуальную жизнь, чтобы позволить ей соприкоснуться с всеобщей жизнью («Искусство с социологической точки зрения» — L'art au point de vue sociologique. P., 1889; рус. пер. 1900).

В своей последней работе «Иррелигиозность будущего» (Irreligion de l'avenir. P., 1887) Гюйо высказывает уверенность, что со временем религия освободится от догм и перестанет зависеть от веры в трансцендентную силу; от этого она не перестанет существовать, ибо связана с чувством физической, моральной и социальной зависимости от Универсума и распространяющегося от него источника жизни; религия понимается Гюйо как универсальный социоморфизм.

Соч.: Les problèms de l'esthétique contemporaine. P., 1884; La Genèse de l'idée de Temps. P., 1890; Éducation et Hérédité. P., 1889; в рус. пер.: Нравственность без обязательств и без санкции. М., 1923.

Лит.: *Foullié A.* La Morale, l'art et la religion d'après Guyau. P., 6 éd., 1906; Guyau and the idea of time, ed. by J. A. Michon et al. Amst., 1988.

М. М. Федорова

Д

ДАВИД АНАХТ (Непобедимый) (ок. 475, с. Нергин, Таронская обл., Зап. Армения — 1-я пол. 6 в., Ахпатский монастырь, Сев. Армения) — армянский философ. Учился и преподавал в Александрии. Представитель александрийской школы неоплатонизма; ученик Олимпиодора Младшего. За победу в философских диспутах получил прозвище Трижды великий философ и Непобедимый (Анахт) философ. По возвращении в Армению занимался просветительской деятельностью, возглавив школу армянских неоплатоников-грекофилов. Основные философские сочинения — «Определения философии», «Анализ «Введения» Порфирия», «Толкование «Аналитики» Аристотеля», «Толкование «Категорий» Аристотеля». Опираясь на Пифагора, Платона и Аристотеля, дал шесть определений философии: философия есть наука о сущем; о божественных и человеческих вещах; она есть помышление о смерти; уподобление Богу в меру человеческих возможностей; искусство искусств и наука наук и любовь к мудрости. Философия, по Давиду Анахту, — это мать мудрости, она дает исходные начала всем наукам и искусствам (куда входят не только художества, но и ремесла), исправляет в них ошибочное. Целью философии является познание природы сущего, а не познание отдельных вещей. Философия делится на философию теоретическую и практическую; в свою очередь теоретическая философия делится на естествознание, математику и теологию; практическая же философия наставляет душу человека на добродетельную жизнь. Орудием и частью философии является логика как искусство доказательства, образующегося из силлогизма. Политика включает в себя этику и экономику. Человек же существует для украшения всего сущего.

Соч.: Соч., пер. и вступит. статья С. С. Аревшатяна. М., 1975.

Лит.: Философия Давида Непобедимого. М., 1984; *Khostikian M.* David, der Philosoph. Bern, 1907.

В. Ф. Пустарнаков

ДАВИД ДИНАНСКИЙ (David de Dinando, из Динана в Бретани или на Маасе) — средневековый философ-пантеист, преподавал в Париже в нач. 13 в. В остальном о его жизни почти ничего не известно. Главное сочинение «О частях, или О делениях» (De tomis hoc est De divisionibus), вероятно, идентично с сочинением «Кватерны» («Quaterni» или «Quaternuli»), осужденным на поместном соборе в Париже в 1210. Их изучение было запрещено наряду с сочинениями Амальрика Венского и Аверроэса (***Ибн Рушда***) в 1215. Наши знания о его идеях получены гл. о. из трудов ***Альберта Великого, Фомы Аквин-ского и Николая Кузанского.*** Название сочинения Давида Динанского, несомненно, указывает на «О разделении природы» ***Иоанна Скотта Эриугены.*** Своеобразный «материалистический» пантеизм Давида Динанского складывался, видимо, также под влиянием ***Ибн Гебироля.*** Разделив вещи на три класса, Давид рассматривал затем вещи одного класса как модусы первичной для этого класса реальности (первого неделимого). Так, тела суть модусы материи, души —модусы ума, а вечные субстанции или обособленные формы — модусы Бога. Кроме того, эти три первичные реальности сами являются по существу одним сущим или одной субстанцией. В поддержку этой концепции Давид приводит аргументы, основанные на том, что ни Бог, ни материя не имеют формы. То, что обладает формой, — это составные субстанции, подпадающие под категории. Входящее в один род различается видовыми отличиями (differentiae), которые, будучи добавлены к роду, образуют виды. Но Бог, ум и первая материя — простые реальности и потому не могут иметь никаких отличий. Следовательно, они должны быть субстанциально тождественны.

Человеческий интеллект, по Давиду, способен постигать и Бога, и материю. Интеллект постигает объект, усваивая его посредством абстрагирования формы объекта, но так как ни Бог, ни первая материя не имеют формы, постижение их нашим интеллектом можно объяснить только его изначальным тождеством с ними. Кроме того, если и Бог, и материя неоформлены, они не что иное, как потенциальное бытие. Но потенциальное бытие есть определение первой материи. Тогда последняя реальность, которая есть одновременно Бог, ум и материя, лучше всего описывается как материя.

Лит.: *Théry G.* Autour du décret de 1210: I David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste. P., 1925; *Arnou R.* Quelques idées néoplatoniciennes de David de Dinant: Philosophia perennis. Regensburg, 1930, 1, p. 115—127; *Birkenmajer Al.* Découverte de Fragments manuscrits de David de Dinant. — «Revue Neo-Scolaslique de philosophie» (Louvain), 1933, 35, p. 220—229.

В. П. Гайденко

ДАВИД (Δαβίδ, Фессалоникийский? — ср. Vat. gr. 1023 f. 84 v.: δαῖδ θεσσαλονίκης ἐξηγούμενος) (кон. 6 — нач. 7 в.) — греческий философ, представитель ***Александрийской школы*** неоплатонизма. Судя по имени и отдельным пассажам сочинений — христианин (см., напр., CAG XVI11 2, p. 129, 8—9). Сохранились ученические записи лекций Давида: стандартные пролегомены к философии (см. ***Аристотеля комментаторы***) общего характера (24 занятия), где философия рассмотрена в 4-х аспектах: «существует ли?», «чем является?», «какова она?», «ради чего существует?» (ср. Arist. Anal. post. II 1 89b); пролегомены (4 занятия) и комментарии (32 занятия) к «Введению» Порфирия, предварявшие рассмотрение «Категорий», с которых начинался курс аристотелевской логики. Близок к комментаторскому методу Давида вышедший из Александрийской школы того же примерно времени комментарий к «Введению», опубликованный Вестеринком под именем Псевдо-Илии (Псевдо-Давида). Давид читал лекции по «Органону» и «Физике». Сохранились переводы

пролегоменов и комментарий к «Введению» на армянском языке, относящиеся к 7 в.

Соч.: Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, ed. A. Busse. B., 1904; Pseudo-Elias (Pseudo-David), Lectures on Porphyry's Isagoge, ed. L. G. Westerink. Amst., 1964.

Лит.: *Conybeare Fr. C.* A collation with the Ancient Armenian versions of the Greek text of Aristotle's Categories etc. ... Oxf., 1892, p. XXXI; *Westerink L. G.* Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Amst., 1962, p. XXIII—XXIV, XXIX—XXXII; Prolegomenes à la philosophie de Platon par L. G. Westerink. J. Trouillard et A.-Ph. Segonds. P., 1990, p. XXXVI—XXXVII; *Westerink L. G.* Philosophy and medicine in Late Antiquity.—«Janus», 1964, 51, p. 169—177.

Ю. А. Шичалин

ДАВЫДОВ Иван Иванович [15 (26) июня 1792, по др. сведениям 1794, с. Зеленицыно Тверского у. Тверского наместничества — 15 (27) ноября 1863, Москва] — русский философ, эстетик, лингвист. В 1808—12 учился на физико-математическом и историко-филологическом отделениях философского факультета Московского университета, в 1812—13 — в Казанском университете, где слушал лекции Н. И. Лобачевского. Ранние работы — «О различии греческого и римского образования» (1810) и «О критике в древней философии» (1814); докторская диссертация — «О преобразовании в науках, произведенном Бэконом» (1815). С 1822 профессор Московского университета, в 1847—58 директор Главного Педагогического института в Петербурге; академик (1841). В Московском университете читал лекции по философии, математике, затем занял кафедру словесности. Преподавал также в Университетском пансионе, где среди его воспитанников были Д. В. Веневитинов и В. Ф. Одоевский. В философии занимал эклектическую позицию; Г. Г. Шпет характеризует его как «психологизирующего кантианца с супранатуралистическим уклоном», пытавшегося в пропедевтических целях осуществить синтез вольфианства с учением раннего Канта. Известное влияние оказало на Давыдова учение Шеллинга, но сам он эволюционировал в сторону психологизма: «Философия как наука есть психология, ведущая к открытию единства в знании и бытии». Во «Вступительной лекции о возможности философии как науки» предложил схему разделения философии на «чистую» и «прикладную»: к первой он относил «логику, этику и эстетику», ко второй — «онтологию, космологию, пневматологию». На кафедре словесности Давыдов создал «Чтения о словесности» (1837—38), свидетельствующие о знакомстве со взглядами немецких романтиков, прежде всего Ф. Шлегеля. Непосредственных продолжателей у Давыдова не было, но его в разное время слушали такие ученые и общественные деятели, как Ф. И. Буслаев, П. Н. Кудрявцев, Ю. Ф. Самарин, М. Н. Катков.

Соч.: Опыт руководства к истории философии. М., 1820; Начальные основания логики. М., 1821.

Лит.: *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. М., 1913, т. 1, ч. 1; *Каменский З. А.* Русская философия нач. 19 в. и Шеллинг. М., 1980; *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — Соч. М., 1989, с. 103—114.

А. В. Панибратцев

ДАЙ ЧЖЭНЬ (Дай Дунъюань, Дай Шэньсю) (19 января 1723, Сюнин провинции Аньхой — 1 июля 1777, Пекин) — китайский философ-неоконфуцианец, лидер одного (Вань пай) из двух главных направлений «ханьского учения» (хань сюэ, пу сюэ), ученый (математик, астроном, лингвист, историк и географ). Происходил из семьи мелкого торговца. С 1773 участвовал в составлении свода классической литературы «Сы ку цюань шу» («Полное собрание всех книг по четырем разделам»). В 1775 за научные заслуги получил высшую ученую степень — цзиньши и звание академика академии Ханьлинь. Развивал методологию «[филологически] доказательного исследования» (као цзюй), основывая экспликацию идей на анализе выражающих их терминов. Собственные взгляды Дай Чжэнь излагал в текстологических комментариях к конфуцианской классике, противопоставляя их предшествовавшим комментариям, искаженным, по его мнению, даосско-буддийскими влияниями. Главные философские сочинения Дай Чжэня — «Мэн-цзы цзы и шу чжэн» («Значения слов «Мэн-цзы» в комментариях и свидетельствах») и «Юань шань» («Обращение к началу добра»).

Основная тенденция теоретических построений Дай Чжэня — стремление к гармонизации самых общих понятийных оппозиций как отражению универсальной и гармоничной целостности мира. Основополагающее для неоконфуцианства противопоставление «надформенного» дао «подформенным» «орудиям» он истолковывал как временное, а не субстанциальное различие состояний единой «пневмы» (ци): с одной стороны, беспрестанно изменяющейся, «порождающей порождения» (шэн шэн) по законам сил ***инь ян*** и «пяти элементов» (***у син***) и, с другой — уже оформившейся в множества конкретных устойчивых вещей. Дай Чжэнь обосновывал включение «пяти элементов» в понятие дао. «Индивидуальная природа» каждой вещи, по Дай Чжэнго, «естественна» и определяется «добром» (шань), которое порождается «гуманностью», упорядочивается «благопристойностью» и стабилизируется «должной справедливостью». Космологически «добро» проявляется в виде дао, «благодати» («добродетели» — ***дэ***) и «принципов» (***ли***), а антропологически — в виде «предопределения» (***мин***), «индивидуальной природы» и «способностей» (цай). Выступая против канонизированного неоконфуцианством периода правления династии Сун (960—1279) противопоставления «принципов» «чувствам» и «желаниям», Дай Чжэнь утверждал их неразделимость. «Принцип» — то неизменное, что специфично для «индивидуальной природы» каждого человека и каждой вещи, высший предмет познания. В отличие от предшествующих неоконфуцианцев он считал, что «принципы» в явном виде не присутствуют в человеческой психике — «сердце» (синь), а выявляются с помощью глубинного анализа. Способности людей к познанию, по Дай Чжэню, различаются подобно огням с разной интенсивностью свечения; эти различия отчасти компенсируются обучением. Дай Чжэнь обосновывал приоритет эмпирико-аналитического подхода как в познании, так и в практике. Его труды, малопопулярные в свое время, вызвали интерес в 20 в., оказавшись созвучными сциентистским умопостроениям значительной части китайской интеллигенции.

Соч.: Мэн-цзы цзы и шу чжэн (Значения слов «Мэн-цзы» в комментариях и свидетельствах). Пекин, 1956; Юань шань (Обращение к началу добра). Пекин, 1956.

А. И. Кобзев

ДАЙЯНАНДА САРАСВАТИ (Dayananda Saraswati) (наст. имя Мульшанкар) (1824, Танкор — 13 октября 1883, Аджмир) — индийский философ, общественный деятель, реформатор ***индуизма***. Основатель религиозно-реформа-

торского общества Арья Самадж (Бомбей, 1875). Требовал «очищения» индуизма, возврата к «чистоте» ведийского учения. Развернуто критиковал адвайта-веданту ***Шанкары*** и вишишта-адвайту ***Рамануджи*** как теоретическое обоснование современной ему практики индуизма. Используя положения философских систем ***веданты***, ***санкхьи*** и ***вайшешики***, разработал учение о «троичности» (трайтавада), постулируя существование трех безначальных, вечных, независимых сущностей (Бог, душа, материя — ***Ишвара***, ***джива***, ***Пракрити***). Обосновывал необходимость изучения природного мира и развитие научного знания, опираясь на положения санкхьи и трактовку ***Вед*** как всеобъемлющего источника знания, в т. ч. и знания естественно-научного.

Соч.: The Light of Truth. Bombay, 1939 (engl. transl. of Swami Dayananda Saraswati's Book Satyartha Prakash).

Лит.: *Мезенцева О. В.* Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Дайянанды. М., 1993.

О. В. Мезенцева

Д'АЛАМБЕР (D'Alembert) Жан-Лерон (16 ноября 1717, Париж — 29 октября 1783, Париж) — французский философ-просветитель и математик. Вместе с ***Дидро*** был главным редактором (1751—58) ***«Энциклопедии»***, где вел также физический и математический отделы. Уход с поста главного редактора в 1758 стал следствием общественного скандала после публикации в 7-м томе ст. Д'Аламбера «Женева», где он противопоставил нравственную чистоту и религиозность женевских граждан и пасторов жестокости и фанатизму иезуитов. Высказанная в статье мысль о том, что театры способствуют формированию нравственности, вызвала резкий протест ***Руссо*** («Письмо к Д'Аламберу о зрелищах»), отрицательно относившегося к достижениям цивилизации, в т. ч. к наукам и искусствам. Продолжая после 1758 руководить физико-математическим отделом «Энциклопедии», Д'Аламбер написал для нее ряд статей по математике.

Философские взгляды Д'Аламбера изложены в работах «Элементы философии» (L'Essai sur les éléments de philosophie... 1759) и «Очерк о происхождении и развитии наук» (вступительная статья к «Энциклопедии», 1751, рус. пер. 1910). Вслед за ***Ф. Бэконом*** Д'Аламбер хотел представить наиболее полную классификацию наук, основывающуюся на отличии воображения от памяти и рассудка. Наряду с качественно однородной материей Д'Аламбер признавал нематериальную активную субстанцию, проявляющуюся в духовной деятельности человека; ощущения зависят от воздействия этого духовного начала, составляющего суть человеческого Я. Отрицая возможность проникновения мыслью в сущность вещей, свое сомнение он распространял и на существование Бога. Философские взгляды Д'Аламбера были подвергнуты критике Дидро в его знаменитой трилогии («Разговор Д'Аламбера с Дидро», «Сон Д'Аламбера», «Продолжение разговора»). Политические убеждения Д'Аламбера были умеренными: он выступал против феодально-сословной иерархии и в защиту «справедливой» собственности представителей третьего сословия. Он ориентировался на просвещенную монархию, состоял в переписке с Екатериной II и даже был приглашен ею на роль воспитателя наследника Павла.

Д'Аламбер внес серьезный вклад в развитие фундаментальных принципов современной механики, его труды вместе с работами Эйлера, братьев Бернулли и Клеро заложили основания математической физики. Ему принадлежат классические работы по теории движения жидкости, задаче трех тел, нутации Земли, движению Луны, движению ветра, по теории музыки и др. В механике стремился обойтись без понятия силы, имевшего для него сильный «метафизический привкус». Математические работы Д'Аламбера основаны на принципе непрерывности Лейбница, позволившем ему ближе всего подойти к современному пониманию предела.

Д'Аламбер был почетным секретарем Французской академии, Академии наук и большинства научных академий Европы.

Соч.: Oeuvres complètes, t. 1—5. P., 1821—22; Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides. P., 1944; Динамика. М.—Л., 1950.

Лит.: *Литвинова Е. Ф.* Д'Аламбер. Его жизнь и научная деятельность. СПб., 1891; *Вилейтнер Г.* История математики от Декарта до середины XIX столетия. М., 1966; *Добровольский В. А.* Д'Аламбер. М., 1968; *Briggs J. M.* D'Alembert: Mechanics, Matter and Morals. N. Y., 1962.

Т. Б. Длугач

ДАМАСКИЙ (Δαμάσκιος) (ок. 462, Дамаск — после 538) — философ-платоник, последний схоларх (диадох) ***Афинской школы.*** Принадлежал к привилегированному социальному слою, что было обычно для интеллектуалов-язычников поздней античности. Учился риторике в Александрии под руководством Теона и потом (по хронологии Р. Асмуса и Л. Вестеринка) несколько лет преподавал ее в Афинах (ок. 482/483—491/492). Был вхож в кружки платоников в Александрии (вдова Гермия Эдесия, ее сыновья Аммоний и Гелиодор, Асклепиодот, Исидор и др.) и в Афинах, где он еще застал Прокла. Под влиянием Исидора постепенно оставляет преподавание риторики и обращается к философии; изучает математику у Марина и слушает лекции по философии Зенодота. Исидору Дамаский обязан диалектической искушенностью, у Гелиодора и Аммония изучает Платона и астрономию Птолемея. С Исидором Дамаский совершает восьмимесячное путешествие по Сирии вдали от христианизированных городов.

При Дамаскии происходит последний расцвет Афинской школы: его комментарии не только свидетельствуют о высоком уровне преподавания, но и предполагают очень высокий уровень слушателей. В 529, после эдикта императора Юстиниана, Дамаский был вынужден прекратить преподавание и в кон. 531 с шестью платониками, «высшим цветом философов» (по замечанию Агафия, из чьей «Истории» известен этот эпизод — II 28—32 Keydel), он отправляется из Афин ко двору персидского царя Хосрова I (восшедшего на трон 13 сентября 531), чьим покровительством пользуется до кон. 532, когда Хосров, заключив «вечный мир» с Юстинианом, добился для философов-язычников разрешения находиться в пределах Византийской империи, не подвергаясь преследованиям за свои убеждения (по версии М. Тардье, поддержанной И. Адо, к Хосрову отправился один Дамаский, который и добился внесения соответствующей статьи в текст мирного договора). Относящаяся к 538 надгробная плита из Эмесы (в Сирии) с эпиграммой, которую Палатинская антология (VIII 533) приписывает философу Дамаскию («Прежде Зосима была рабой одному только телу; но и от тела теперь освободилась она»), — последнее хронологическое указание, относящееся к Дамаскию.

Дамаский комментировал сочинения Аристотеля: «Категории» (предположение Л. Вестеринка на основе Simpl. In Cat., 9, 4—13, 26), «Физику» (ср. Simpl. In Phys. 601—645, 773—800; где приводятся фрагменты трактата «О числе, месте и времени»), «О небе» (важнейшие рукописи комментария к трактату «О небе», изданному Хайбергом в CAG VII под именем Симпликия, атрибутируют первую книгу Дамаскию), «Метеорологику» (Philop. In Meteor. 44, 21—36), — хотя нельзя сказать, были ли у Дамаския записанные комментарии к этим текстам. Дамаский толковал Платона: «Алкивиада I» (ссылки у Олимпиодора In Alc. I, из которых видно критическое отношение Дамаския к толкованию Прокла), «Федра», «Софиста», «Тимея», «Государство», «Законы» (ссылки в дошедших сочинениях самого Дамаския), «Федона» (дошла серия записанных слушателями толкований, восходящая к двум курсам Дамаския, посвященным этому диалогу), «Филеба» (дошла серия толкований, записанная слушателем второго курса), «Парменида» (текст дошел без толкования первой предпосылки); помимо этого Дамаский толковал «Халдейские оракулы», т.е. восстановил всю систему преподавания философии в Афинской школе. Трактат «О первых началах» (отсутствует заключительная часть) представляет собой разработку иерархии бытия, восходящего к сверхбытийному началу, в жанре «затруднений и разрешений»; «Жизнь Исидора» — разросшийся в «философскую историю» (Суда) традиционный энкомий учителю, ценнейший источник сведений о философской жизни Александрии и Афин с кон. 4 в., известный по выдержкам в Библиотеке Фотия и в словаре Суда; «О невероятном» — собрание историй о чудесных явлениях в 4 книгах, известное по заметке Фотия.

Как в трактате «О первых началах», так и в комментариях Дамаский стремился выявить принцип построения иерархии универсума и дать ее детальное изложение. Одна из основных мыслей Дамаския — невозможность показать, почему и как. низшее происходит от высшего. О высшем начале мы не можем сказать ничего, что относилось бы к нему самому, а не к нашим догадкам и предположениям. Следует признать абсолютную невыразимость первого начала, единственное представление о нем можно было бы составить по аналогии с первым членом триады «пребывание-исхождение-возвращение» (но при этом вся триада в целом уже должна быть его проявлением); само оно — как не исходящее (ἀπρόϊτον) — могло бы быть названо пребывающим, но исшедшее от него также следует признать пребывающим («О первых началах», I 129, 16—26). Исходящее от него — первое, о чем мы можем что-то сказать, — есть единство трех ипостасей (τρεῖς αὗται ὑποστάσεις): единого-многого, многого-единого и объединенного; это объединенное, которое есть бытие, или сущность, как неразличимое смешение единства и множества можно назвать единственным сыном, первейшим из всех порождений (II 55, 1—5). Но его бытие не есть ни бытие как полнота всех родов (ср. Плотин), ни бытие как одна из категорий платоновского «Софиста» (II 56, 15—18), потому что все это — в более низкой сфере. Это проявление невыразимого первоначала есть простое бытие всех сущих, единое всех многих и объединенное всех разделенных (II 58, 6—9). Как таковое оно есть первое умопостигаемое и первый член триады «бытие — жизнь — ум».

При рассмотрении сферы ума Дамаский в основном следует Проклу. Но концепция души — вполне оригинальна. Дамаский развивает ее в ходе толкования 3-й предпосылки «Парменида». В отличие от Плотина, который признавал субстанциальное единство отдельных душ с мировой душой, и от Ямвлиха, учившего о разрядах душ, по-разному причастных мировой душе, существенно меняющейся при переходе от сферы бытия к становлению, Дамаский считал, что индивидуальная человеческая душа, оставаясь нумерически единой и в этом смысле тождественной себе, есть единственная сущность, вольная изменить себя самое, т.е. обладающая не только самодвижностью, но и самоопределением в пределах данного ей вида бытия (εἶδος τῆς ὑπάρξεως), и в этом смысле она является центральным звеном всей иерархии универсума.

Вполне оригинально у Дамаския толкование «Парменида»: в отличие от Плутарха, Сириана и Прокла до известной степени возвращаясь к Амелию, Порфирию и Ямвлиху, он считал, что реальность иерархически устроенного бытия отражают не только первые пять предпосылок, но и последние четыре.

Оригинальны также концепция места (отличаемого от положения, которое изменяется при движении) как неотделимой от тела и определяющей его силы, дающей телу его собственную структуру и его включенность в структуру телесного в целом; и концепция времени, соотнесенного с местом, но определяющего не сосуществование тел, а обеспечивающего всю упорядоченную последовательность их изменений, будучи всякий миг всецелой проявленностью прошлого, настоящего и будущего и тем самым являясь моментом «вечности» в становлении. Сочинения Дамаския практически не были известны в Средние века, но вызывают интерес в эпоху Возрождения: в библиотеке ***Виссариона Никейского*** был трактат «О первых началах» и комментарий к «Пармениду» (Marc. gr. 246); многочисленные копии этих текстов появляются вплоть до 17 в. В 19 в. Дамаский излагается в общих руководствах В. Г. Теннемана (1812), Ж.Симона (1845), Е. Вашро (1346), Эд. Целлера (1852). Современное представление о Дамаскии складывается на основе издания «Первых начал» Ш.-Э. Рюэля, реконструкции «Жизни Исидора» в трудах Р. Асмуса, Р. Анри и Кл. Цинцена, новых изданий Л. Вестеринка и французских переводов «Первых начал» М.-К. Гальперина и Ж. Комбеса.

Тексты и переводы: Dubitationes et solutiones de primis principiis. — Platonis Parmenidem, ed. Ch.-E. Ruelle, vol. 1—2. P., 1889—99 (repr. Bruxelles, 1964); Lectures on Philebus wrongly attributed to Olympiodorus, ed. by L. G. Westerink. Amst., 1959; Vitae Isidori reliquiae, ed. C. Zintzen. Hildesheim, 1971; The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, vol. II: Damascius.Amst.—Oxf.—N.Y., 1977; *Samburski S.* The concept of Place in Late Neoplatonism, texts with transl., introd. and notes. Jerusalem, 1982, p. 83—95 (фрагменты трактата «О числе, месте и времени»); Traité des prèmiers principes, texte ét. par L. G. Westerink et trad, par J. Combes, vol. I—III. P., 1986—91; Des premiers principes. Aporie et resolutions, trad. par M.-Cl.Galperine. Lagrasse, 1987; Commentaire du Parménide de Platon, texte ét. par L. G. Westerink et trad. par J. Combès, t. I—II. P., 1997.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века, кн. 2. М., 1988, с. 339—367; *Ruelle Ch.-E.* Le philosophe Damascius. P., 1861; *Steel C. G.* The changing self. A study on the soul in later Neoplatonism: Jamblichus, Damascius and Priscianus. Brux., 1978, p. 77—119; *Tardieu M.* Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes D'Isidore à Simplicius. Louvain — P., 1990 (стр. 19—69: о сирийском путешествии Дамаския и Исидора); *Hoffmann Ph.* Damascius, «Dictionnaire des philosophes antiques», t. 2. P., 1994, p. 541—593; *Brisson L.* Damascius et l'Orphisme. — Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine. Aldershot, 1995.

Ю. А. Шичалин

ДАММИТ (Dummett) Майкл Энтони Эрдли (род. 17 июня 1925, Лондон) — британский аналитический философ и логик. Учился в Оксфорде, с 1950 по 1979 преподавал в Бирмингемском и Оксфордском университетах. С 1979 занимает должность профессора логики в Оксфорде.

Наибольшее влияние на формирование взглядов Даммта оказали философские идеи Фреге и позднего Витгенштейна, интуиционистская философия математики и неопрагматизм Куайна. Главная область исследований Даммита — философия языка, которой он приписывает роль интегрирующего центра в философии. Философия языка лежит в основе метафизики: только изучив язык, мы можем познать мир и только через анализ языка мы можем анализировать мышление. По мнению Даммита, первым осознал ключевую роль философии языка Фреге, поэтому аналитическую философию следует кратко определять как «постфрегевскую». В двух крупных работах — «Фреге» (Frege, 1973) и «Интерпретация философии Фреге» (The Interpretation of Frege's Philosophy, 1981) — Даммит критически перерабатывает теорию значения Фреге. Вслед за Витгенштейном он подчеркивает, что язык служит не только для выражения мысли, язык — это прежде всего социальное явление и его главная функция — коммуникативная. Центральную задачу философии языка Даммит видит в создании систематической теории значения. В принципах этой теории в явном виде формулируется имеющееся у нас имплицитное и обнаруживающееся в практике знание используемого нами языка. Такая теория должна быть теорией о том, что значит понимать язык, и в этом смысле она должна быть «полнокровной», т.е. она не должна опираться ни на какие допущения о том, что говорящий уже понимает некоторые языковые выражения. Вместе с тем Даммит не принимает и холистской трактовки понимания: он не согласен с тем, что понимание отдельного положения предполагает понимание языка в целом, хотя и готов признать, что понимание любого положения зависит не только от понимания слов, из которых это предложение составлено, но и от понимания довольно значительного фрагмента языка. Систематическая теория значения должна основываться на атомарной (исходная единица — отдельное слово) или молекулярной (исходная единица — отдельное предложение) модели языка. Однако Даммит отвергает ту точку зрения, что понимать предложение — это знать условие его истинности. Мы часто понимаем предложения, не будучи способными установить условия их истинности. Более того, в языке имеется огромное количество предложений, условия истинности которых никогда не будут нам известны, поскольку они недосягаемы для наших познавательных способностей (напр., утверждения о прошлом и будущем, контрфактические высказывания, универсальные обобщения и т. д.). Единственное решение этой проблемы Даммит видит в том, чтобы отказаться от принципа двузначности, согласно которому каждое предложение является или истинным, или ложным совершенно независимо от нашего знания о мире. В этом решении сказывается влияние интуиционистской философии математики, которая составляет важную тему в исследованиях Даммита. Позиция интуиционистов привлекательна для него прежде всего тем, что за их неприятием принципа двузначности стоит стремление сохранить математику как последовательное систематическое исследование. Исходя из того, что если высказывание истинно, то всегда есть нечто, благодаря чему оно истинно («принцип С»), Даммит предлагает определять как истинные или ложные только «эффективно разрешимые» высказывания, т.е. высказывания, которые мы можем верифицировать. Верифицируемость высказывания означает, что у нас есть возможность за конечное время оказаться в ситуации, когда это высказывание оправданно утверждать или отрицать. Понятие «утверждаемости» становится центральным в верификационистской семантике Даммита, где верификация включает довольно широкий спектр процедур — от указания на некоторый чувственный опыт до математического доказательства. В дальнейшем он попытайся построить фальсификационистскую семантику. На основе этих семантических идей Даммит формулирует свой аргумент против реализма. Его главный тезис в вопросе о реализме состоит в том, что разногласие между реалистами и их противниками касается не класса сущностей (физических объектов, ментальных событий, математических объектов и т. д.), а класса утверждений об этих сущностях. Реалисты, принимая принцип двузначности, полагают, что утверждения рассматриваемого класса обладают объективным истинностным значением независимо от нашего знания о мире. Свою позицию Даммит квалифицирует как «антиреализм».

Соч.: The Justification of Deduction. L., 1973; Elements of Intuitionism. Oxf, 1977; Truth and Other Enigmas. L., 1978; The Logical Basis of Metaphysics. L., 1991; Origins of Analytical Philosophy. L., 1993; Общение и конвенциональность. — В кн.: Философия. Логика. Язык. М., 1987, с. 127-212.

Лит.: *Грязнов А. Ф.* Язык и деятельность. Критический анализ витгенштейнианства. М., 1991; *Passmore J.* Recent Philosophers: A Supplement to «Hundred Years of Philosophy». L., 1985.

Л. Б. Макеева

ДАМОН (Δάμων) из Афин (сер. 5 в. до н. э.) — греческий софист и музыкальный теоретик, советник Перикла. Считался учителем Сократа (Diog. L. II 19). В 443 был осужден за симпатии тираническому режиму и подвергнут остракизму. Вслед за софистами признавал, что добродетели можно научить, но в отличие от них главным средством достижения этой цели считал музыку. Под влиянием идей пифагорейцев сформулировал теорию музыкального ***этоса,*** основные положения которой изложены им в речи, обращенной к членам афинского Ареопага. Согласно Дамону, музыка оказывает воздействие на нравственный характер (этос) человека, поскольку движение звуков подобно движению чувств в душе. При этом особо подчеркивалось, что действие различных мелодий и ритмов неодинаково: «свободные и прекрасные песни и танцы порождают подобный вид души, и наоборот» (Athen. 628C). Отсюда Дамон выводил социально-политическую функцию музыки: «Не бывает потрясений в стилях музыки без потрясения важнейших политических законов» (Plat. Resp. 424c). Оказал большое влияние на Платона, однако в отличие от Дамона у Платона нет указаний на связь музыки со справедливостью; в «Государстве» Платон запрещает гиполидийский лад, изобретение которого приписывается Дамону (Ps.-Plut. De mus. 1136E4).

Фрагм.: DK I 37 A 1—8, B 1—10. Лебедев. Фрагменты, с. 418—420.

Лит.: *Wallace R., Maclachan (eds.).* Harmonia Mundi. Rome, 1991, p. 30—53; *Moutsopoulos E.* La musique dans l'oeuvrc de Platon, 2nd ed. P., 1989; *Anderson W.* Ethos, and education in Greek music.

Cambr., 1966, p. 39—42, 74—82; *Lasserre F.* L'éducation musicale dans la Greque antique. — *Idem.* Plutarque, De la musique. Olte — Lausanne, 1954; *Jan C von.* Damon, RE, Hbbd. 8, 1901, col. 2072—2074; *Bücheler F.* Οἱ περὶ Δάμωνα. —«Rheinisches Museum» 40, 1885; *Willamowitz-Moellendorf U. von.* Δάμων Δαμωνίδου Ὄαθεν. — «Hermes», XIV. p. 319.

Э. Г. Панаиотиди

ДАНИИЛ ЗАТОЧНИК (12 или 13 в.) — предполагаемый автор «Моления» и «Слова», в древнерусскую эпоху считавшихся «кладезем» житейской мудрости. Годы жизни и обстоятельства биографии его неизвестны. Не исключено, что Даниилу Заточнику приписан обобщенный плод творчества нескольких авторов. По своему жанру «Моление» и «Слово» представляют афористически-поэтические сочинения, созвучные псалтырному тексту. «Слово» Даниила Заточника — это гимн разуму и самоценности человеческой личности, свободной по отношению к авторитетам и в то же время зависимой от превратностей судьбы. В его произведениях проводится мысль о различении «ума», связанного с чувственным восприятием, и «разума» как познавательной душевной силы. Именно познавательная доминанта человеческого разума приводит к мудрости как средоточию смысла, и сердце, где находится «источник страстей», укрепляется мудростью и красотою человека в их гармонии.

Изд.: *Зарубин Н. Н.* «Слово Даниила Заточника» по редакциям 12— 13 вв. и их переделкам. Л., 1932; Моление Даниила Заточника, подготовка текста, пер. и комм. Д. С. Лихачева. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси. 12 век. М., 1980, с. 388—399; Слово Данила Заточеника, еже написал своему князю Ярославу Володимеровичю. — В сб.: Златоструй. Древняя Русь 10—13 в. М., 1990, с. 238-243.

Лит.: *Будовниц И. У.* Памятник ранней дворянской публицистики. — «Труды Отдела древнерусской литературы». М.—Л., 1951, т. 8, с. 138—157; *Романов Б. А.* Люди и нравы древней Руси. М.—Л., 1966; Словарь книжников и книжности Древней Руси, в. 1: 11 — первая пол. 14 в. Л., с. 112—115.

А. И. Макаров

ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич (28 ноября (10 декабря) 1822, с. Оберец Ливенского у. Орловской губ. — 7 (19) ноября 1885, Тифлис) — русский философ, публицист, естествоиспытатель; создатель теории культурно-исторических типов, предвосхитившей теории локальных цивилизаций О. Шпенглера и А. Тойнби.

В 1837—42 обучался в Царскосельском лицее, в 1843—47 на физико-математическом факультете Петербургского университета. В 1848 арестован по делу Петрашевского, сослан в административную ссылку в Вологду. В 1853 включен советом Русского географического общества в состав экспедиции для исследования состояния рыболовства на Волге и в Каспийском море. Всего Данилевский участвовал в работе десяти научно-практических экспедиций. В последний период служебной деятельности имел чин тайного советника и являлся членом совета министра государственных имуществ.

Интеллектуальная деятельность Данилевского многогранна — он автор публицистических статей, а также исследовательских работ по ботанике, зоологии, этнографии, экономике и статистике. Наиболее крупные труды — ***«Россия и Европа»*** (1870) и «Дарвинизм». Последняя книга, оставшаяся незавершенной, посвящена критике учения Ч. Дарвина на основе материала биологии и аргументации философско-телеологического характера.

В книге «Россия и Европа» излагается учение о взаимоотношениях славянского и германо-романского миров, опиравшееся на философско-историческую доктрину, получившую в научной литературе наименование «теории культурно-исторических типов», предпосылками и источниками которой были: отказ от западнической ориентации в области социальной философии, интерес к славянофильству и одновременно указание на недостаточность его научно-теоретической базы, органицистский натурализм как отождествление социального и органического образований, а также специфическая теория природы (признание определяющими в организме — мире индивидуальных законов отдельных организмов, а не общего эволюционного закона).

Вопреки широко распространенному представлению об истории как об эволюционно-стадиальном движении единого человечества, Данилевский изобразил историю в виде совокупности «биографий» отдельных культурно-исторических типов (цивилизаций), каждый из которых состоит из идеальной формы и органической материи, а в качестве специфической основы выступают самобытные начала, проявляющиеся в сфере народности и не передающиеся другим типам. Поскольку культурно-исторический тип — органическое образование, его эволюция заключается в прохождении фаз жизненного цикла от рождения до «старости» и смерти. Одновременно осуществляется и культурная эволюция в направлении от первоначального этнического состояния к государственному и цивилизованному. Всего в истории он насчитывал 13 культурно-исторических типов, всесторонне проанализировав только германо-романский и славянский. Историческую миссию России видел в содействии развитию славянского культурно-исторического типа.

Соч.: Дарвинизм. Критическое исследование, т. 1—2. СПб.. 1885— 89; Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890; Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995.

Лит.: *Голосенко И. А.* Н. Я. Данилевский. — В кн.: Социологическая мысль в России. Л., 1978; *Бажов С. И.* Философия истории Н. Я. Данилевского. М., 1997.

С. И. Бажов

«ДАНИШ-НАМЭ» - см. ***«Книга знания»***.

ДАНТЕАЛИГЬЕРИ (Dante Alighieri) (между 18 мая и 17 июня 1265, Флоренция — 13/14 сентября 1321, Равенна) — итальянский поэт и философ. Учился во францисканской (Санта Кроче) и доминиканской (Санта Мария Новелла) соборных школах Флоренции. Дворянин, записался в цех врачей, чтобы получить в гвельфской Флоренции политические права. При Кампальдино (1289) бился против гибеллинов Ареццо. С I июня до 15 августа 1300 приор флорентийской Коммуны, в 1301 посол к Бонифацию VIII. Как противник мирской власти церкви после победы черных гвельфов изгнан из Флоренции с конфискацией имущества. Эмигрант в Болонье, Падуе, Сарцане, Вероне, Равенне; между 1306 и 1309, согласно Боккаччо, посетил Париж. За одобрение итальянского похода Генриха VII (1309—13) снова заочно осужден во Флоренции; в 1316 не принял условий амнистии.

В «Новой жизни» (Vita nuova, ок. 1292) поэтико-философское мирочувствие, сложившееся в южно-французской, сицилийской, тосканской поэтических школах, вырастает у Данте до цельного мироотношения. В неоконченном латинском трактате «О народной речи» (De vulgari eloquentia, ок. 1305) от наброска философии языка Данте переходит к апологии родного слова. Также неоконченный «Пир» (Convivio, между 1304 и 1307; 4 книги вместо задуманных 15) описывает преодоление жизненного кризиса на путях любящей мудрости и суммирует изучение Аристотеля, Аверроэса (Ибн Рушда), Фомы Аквинского; метафизика света Платона, «Ареопагитик», Роберта Гроссетеста сочетается здесь с мистической этикой пифагорейцев, Августина, Бернара Клервоского. В «Монархии» (De monarchia, ок. 1312) объединение Италии связывается с необходимым единством человечества. Церковь должна признать автономию гражданского правления и оставить власть, силу и богатство, положившись только на духовный авторитет. В «Божественной комедии» (La divina commedia, между 1307 и 1321) Данте говорит от имени мира и эпохи, он хочет «вывести живущих в этой жизни из состояния убожества и привести их к состоянию блаженства» (Письма XIII 15, 39). Тупики личной судьбы, лабиринты мира, философские искания, уроки католической веры по мере восхождения от Ада к Раю растворяются в элементарном сиянии любви, «движущей Солнце и другие светила».

Философия для Данте, как для Аристотеля и Фомы Аквинского, это прежде всего этика (политика), переходящая через любовь в онтологию, цель науки — достижимое счастье деятельного самоосуществления через развертывание добродетелей мужества, благоразумия, справедливости; мудрости наперекор фортуне. «Небесное» счастье не во власти человека и дается как благодать, однако подготавливается добродетельной практикой веры, надежды, любви. Познание природы и мира дается причастностью ума к любви, всеобщему двигателю. В историософии Данте мир с эпохи ассирийской и египетской империй охвачен порывом к единству. Успех мировой римской державы при Августе был увенчан вочеловечением Сына Божия. Будущее единение приведет к расцвету человечества, которое, избавившись от тысяч тиранов, вытряхнув зло как пыль из ковра, умерит внешнюю активность и развернет под водительством философа-монарха потенции интеллекта; Земля станет садом.

В дантовский синтез входят греко-античный идеал гармоничной полноты человека, римско-античная гражданственность и задушевность христианства; эти начала «прививаются» (Пир IV 22, 12) к народной почве романской поэзии. В художественной весомости и историческом звучании дантовского слова утверждается решающее для последующей истории необратимое отношение к природе и миру. Петрарка и Боккаччо развивали заявленную Данте тему судьбоносной поэтической правды. В 15 в. Данте стал чтимым патроном флорентийской Платоновской академии. Легко прослеживается воздействие поэтической философии Данте на художественную мысль Боттичелли, Рафаэля, Микеланджело, Леонардо да Винчи. Романтизм опирался на Данте, сближая философию и поэзию (Шеллинг). Гегель ценил у Данте веру в познаваемость истины («Энциклопедия философских наук», § 440). Данте был идолом политической философии Рисорджименто (Маццини).

Соч.: Божественная комедия. М., 1968; Малые произведения. М., 1968.

Лит.: *Данченко Б. Т.* Данте Алигьери. Библиографический указатель русских переводов и критической литературы на русском языке (1762—1972). М., 1973; Дантовские чтения, под ред. И. Бэлзы. М., 1968; *Gilson E.* Dante el la philosophie P., 1953; *Garin E.* Dame e la filosofia. — «Veltro», 1974, 18, 4-6.

В. В. Бибихин

ДАО (кит., буквально — путь, а также подход, график, функция, метод, закономерность, принцип, класс, учение, теория, правда, мораль, абсолют) — одна из важнейших категорий китайской философии. Этимологически восходит к идее главенства (шоу) в «движении/поведении». Ближайшие коррелятивные категории — ***дэ*** («благодать») и ***ци*** («орудие»). В современном языке бином даодэ означает мораль, нравственность. Термином дао передавались буддийские понятия «марга» и «патха», выражающие идею пути, а также «бодхи» («просветление», «пробуждение»). Аналогами дао часто признаются Логос и Брахман. Иероглиф дао входит в обозначение ***даосизма*** (дао цзя, дао цзяо) и ***неоконфуцианства*** (дао сюэ). В ***«Мо-цзы»*** «учением о дао» (дао цзяо), в ***«Чжуан-цзы»*** «искусством/техникой дао» (дао шу) названо и раннее ***конфуцианство.*** В различных философских системах дао определялось по-разному, поэтому ***Хань Юй*** назвал его, как и дэ, «пустой позицией», не имеющей точно фиксированного смысла.

В ***«Шу цзине»*** термин дао имеет абстрактные значения: «поведение», «продвижение», «путь государя и Неба» и соотнесен с дэ, также выражающим абстрактное понятие социальной и космической гармонии. С возникновения китайской философии центральным для нее стал вопрос о соотношении «человеческого» и «небесного», т.е. общеприродного, дао. (В узком смысле «небесное дао» означало ход времени или движение звезд с запада на восток в противоположность движению солнца с востока на запад.) Уже в ***«Ши цзине»*** наметилось сближение понятий «дао» и «предел» (см. ***Тай цзи***).

Конфуций сосредоточился на «человеческих» ипостасях дао и дэ, которые взаимосвязаны, но могут проявляться и независимо друг от друга (***«Лунь юй»,*** V, 12, XII, 19). Он конкретизировал дао в различных наборах этизированных понятий: «сыновняя почтительность» и «братская любовь», «верность» и «великодушие» (***чжун шу***), т.е. осуществление «золотого правила» морали, «гуманность» (***жэнь***), «знание» (***чжи***) и «мужество» (юн) и т. п. В «Лунь юе» дао — это благой ход общественных событий и человеческой жизни, зависящий как от «предопределения» (***мин***), так и от отдельной личности. Его носителем выступает и индивид, и государство, и все человечество (Поднебесная). В силу различия носителей различны и их дао: прямое и кривое, большое и малое, присущее «благородному мужу» (цзюнь цзы) и «ничтожному человеку» (сяо жэнь). Соответственно разнятся и дэ. Поднебесная может вообще утрачивать дао. В идеале единое дао должно быть познано. Его утверждение в мире исчерпывает смысл человеческого существования; при отсутствии дао в Поднебесной следует «скрываться», отказываться от службы.

Последователи Конфуция и представители других школ универсализировали концепцию двух главных видов дао и дэ, различая также дао порядка и смуты, древнее и современное, правильное и ложное, гуманное и негуманное,

всеобщее и индивидуальное дао (напр., «Мэн-цзы», ***«Хань Фэй-цзы»***).

Ближайшие ученики Конфуция придали высшей ипостаси дао (великое, всепроникающее — да дао) универсальный онтологический смысл, а основатель ортодоксального конфуцианства ***Дун Чжуншу*** выдвинул тезис: «Великий исток дао исходит из Неба». В ***«Чжун юне»*** дао «благородного мужа» или «совершенномудрого» определяется как исходящая из индивида общекосмическая сила, «упрочивающаяся на небе и земле», «материализующаяся в навях и духах», приводящая к благодати. «Подлинность» составляет «небесное», а ее осуществление — «человеческое» дао. Обретший предельную «подлинность» способен образовать триединство с Небом и Землей. Помимо дэ и ци наиболее тесно примыкают к дао понятия «предопределение», «индивидуальная природа», «[телесная] форма».

Совершенствование в дао, от которого нельзя ни на миг отойти, есть обучение (цзяо). «Гармония» (хэ) составляет всепроникающее дао Поднебесной, конкретизирующееся в пяти видах отношений: между правителем и подданным, отцом и детьми, мужем и женой, старшими и младшими братьями, друзьями и товарищами. Осуществляется это дао посредством «знания», «гуманности» и «мужества» — троякой всепроникающей «великой благодати» (да дэ) Поднебесной, что тождественно трояким дао «Лунь юя» (XIV, 28). На обыденном уровне познание и осуществление дао доступно даже глупым и никчемным, но в своем предельном выражении оно содержит нечто непознаваемое и неосуществимое даже для «совершенномудрых».

В «Мэн-цзы» (4 в. до н. э.) «подлинность» определяется как «небесное» дао, а «помышление» («забота» — сы) о ней — как «человеческое» дао. Дао «совершенномудрых» сводится лишь к «сыновней почтительности и братской любви». В целом дао представляет собой соединение человека и «гуманности». Небесное дао предопределено, но кое в чем зависит и от «индивидуальной природы», хотя в целом попытки воздействия на дао и «предопределение» бесполезны. В отличие от Конфуция, оценивавшего «середину дао» как недостаточность («Лунь юй»), ***Мэн-цзы*** видел в «срединном дао» гармоническое состояние.

Сюнь-цзы, с одной стороны, гиперболизировал всеобъемлемость дао, объявив всю «тьму вещей» одним его «боком», с другой стороны, назвал «совершенномудрого» (шэн) «пределом» дао. «Пределом» человеческого дао Сюнь-цзы считал «благопристойность/этикет» (ли). Постоянное в своей телесной сущности дао изменчиво, поэтому неопределимо по одной из своих сторон. Посредством великого дао изменяются, трансформируются и формируются все вещи. Следование дао предполагает обуздание страстей, индивидуальное накопление «благодати», его предварительное выявление и познание. Последнее осуществляется «сердцем», исполненным пустоты, сосредоточенности и покоя. Знание дао дает возможность «взвешивать» (хэн) всю тьму вещей. В «Мо-цзы» трактовка дао мало отличается от раннеконфуцианской.

Оппозиционная конфуцианской теория дао была развита в даосизме. Ее главная особенность — упор на «небесную», а не «человеческую» ипостась дао. Если конфуцианцы исходили из его словесно-понятийной выразимости и даже самовыразимости, активно используя такие значения дао, как «высказывание», «изречение», «учение», то основоположники даосизма заявляли о словесно-понятийной невыразимости высшего дао. В раннем даосизме на первый план выдвинулись парные категории дао и дэ, которым посвящен главный даосский трактат ***«Дао дэ цзин»***. В нем дао представлено в двух основных ипостасях: 1) одинокое, отделенное от всего, постоянное, бездеятельное, пребывающее в покое, недоступное восприятию и словесно-понятийному выражению, безымянное, порождающее «отсутствие/небытие», дающее начало Небу и Земле, 2) всеохватное, всепроникающее, подобно воде; изменяющееся вместе с миром, действующее, доступное «прохождению», восприятию и познанию, выразимое в «имени/понятии», знаке и символе, порождающее «наличие/бытие», являющееся предком «тьмы вещей». Кроме того, противопоставлены друг другу справедливое («небесное») и порочное («человеческое») дао, а также признается возможность отступлений от дао и вообще его отсутствия в Поднебесной. В качестве «начала», «матери», «предка», «корня», «корневища» дао генетически предшествует всему в мире, в т. ч. «господу»; описывается как недифференцированное единство («таинственное тождество», содержащее в себе все вещи и символы в состоянии «пневмы» и семени), т.е. «вещь», проявляющаяся в виде безвещного (безобъектного) и бесформенного символа, который в этом аспекте пустотно-всеобъемлющ и равен всепроникающему «отсутствию/небытию». В то же время «отсутствие/небытие» и, следовательно, дао трактуется как деятельное проявление («функция» — юн) «наличия/бытия». Генетическое превосходство «отсутствия/небытия» над «наличием/бытием» снимается в тезисе об их взаимопорождении. Дао в «Дао дэ шине» представляет собой генетическую и организующую функцию единства «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия», субъекта и объекта. Главная закономерность дао — обратность, возвращение, т.е. движение по кругу, характерное для неба, которое мыслилось круглым. Как следующее лишь своему естеству дао противостоит опасной искусственности «орудий» и вредоносной сверхъестественности духов, определяя вместе с тем возможность и того и другого. «Благодать» определяется в «Дао дэ цзине» как первая ступень деградации дао, на которой рожденная дао вещь формируется. Полнота «благодати» означает «предельность семени».

В «Чжуан-цзы» усилена тенденция к сближению дао с «отсутствием/небытием», высшей формой которого является «отсутствие [даже следов] отсутствия» (у у). Следствием этого явился расходящийся с «Дао дэ цзином» и ставший затем популярным тезис, согласно которому дао, не будучи вещью среди вещей, делает вещи вещами. В «Чжуан-цзы» усилены представления о непознаваемости дао: «Завершение, при котором неведомо, почему так, называется дао». Вместе с тем максимально акцентирована вездесущность дао, которое не только «проходит сквозь тьму вещей», образует пространство и время, но и присутствует в разбое и даже в кале и моче. Иерархически дао поставлено выше «Великого предела» (***тай цзи***), но уже в ***«Люй-ши чунь цю»*** оно как «предельное семя» (чжи цзин) отождествляется и с «Великим пределом», и с «Великим единым» (тай и). Сун [Цзяня]-Инь [Вэня] школа (4 в. до н. э.; см. ***«Гуань-цзы»***) трактовала дао как естественное состояние «семенной», «тончайшей», «эссенциальной», «подобной духу» пневмы, которая не дифференцирована ни «телесными формами», ни «именами/понятиями», а потому «пустотно-небытийна» (сюй у).

В ***«Хуайнань-цзы»*** «отсутствие/небытие» представлено в качестве «телесной сущности» дао и деятельного проявления тьмы вещей. Дао, обнаруживающееся в виде «Хаоса», «Бесформенного», «Единого», здесь определяется как «стягивающее пространство и время» и нелокализованно находящееся между ними.

Представители школы военной мысли (***бин цзя***) также положили концепцию дао в основу своего учения. В ***«Сунь-цзы»*** дао определяется как первый из пяти устоев военного искусства (наряду с «условиями Неба и Земли», качествами полководца и законом — ***фа***), состоящий в единстве волевых помыслов народа и верхов. Поскольку война рассматривается как «путь (дао) коварства», дао связывается с идеей эгоистической самостийности и индивидуальной хитрости, которая была развита в позднем даосизме (***«Инь фу цзин»***). Согласно «У-цзы», дао есть «то, благодаря чему происходит обращение к основе и возврат к началу», то, что умиротворяет и становится первым в ряду четырех общих принципов успешной деятельности (остальные — «долг/справедливость», «спланированность», «требовательность») и «четырех благодатей» (остальные — «долг/справедливость», «благопристойность/этикет», «гуманность»).

Хань Фэй (3 в. до н. э.), опираясь на идеи конфуцианства и даосизма, развил намеченную Сюнь-цзы и важнейшую для последующих философских систем (особенно неоконфуцианской) связь понятий дао и «принцип» (ли): «дао есть то, что делает тьму вещей таковой, что определяет тьму принципов. Принципы суть формирующая вещи культура (вэнь). Дао — то, благодаря чему формируется тьма вещей». Вслед за даосами Хань Фэй признавал за дао не только универсальную формирующую, но и универсальную порождающе-оживотворяющую функцию. В отличие от Сун Цзяня и Инь Вэня он считал, что дао может быть представлено в «символической» форме.

Базовой для развития китайской философской мысли стала трактовка дао в комментирующей части ***«Чжоу и»***. Здесь фигурирует как двоичная модель — дао Неба и Земли, творчества (Цянь) и исполнения (Кунь), «благородного мужа» и «ничтожного человека», так и троичная модель — дао Неба, Земли, человека, «трех материалов» (сань цай), «трех пределов» (сань цзи). Небесное дао утверждается силами инь и ян, земное — «мягкостью» и «твердостью», человеческое — «гуманностью» и «долгом/справедливостью».

Главное выражение дао — «перемены», трансформации по принципу «то инь — то ян». Поэтому атрибутом дао является «обратность и возвратность». Дао в качестве «перемен» означает «порождение порождения» (шэн шэн), или «оживотворенне жизни», что соответствует даосскому определению и пониманию просто порождения, или жизни, как «великой благодати Неба и Земли». В качестве «перемен» дао иерархически выше «Великого предела» — оно «обладает» им, что сходно с положениями «Чжуан-цзы». В «Си цы чжуани» (ок. 4 в. до н. э.) впервые было введено противопоставление «надформенного» дао «подформенным» «орудиям». Там же указаны четыре сферы реализации дао: в речах, поступках, изготовлении орудийных предметов, гаданиях (1, 10). Испытавший влияние и «Чжоу и», и даосизма конфуцианец Ян Сюн (1 в. до н. э.—1 в.) представил дао ипостасью «{Великой} тайны» ({тай} сюань)., понимаемой как предел «деятельного проявления»; дао — это «проникновение» во все, «пустое по форме и определяющее путь тьмы вещей».

Основоположники ***сюань сюэ,*** Хэ Янь (кон. 2 — 3 в.) и ***Ван Би,*** отождествили дао с «отсутствием/небытием». ***Го Сян,*** признавая это отождествление, отрицал возможность порождения «наличия/бытия» из «отсутствия/небытия», т.е. отвергал возможную креационно-деистическую трактовку дао. Пэй Вэй (3 в.) прямо отождествил дао с «наличием/бытием». У ***Гэ Хуна,*** будучи «формой форм», в ипостаси «Единого», дао обрело два модуса — «Таинственное единое» (сюань и) и «Истинное единое» (чжэнь и).

Различным интерпретациям подвергалась в китайской философии оппозиция дао — ци-орудие. Цуй Цзин (7—9 вв.) идентифицировал ее с оппозицией юн—ти (см. ***Ти—юн***): «деятельное проявление» («функция») — «телесная сущность» («субстанция») соответственно. Данное противопоставление стало одним из важнейших в неоконфуцианстве. ***Чжан Цзай*** соотнес его с парой дэ—дао, первый член которой определялся как «дух» (шэнь), т.е. способность вещей к взаимному восприятию, а второй — как «трансформация» (хуа). «Деятельное проявление» «телесной первосущности» «пневмы», трактуемой как бесформенная «Великая пустота» (тай сюй), «Великая гармония» (тай хэ) или единство «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия», Чжан Цзай приравнял к «надформенному» дао. Дао им описывалось и как пронизывающее тьму вещей взаимодействие противоположностей (лян дуань), которое выражается в их взаимном восприятии (духе), находящем свою телесную сущность в индивидуальной природе. Универсальность этого взаимодействия обусловливает возможность его познания.

Хань Юй вернулся к исходному конфуцианскому смыслу дао (противопоставив его даосскому и буддийскому пониманию) как следованию «гуманности» и «долгу/справедливости» («Юань дао»). Главные основоположники неоконфуцианской философии сделали упор на общеонтологический смысл дао. Согласно ***Шао Юну,*** «бесформенное» и «самовозвращающееся» дао является «корнем Неба, Земли и тьмы вещей», порождающим (оживотворяющим) и формирующим их. ***Чэн Хао*** вслед за Чжан Цзаем приравнивал дао к «индивидуальной природе» («И шу»), а ***Чэн И*** различал их как «деятельное проявление» и «телесную сущность», хотя говорил и о едином дао, проявляющемся в «предопределении», «индивидуальной природе» и «сердце». Регулярность в действии дао Чэн И выражал с помощью категории «срединное и неизменное», или «равновесие и постоянство». Он определял «верность» как «телесную сущность», т.е. «небесный принцип», а «взаимность» — как «деятельное проявление», т.е. человеческое дао («И шу»). Развивая идеи Чэн И, ***Чжу Си*** отождествил дао с «принципом» и «Великим пределом», а «орудия» — с «пневмой», средством порождения-оживотворения вещей и силами инь ян («Чжу-цзы юй лэй»). Хотя Чжу Си отстаивал единство дао как «телесной сущности» и «деятельного проявления», он подвергся критике со стороны ***Лу Цзююаня,*** апеллировавшего к исходному определению «Си цы чжуанн» и доказывавшего, что инь ян суть «надформенное» дао, а следовательно, между дао и «орудиями» нет той функциональной разницы, которую установил Чжу Си.

Вин Янмин, развивая идеи Лу Цзююаня, отождествил дао с человеческим «сердцем» («Цзэн Ян-бо») и его основой — «благосмыслием» ***(лян чжи).***

Синтезируя взгляды предшественников, ***Ван Фучжи*** отстаивал тезис о единстве «орудий» и дао как конкретной

реальности и упорядочивающего ее начала. Результатом этого упорядочения является дэ. Ван Фучжи считал, что дао не является лишенным «формы» или «символа», но лишь доминирует над «формами», которыми наделено все в мире «орудий».

Тань Сытун вернулся к прямому определению «орудий» и дао оппозицией ти—юн. Поднебесная — это тоже огромное «орудие». Подверженность мира «орудий» изменениям влечет за собой изменения дао. Это рассуждение стало у Тань Сытуна теоретическим обоснованием реформаторства.

В современной китайской философии категория дао наиболее глубоко разработана Тан Цзюньи.

В целом в историческом развитии двух главных концепций дао — конфуцианской и даосской — прослеживаются противоположные тенденции. В первой — все большая связь с «наличием/бытием», универсализация и объективизация, движение от онтологизированной этики к «моральной метафизике» (***новое конфуцианство***, особенно в лице ***Моу Цзунсаня***). Во второй — все большая связь с «отсутствием/небытием», конкретизация и субъективизация, вплоть до соединения дао с идеей индивидуального эгоистического прорыва «на небо», т.е. «пути» как хитроумной лазейки, на чем часто основывались поиски личного бессмертия в позднем даосизме.

Лит.: Дао и даосизм в Китае. М., 1982; От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998; *Торчинов Е. А.* Даосизм. СПб., 1993.

А. И. Кобзев

ДАОАНЬ (314—385) — буддийский мыслитель и религиозный деятель, монах эпохи Цзинь. Уроженец современной провинции Хэбэй, происходил из рода Вэй. Покинув дом в 12 лет, он сначала поступил в учение к Фотучэну (232—348), а затем в течение 15 лет проповедовал буддизм в Сянъяне. В 379 на него обратил внимание один из тогдашних правителей по имени Фу Цзянь и забрал его с собой в Чанъань, где Даоань стал настоятелем монастыря Учунсы с несколькими тысячами обитателей. Здесь он частично перевел ранние буддийские тексты «Агама-сутр» («Ахань-цзин») и составил первый в истории китайского буддизма список переводной литературы «Цзун ли чжун цзин му лу» («Упорядоченный каталог множества сутр»). Одно из предложений Даоаня — присваивать всем буддийским монахам фамилию Ши по родовому имени Будды Шакьямуни (кит. Шицзямуни), что должно было повысить престиж учения в глазах ориентированных на родовые ценности китайцев. Составил монастырский устав «Сэн ни гуй фань» («Образцовые правила для монахов и монахинь»), в котором регламентировался порядок трапезы, общежития и послушаний, чтения канона и проповеди. Всю жизнь занимаясь изучением праджняпарамитской литературы (см. ***Праджняпарамиты сутры***), Даоань положил начало одному из течений «высшей мудрости», известному как школа «укоренения в неявленном» (бэнь у цзун). Его учение предполагало углубленную созерцательную практику, ведущую к слиянию с космической изначальностью, что он и называл «укоренением». Некоторые исследователи считают, что в учении Даоаня чувствуется влияние даосизма. Основные сочинения: «Гуан цзань чжэ чжун цзе» («Разъяснение о приведении в согласие толкований к Панчавимшатисахасрика-сутре») и «Фан гуан бо же си и чжунь» («О разъяснении неясностей в Испускающей сияние праджняпарамита сутре»).

Г. А. Ткаченко

«ДАО ДЭ ЦЗИН» («Канон дао и дэ») — памятник древнекитайской мысли, авторство которого традицией приписывается патриарху философствующих в даосском стиле — ***Лао-цзы***. «Дао дэ цзин» — один из немногих бесспорно аутентичных памятников древнекитайской мысли, что подтверждено археологическими находками в районе Мавандуй (провинция Хунань). Обнаруженные здесь в 1973 две версии текста памятника, записанные на шелку, датируются соответственно рубежом 3—2 в. до н. э. и 194—130 до н. э. «Дао дэ цзин» — самое известное в мире произведение традиционной китайской культуры. Для западного сознания содержание «Дао дэ цзина» особенно актуализировалось в 1960-е гг., когда он был прочитан как универсальный манифест «антисистемных» (анархических) настроений, призывающий к решительному разрыву с навязываемой индивиду «репрессивной» культурой. При этом то, что под «культурой» (вэнь) подразумевалась конфуцианская мораль и ее адекватное символическое представление — нормативный ритуал (***ли***-благопристойность), оказалось не столь важным. Антиконфуцианский пафос даосов экстраполировался на все общественные условности, а в призывах возвратиться к простым и естественным отношениям условной деревенской идиллии («Дао дэ цзин», 80) легко опознавался китайский вариант руссоизма и вытекающих из него романтических устремлений, реализовавшихся в движении хиппи, массовом «паломничестве» в страны Востока, увлечении психоделиками и т. д. «Утопическая» тема действительно присуща «Дао дэ цзину», что, вероятно, делало его и в самом Китае на протяжении веков исключительно привлекательным как для различного рода социальных реформаторов и мятежников, так и для склонных к затворничеству и интроспекции поэтов, художников и философов. В нем находили глубокое содержание натурфилософы и алхимики, а фигура его «титульного» автора, Лао-цзы, приобрела необычайную популярность в т. н. «народной религии» Китая в качестве едва ли не основного объекта поклонения.

Г. А. Ткаченко

ДАОСИЗМ — направление китайской философии, соотносящееся весьма сложным образом с известной под именем даосизма традиционной религией Китая. Обыкновенно различаются даосизм как определенный стиль философской критики (дао цзя) и даосизм как совокупность духовных практик (дао цзяо), но это деление достаточно условно. Под дао цзя подразумевают преимущественно доциньский даосизм, связываемый с текстами, авторство которых приписывается ***Лао-цзы*** и ***Чжуан-цзы***. Особый ореол окружает Лао-цзы — всеми признанного патриарха философствующих в даосском стиле. Под этим именем по традиции выступают по крайней мере три лица. Во-первых, Ли Эр (Лао Дань, Ли Боян, Лао Лай-цзы) — уроженец царства Чу (ок. 604 до н. э.), архивист в чжоуском книгохранилище и старший современник Конфуция, которому он давал отеческие наставления. Во-вторых, Лао-цзы, известный под именем Лао-цзюнь как высшее божество даосского пантеона и воплощение самого дао, а в триаде высших божеств т. н. «народной религии» — как один из

«трех чистых» (сань цин), наряду с «Нефритовым Предком-императором» и «Великим Изначальным» (Тай ши, которого иногда отождествляют с изначальным «хаосом»). В-третьих, реальный автор (или авторы) философских афоризмов, собранных в ***«Дао дэ цзине»***. Именно в этом памятнике в предельно лаконичном виде представлены основные установки даосской философии, так что на основании знакомства с этим наиболее авторитетным для последователей даосизма текстом можно утверждать, что в целом для даосского философствования характерны: 1) констатация условности любой дихотомии (ведущей к образованию бинарных оппозиций) и рекомендация преодолевать ограниченность альтернатив (ши-фэй — «истина и ложь», «правда и кривда») с помощью сознательного отказа от их рассмотрения («Дао дэ цзин», 19), который в свою очередь должен вести к сверхсознательному слиянию с «путем» природы (дао), ни от чего не зависящим, стоящим особняком и «подобным самому себе», т.е. самодостаточным («Дао дэ цзин», 25); 2) полный отказ в связи с этим от любого конвенционального «знания» и абсолютное предпочтение знания «откровенного», т.е. стремление к постижению реальности внерациональными средствами, в частности через психосоматические практики («Дао дэ цзин», 14; 48); 3) жизненно значимые стратегии достижения победы над сильным и агрессивным оппонентом через демонстрируемую максимальную податливость и слабость, вводящую противника в заблуждение относительно реальной силы даосского «стратега» («Дао дэ цзин», 43); 4) полное доверие ко всему «естественному» (природному) и, напротив, неприязнь ко всему «искусственному» (антропогенному) и особенно — к «конфуцианской» письменной (вэнь) культуре; 5) как в этике, так и в эстетике —заявляемое как программа «подлинного существования» свободное стремление эмансипирующегося от всех условностей индивида (просветленного мистика) к «простоте некрашеного шелка и необработанного дерева», утверждение всеобщего принципа «недеяния» (у вэй) как основы успеха всякой деятельности, осуществляемой в согласии с дао («Дао дэ цзин», 37). Т. о., основной пафос философствования в даосском стиле — обличение извращений человеческой натуры (чжи), вызванных навязываемой индивиду репрессивной культурой (под которой подразумевается превде всего «конфуцианские» моральные нормы), и призывы возвратиться к простым и естественным отношениям условной деревенской идиллии: «Пусть государства будут маленькими, а население — редким. Если в государстве имеются различные орудия, не нужно их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко от своих мест. Если в государстве имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеется войско, не нужно его выставлять. Пусть народ вновь начинает плести узелки и употреблять их вместо письма. Пусть его пища будет вкусной, одеяние красивым, жилище удобным, а жизнь радостной. Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга» («Дао дэ цзин», 80). Даосская утопия оказала огромное влияние на художественную практику последующих веков и часто служила источником критических аргументов для идеологов разного рода милленаристских движений.

В качестве ранних опорных текстов даосизма называют, кроме «Дао дэ цзина» и ***«Чжуан-цзы»***, главы «Синь шу» («Искусство сердца») из ***«Гуань-цзы»***, характерные для даосизма натурфилософского толка, а также главу «Нэй гун» («Внутренняя работа») из того же «Гуань-цзы», в которых видят прототип обширного класса инструктивных текстов для занятий медитацией и другими даосскими практиками, объединяемыми под общим наименованием «цигун». В этой эзотерической литературе речь идет о «восхождении» адепта по ступеням овладения даосской «наукой вскармливания жизни» (ян шэн сюэ). К этому жанру относятся такие известные трактаты, как «Сань тун ци» ***Вэй Бояна***, «Баопу-цзы» ***Гэ Хуна***, «Хуан тин цзин» («Канон Желтого двора», 3—4 вв.), «У чжэнь пянь» («Главы о постижении подлинного», 10—11 вв.) и многочисленные им подражания, которых насчитывается не одна тысяча. Хотя точная датировка и атрибуция этих произведений представляет отдельную (в последние годы успешно решаемую) научную проблему, связанную с относительно поздним (с 5 в.) и противоречивым процессом формирования корпуса даосских текстов, известного под именем «Дао цзан» («Хранилище дао») и объединяющего большую часть даосской литературы, все эти тексты содержат уникальный материал и должны считаться аутентичным выражением даосской традиции философствования.

Для изучения даосской философии одинаково ценны и такие непревзойденные шедевры, как «Чжуан-цзы» (с комментарием ***Го Сяна)*** или ***«Хуайнань-цзы»,*** и гораздо более скромные произведения более поздних (или более ранних) эпох, в т. ч. и сложносоставные памятники, подобные «Люй-ши чунь цю» или «Ле-цзы», чаще всего относимые традицией к жанру философской эклектики» (***цза цзя***), или даже к разряду «неаутентичных книг» (вэй шу). Во всех этих произведениях достаточно последовательно разрабатывались основные темы даосской традиции философствования, хотя, как правило, в литературных формах. Так, едва ли не важнейшая для даосизма идея относительной (а возможно, и негативной) ценности человека как специфического (автономного) существа (вещи) для природы в целом, а равно и его неоправданно высокого самомнения, обычно облекается в форму остроумной притчи: «Есть Нежный Красавец, есть Предающийся Неге... Этот самый Нежный Красавец учит наизусть речи одного преждерожденного (намек на Конфуция. — *Г. Т.*) — нежно, красиво — и втайне сам собой любуется, что этого достаточно, и не ведая, что еще и не начал что-либо познавать. Вот такой называется Нежным Красавцем. Предающийся Неге подобен вше на шкуре свиньи. Выбирая, где щетина пореже, вошь чувствует себя в обширном дворце, огромном парке. Покойными и удобными местечками она считает щели в копытах, складки кожи, промежутки между сосцами, бедрами. Не ведает, что однажды утром мясник взмахнет руками, подстелет травы, разведет огонь и спалит ее вместе со свиньей. Вот такой, кто толчется в одном мирке, то входя в него, ты выходя, и называется Предающимся Неге» («Чжуан-цзы»).

Другая, связанная с первой, важнейшая тема даосского философствования — тема «молчания природы», невыразимости истины (дао) в слове и «невмешательства» (у вэй, часто переводится как «недеяние») мудреца в естественный ход вещей («Дао дэ цзин», 1; 32; 41; 56) — именно в «Чжуан-цзы» развертывается в качестве своеобразного философского манифеста даосизма: «Небо и земля обладают великой красотой, но молчат; четыре времени года

обладают ясным порядком, но его не обсуждают; вся тьма вещей следует совершенным естественным законам, но о них не говорит. Постигнув красоту неба и земли, мудрец постигает законы тьмы вещей. Поэтому настоящий человек (чжи жэнь, чжэнь жэнь) предается недеянию, великий мудрец ничего не создает, лишь наблюдает за небом и землей. В них, небе и земле, заключен священный ум (шэнь мин — «совершенное знание божеств-предков») и предельная нуминозность (чжи цзин — «тончайший семенной дух»). Следуя им, вещи проходят через бесчисленные трансформации, то умирая, то рождаясь, становясь квадратными или круглыми, и невозможно познать корень всего этого» («Чжуан-цзы», 22). Преклонение перед величием космоса, «неба и земли» (тянь ди, что соответствует «среде обитания»), определяет неизменный интерес даосских философов к «природе», которая обозначается термином «небо» (тянь), и отношению этой природы к «человеку» (жэнь). С ханьской эпохи, когда возникает развитая натурфилософия, во многом опирающаяся на даосское наследие, почти общим местом у философов становится утверждение о системной взаимосвязанности, «единстве неба и человека» (тянь жэнь хэ и), что в конечном счете ведет к созданию фундаментальной модели мира, известной как триада «небо, земля, человек» (сань цай, буквально «три действующих начала», «три фактора»). Хотя истоки этих представлений принято возводить к ***Мэн-цзы***, а их окончательную формулировку в виде т. н. «теории космического резонанса» (тянь жэнь гань ин) связывают с именем ***Дун Чжуншу***, все же нельзя не видеть в самом ракурсе постановки проблемы влияния раннедаосского творчества.

Интерес к фундаментальным космическим (жизнепорождающим) процессам и культ естественности и спонтанности в сочетании с критическим отношением к любой канонической норме делали даосизм в китайской истории источником и творческого вдохновения, и отрицания ценности всякого человеческого творчества; от него исходила и последовательная проповедь невмешательства в ход событий, и идейная поддержка активного социального протеста. Поэты и художники, равно как бунтари и преступники, легко могли отождествить свои действия с принципом «следования» (шунь) стихийным силам природы, равно как и с принципом «противления» (ни) этой ведущей к смерти стихийности, в сверхусилии (которому и обучает даосская психотехника), возможно, выводящими индивида в «запредельные» сферы — сверхжизни или сверхсознания, — где он освобождается от всякой обусловленности, становясь даосским «бессмертным небожителем» (сянь). Выраженная в образах бессмертных уверенность в возможности изменения собственными силами земной «судьбы» — принцип, с редкой последовательностью утверждавшийся даосизмом (в остальном чуждом всякого фанатизма) — подразумевала, в частности, и правомерность стремления к «выживанию» вообще всякой вещи, причем всеми доступными ей способами. В этом отношении даосская мораль подразумевала по возможности выживание для всех, но по необходимости — для каждого в отдельности.

Такая аксиология, предполагающая выстраивание приоритетов жизненных стратегий не с ориентацией на абсолютные принципы, утверждаемые традицией (и санкционируемые культурой), а с точки зрения целесообразности этих стратегий по отношению к конечному результату (продлению срока индивидуальной жизни), естественно, не могла получить одобрение со стороны классического конфуцианства, последовательно утверждавшего идеал «самоотверженности до смерти ради утверждения общечеловеческих ценностей» или «преодоления себя во имя общезначимого ритуала». Поэтому классическая традиция с ее альтруистической этикой вообще отказывалась признавать за даосизмом статус моральной философии, а порой и прямо указывала на его принципиальный «аморализм». Противники даосской морали подчеркивали ее анархический характер, а следовательно — полную непригодность в качестве средства воспитания социально ценных качеств у членов общества, невозможность на ее основе организации общества с четко выраженной иерархией и, стало быть, обреченность на маргинальное положение по сравнению с более разработанным в части теории морали, более рациональным и доказавшим на практике свою высокую эффективность в качестве общепринятой идеологии этико-политическим учением конфуцианцев.

Действительно, с одной стороны, склонность к философствованию в «экзистенциальном» ключе вела адептов даосизма к своеобразному аскетизму в форме горного отшельничества и к соответствующему этому образу жизни «учению о достижении бессмертия» (***сянь сюэ***), предполагавшему полную сосредоточенность только на собственной судьбе и разрабатывавшему сотериологию, прежде всего требовавшую полного разрыва с мирскими интересами. В этом смысле даосская макробиотика, известная как «наука вскармливания жизни» (ян шэн сюэ), была целиком ориентирована на индивида и носила скорее маргинальный характер, с явной тенденцией к герметизму и мистике. С другой стороны, постоянная нацеленность даосской мысли (особенно в ее строго «алхимическом» варианте) на достижение максимального телесного здоровья и долголетия, делало даосизм весьма привлекательным не только для маргиналов и диссидентов различного толка, но и для самой власти.

Об этом свидетельствует как теоретический, так и прагматический интерес к даосизму, неизменно проявляемый элитой, начиная с эпохи Хань (206 до н. э. — 220 н. э.), когда это течение мысли начинает выступать в обличье «учения Хуан-ди и Лао-цзы» (Хуан-Лао сюэ пай), в основном ориентированного на поиски практических путей к бессмертию. Именно благодаря интересу ханьских императоров к учению, недвусмысленно предлагавшему индивиду защиту и даже избавление от старости и смерти, даосизм превратился при них в полуофициальную, хотя и не вполне респектабельную эзотерическую науку, занимающуюся разработкой теоретических оснований и практических приложений в необъятной сфере знания, охватываемой условным названием «китайской медицины» (чжун и). Неудивительно, что история даосизма изобилует взлетами и падениями, где периоды почти безраздельного господства на интеллектуальном олимпе довольно регулярно сменяются более или менее суровыми гонениями со стороны разочарованных властей и возмущенных даосским «шарлатанством» ученых консервативного склада.

ПЕРИОДЫ ПОПУЛЯРНОСТИ ДАОСИЗМА И ПРЕСЛЕДОВАНИЙ ЕГО СТОРОННИКОВ. Даосские идеи пользовались необыкновенной популярностью среди образованных слоев общества уже в 4—3 вв. до н. э. То, что в могиле ханьского аристократа, датируемой 168 до н. э., был об-

наружен текст «Дао дэ цзина», свидетельствует не только об авторитетности этого текста, но и о надеждах устроителей погребения на возможное его содействие в устроении загробной судьбы покойного. В 3 в. н. э. ***Ван Би*** создает один из первых комментариев к труду Лао-цзы, в свою очередь ставший источником важнейших идей философского даосизма и заложивший основание для последующего развития «учения о сокровенном» (***сюань сюэ*** — «учение о глубочайшем»). В эпоху династий Вэй-Цзинь (3—5 вв.) «учение о глубочайшем» на время становится необычайно модным, но довольно быстро уступает место столь же сильной моде на буддизм. С этого времени буддизм постоянно конкурирует с даосизмом. Сунский император Тай-цзун в 990 издает эдикт, в котором повелевает собирать даосские тексты, а при его сыне Чжэнь-цзуне (годы правления 998—1022) для тех же целей создается специальная комиссия. Вся эта деятельность увенчивается представлением трону в 1019 «Драгоценного канона небесного дворца Великой Сун» («Да Сун Тянь гун бао цзан») в 4565 книгах (цзюанях), что фактически означает формирование даосского канона вслед параллельно идущему процессу сложения классического конфуцианского «Тринадцатикнижия» («Шисань цзин») и буддийской «Трипи-таки» («Да цзан цзин»). В 12—13 вв. дальнейшее развитие получает концепция «единства трех учений» (сань цзяо), под которым подразумевается равенство статусов конфуцианства, буддизма и даосизма по отношению к высшей «имперской» (императорской) религии государства (независимой от земных по происхождению «учений»). Под влиянием общей тенденции к «религиозному синкретизму», становящемуся в глазах общества признаком «просвещенности» власти, сунский император Хуэй-цзун (годы правления 1101—25) приказывает свозить в столицу всю даосскую литературу, которую только обнаружат в провинциях. Изданный в результате свод содержит уже 5400 книг, причем это первый из трудов такого объема, который был не переписан, а напечатан с досок ксилографическим способом. При чжурчжэнях работа над собранием даосской литературы продолжается, и число томов достигает в 1192 г. уже 6455, однако к 1215 г., т.е. к моменту захвата монголами Пекина, где эта работа велась в монастыре Тяньчангуань, деревянные доски, с которых печатались экземпляры канона, скорее всего уже не существовали (возможно, сгорели в ходе баталий), а сами книги постепенно пропадают в результате разрушений последовавшей двадцатилетней войны.

В 1222 даосизм одобрен в качестве китайской национальной религии Чингисханом. Благосклонность монгольских правителей к даосизму оказывается недолгой — уже в 1281 предпочтение отдается буддизму, а даосы подвергаются гонениям (в 1288 были сожжены все даосские книги, кроме «Дао дэ цзина»). Отчасти поэтому успешно развивающееся при династиях Сун (960—1279) и Мин (1368—1644) неоконфуцианство не стремится подчеркивать свое генетическое родство или типологическое сходство с даосизмом, несмотря на явно даосско-буддийские ассоциации, вызываемые основными положениями неоконфуцианского «учения о принципах [устройства вещей]» (ли сюэ). Последний термин постепенно вытесняет более ранний — дао сюэ, т.е. «учение о дао». Ученые минской эпохи отказывались признать в «ли сюэ» неоконфуцианцев вариант даосской философии, однако интерес к даосской литературе (и особенно — к алхимии) возрождается, и именно при династии Мин «Дао цзан» приобретает современный вид, т.е. становится тем, что называют «Даосской сокровищницей годов чжэн-тун» («Чжэн-тун Дао цзан»). Последние дополнения были внесены в этот свод в 1607, когда правление минской династии приближалось к концу и в стране начиналась смута. Парадоксальным образом падение покровительствовавшего даосам минского двора не в последнюю очередь было подготовлено широкомасштабными народными волнениями, среди идеологов которых преобладали члены даосских сообществ.

Плодами своих военных успехов сторонники даосизма, однако, воспользоваться не смогли из-за вторжения маньчжурских завоевателей (династия Цин, 1616—1911), которые в свою очередь преследовали даосизм как чисто китайскую религию. В то же время при Цинах даосы в очередной раз обвиняются китайскими ревнителями строгой классики в подрыве традиционных ценностей, результатом чего якобы и явилось завоевание страны «варварами». Эти ученые призывают отбросить даосизм и буддизм как окончательно скомпрометировавшие себя лжеучения и вернуться к собственным философским истокам, что в итоге выливается в литературно-общественное течение, получившее наименование хань сюэ, т.е. «ханьская наука», под которой в данном случае подразумевалось классическое конфуцианство. Во время Тайнинского восстания (1850) даосские монастыри подвергаются разорению, которое вожди восставших объясняют необходимостью «борьбы с суевериями». Даосская литература изгоняется из библиотечных собраний с таким рвением, что к началу 20 в. «Дао цзан» остается едва ли не в единственном экземпляре. Вплоть до Синьхайской революции (1911), да и позже ученые-традиционалисты не устают подвергать даосскую философию суровой критике как чрезмерно «созерцательную», парализующую волю к борьбе, подрывающую общественную нравственность и моральные устои государства. Эпохи терпимого и даже благожелательного отношения власти к даосскому умозрению сменялись периодами гонений вплоть до новейших времен. В 1960-е гг. практика преследования сторонников даосизма была возрождена деятелями «культурной революции». К кон. 1970-х гг. эксцессы в отношении культурного наследия в основном прекратились, хотя относительная реабилитация даосизма и даосской философии (наряду с конфуцианством и буддизмом) началась только со времени официального провозглашения курса реформ (1978). На Тайване даосизм сохранил свое влияние и традиционные институты до наших дней. В КНР в настоящее время наиболее известным современным центром даосизма остается монастырь Байюньсы в Пекине. Философствование в даосском стиле в современном Китае продолжается, по традиции, преимущественно в эссеистической литературе и поэзии философского жанра.

Лит.: *Померанцева Л. Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979; *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. М., 1985; *Позднеева Л. Д.* Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы, СПб., 1994; *Торчинов Е. А.* Даосизм. СПб., 1998; *Maspero H.* Taoism and Chinese Religion. Amherst, 1981; *Lau D. C.* Chinese Classics: Tao Te Ching. Hong Kong, 1982; *Schipper K. T.* Le corps taoiste. Corps physique —corps sociale. P., 1982; *Girardot N. J.* Myth and Meaning in Early Taoism. Berkeley, 1983; *Kohn L.* Taoist Mystical Philosophy. N. Y., 1991.

Г. А. Ткаченко

ДАОШЭН (Чжу Даошэн, Ши Даошэн) (355 или 360, Пэнчэн, современный Сюйчжоу провинции Цзянсу — 432 или 434, Цзянькан) — китайский мыслитель, буддийский монах, переводчик и комментатор сутр. Сформулировал основные идеи, отражающие специфику китайского буддизма, в т. ч. постулат о ***дунь у*** (внезапном просветлении). Вступил в буддийскую общину монастыря Вагуан сы. Был учеником Чжу Фатая (ум. 378). Много путешествовал — посетил все основные центры буддизма того времени: гору Лушань, Чанань и Цзянькан. Был знаком с Хуэйюанем, Санградевой, Сэнчжао, Се Линъюнем, принимал участие в переводе сутр под руководством Кумарадживы. Отстаивал идею наличия природы будды во всем сущем, за что был обвинен в ереси и в 428 изгнан из столицы. Полный перевод классической «Нирвана-сутры» подтвердил позицию Даошэна. Он был реабилитирован и в 430 возвращен в столицу. Умер во время проповеди.

Даошэн был первым, кто заговорил о внезапном просветлении (дунь у). Он доказывал, что акт осознания собственной природы будды (фо син), наличествующей у всего сущего, не может быть постепенным. Сочинения Даошэна, говорившие о бессмысленности накопления заслуг и иллюзорности представлений о рае, были откровенным выпадом против основателя школы Чистой Земли (Цин ту) Хуэйюаня. Взгляды Даошэна получили дальнейшее развитие в крупнейших направлениях китайского буддизма — ***Чань школе*** и ***Тяньтай школе.***

Из произведений Даошэна сохранилось «Толкование «Сутры лотоса Благого Закона» («Мяо фа лянь хуа цзин шу»), фрагменты комментариев к «Нирвана сутре» («Ни хэн цзин и шу») и к «Вималакиртинирдеша сутре» («Вэй мо цзе цзин и шу»). Отдельные высказывания Даошэна приводятся в сочинениях его современника Сэнчжао.

Лит.: Мяо фа лянь хуа цзин шу (Толкование «Сутры лотоса Благого закона»). — В изд.: Сюй цзан цзин ([Киотское] дополнение к буддийскому канону), т. 150. Тайбэй, 1970; Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь (Избр. материалы по буддийской мысли в Китае). Пекин, 1988; *Liebental W.* A Biography of Chu Tao-sheng. — «Monumenta Nipponica». Tokio, 1955, № 11; *Idem.* The World Conception of Chu Tao-sheng. — Ibid. 1956, № 12; *Kim Young-ho.* Tao-sheng's Commentary on the Lotus Sutra. N. Y., 1990.

М. А. Пивоварова

ДАРВИН (Darwin) Чарльз Роберт (12 февраля 1809, Шрусбери, Англия — 19 апреля 1882, Даун) — английский натуралист. Изучал медицину в Эдинбургском университете, затем богословие в Кембриджском университете; обучение было прервано кругосветным путешествием (1831—36). В 1837—44 создал эволюционное учение, в котором опирался на итоги своих путевых наблюдений изменчивости животных, взгляды натурфилософа Э. Дарвина (своего деда), политэконома Т. Мальтуса, геолога Ч. Лайеля, многих эволюционистов нач. 19 в. и понимал изменение видов как селекцию, ведомую «Всевидящим существом». В 1839—55 стал известен как геолог и зоолог. В 1855 вернулся к эволюционной теме. В работе «Происхождение видов» (1859), принесшей автору мировую славу, был обоснован дарвинизм (термин Т. Гексли, 1860). В конце жизни (1876) разочаровался в эволюционной идее, но прославился как психофизиолог, ботаник и провозвестник экологии, для которой особо важна последняя книга Дарвина о роли дождевых червей в образовании почвы (1881).

По Дарвину, эволюция происходит в силу трех основных факторов — изменчивости, наследственности и естественного отбора: изменчивость поставляет материал — новые признаки, наследственность их закрепляет (Дарвин признавал, как и Ламарк, наследование приобретенных признаков), а отбор устраняет организмы, неспособные жить в данных условиях. Вслед за Э. Жоффруа Сент-Илером (1833) Дарвин понимал отбор как постепенное накопление мелких уклонений от прежней нормы. Для объяснения действия основных факторов он ввел три добавочных: скрещивание, изоляцию новых форм от прежних и борьбу за существование, вызванную избыточностью размножения. Действие отбора в природе Дарвин счел аналогичным действию селекционера, допустив, что отсутствие избирательности спаривания компенсируется огромной длительностью медленных процессов эволюции. Все это Дарвин рассматривал для процессов внутри вида, а образование более крупных таксонов предполагал идущим по тем же законам, но еще медленнее. Конкретных примеров действия отбора Дарвин не привел (дал лишь два воображаемых примера), но привел много фактов изменчивости. Теперь процесс эволюции выступал как естественный (хотя Творец и упоминался). Антропогенез Дарвин увязывал не столько с естественным, сколько с половым отбором, в чем успеха у современников почти не имел. Философские возражения Дарвину (Дж. Г. Луэс, 1860; Ф. Дженкин, 1867 и др.) свелись (в современных терминах) к 4 основным: Дарвин (1) вместо фактов эволюции приводит факты нечеткости границ видов, забывая, что вид — логический конструкт, а не биологический объект; (2) видит в организме набор признаков, а не сущность; (3) считая изменчивость случайной, смешивает реально наблюдаемую случайность-акциденцию (сдвиг несущностных признаков) с воображаемым случайным изменением сущности; (4) приравнивает изолирующую процедуру (избирательное скрещивание при искусственном разведении) перемешивающей (скрещиванию в природе). Дарвин охотно разбирал конкретные возражения, но избегал общих («У меня не метафизическая голова»). В гносеологическом плане дарвинизму обычно противопоставляют ламаркизм и номогенез, а в онтологическом — ***эмерджентный эволюционизм*** и теорию биосферы В. И. Вернадского. С позиций последней Г. А. Заварзин рассматривает Дарвина как ключевую фигуру при переходе биологии от холизма к редукционизму. Анализ механизма отбора показал, что «материал для эволюции поставляют не победители в борьбе за существование, а побежденные» (Э. С. Бауэр, 1935), и эта мысль позже подтверждена в теории стресса.

Благодаря Дарвину идея биологической эволюции впервые была принята сообществом и стала исследовательской программой, а гипотетико-дедуктивный метод построения теорий вошел в науку. Предложенный им конкретный механизм внутривидовой эволюции широко обсуждался, а эволюционизм стал академической наукой. Благодаря Дарвину бытовавшая в философии со времен Гераклита идея борьбы как мирообразующего начала была продумана до своего логического завершения, проведена через различные теории в биологии, социологии и экономике и обретает ныне свое место как глава и частный аспект общей теории развития.

Соч.: Соч. в 9 т. М.—Л., 1935-59; *Gruber H. E., Barrett P. H.* Darwin on Man. N. Y., 1974 (публикация ранних записей Дарвина); The Correspondence of Charles Darwin, vol. 1 — 10. Cambr., 1985—97.

Лит.: *Ghiselin M. T.* The Triumph of the Darwinian Method. Berkeley, 1969; *Clark R. W.* The Survival of Charles Darwin. L., 19S5; *Чайковский Ю. В.* О формировании концепции Ч. Дарвина. — В кн.: Науки в их взаимосвязи. М., 19X8; *Заварзин Г. А.* Анти-рынок в природе.— «Природа», 1995, № 3; *Воейков В. Л.* Правда Дарвина и ложь дарвинизма. — «Человек», 1997, № 3.

Ю. В. Чайковский

ДАРШАНА (санскр. darśana — видение, зрение, от dṛś — видеть, наблюдать) — термин индийской философии, охватывающий широкий круг значений: взгляд, воззрение, интуиция, прозрение, лицезрение и т. п., восходящих к единому прообразу — схеме зрительного восприятия («ухватывание» объектов при условии их освещенности). На этой основе возникает трактовка даршаны как «внутреннего», «духовного зрения», луч которого освещает, проясняет внутреннее пространство и находящиеся в нем мысли и образы. Это и интеллектуальная ясность систем умозрения, и интуитивно переживаемая «прозрачность» откровения. Отсюда значения даршаны и как интуитивного прозрения, и как рационального образа реальности.

В буддийской литературе родственное понятие дришти (пали диттхи) имеет смысл мнения, как правило, ошибочного, которому противопоставляется самьяг дришти (правильное воззрение) — интуитивное познание ***четырех благородных истин,*** составляющее самый важный компонент буддийской практики (см. ***Восьмеричный путь).*** В таком же оценочном смысле понятие «даршана» используется и в философских системах индуизма и джайнизма: митхья (ложная) даршана — самьяг (истинная) даршана. Однако там встречается и более нейтральное доксографическое толкование даршаны как «школы», «системы воззрений», «доктрины», применяемое, как правило, к шести ортодоксальным системам индийской философии (миманса, веданта, ньяя, вайшешика, санкхья и йога), напр., в компендиуме «Сарва-даршана санграха» («Собрание всех доктрин»).

В 19—20 вв. индийские мыслители стали употреблять термин «даршана» как аналог западного понятия «философия», видя в нем символ специфического для индийского умозрения непосредственного «видения» реальности в противовес рационализирующему духу европейской философии, а также воплощение практической сотериологической ориентации индийской, мысли (ее нацеленность на идеал ***мокши*** — освобождения от перерождений), в отличие от чисто теоретического европейского подхода (С. Радхакришнан).

В. Г. Лысенко

ДАС (Das) Бхагаван (12 января 1869, Бенарес —1958) — индийский философ иеоведантистекой ориентации. Считал основной философской проблемой проблему соотношения единого и многого и стремился найти такое ее решение, которое синтезировало бы итоги развития индийской и европейской идеалистической мысли. Его учение о всеохватывающем ***Абсолюте*** объединяет все противоположности, включая предельную (согласно ***Гегелю*** и ***веданте)*** противоположность бытия и ничто. Структура такого Абсолюта определена с помощью сформулированного им речения (логион): «Я не есть это». Логион охватывает субъект, объект и отношение между ними. Из этой первичной триады выводится цепь подчиненных триад, характеризующих универсум. Некоторые из логических построений Даса оказали влияние на ***А. Ихоша.***

Соч.: The Science of Peace. Adyar, 1904.

Лит.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

В. С. Костюченко

ДАСГУПТА (Dasgupta) Сурендранатх (октябрь 1885, Кустия, Бенгалия — 18 декабря 1952, Лакнау) — историк индийской философии и религиевед. Окончил Санскритский колледж в Калькутте; в 1910 получил степень магистра гуманитарных наук по философии; в 1920—22 в Кембридже изучал западную философию под руководством ***Дж. Э. Мак-Таггарта*** и защитил докторскую диссертацию по западной философии (имел репутацию непобедимого полемиста в Аристотелевском обществе в Лондоне); в 1924—31 декан философского факультета в Окружном Калькуттском колледже; в 1935—36 и 1939 читал лекции в Италии, Германии, Швейцарии, Франции, Англии и Польше; в 1931—42 директор Правительственного санскритского колледжа в Калькутте; с 1945 профессор санскрита в Эдинбургском университете. Дело жизни Дасгупты — пятитомная «История индийской философии», первый том которой вышел во время его пребывания в Кембридже в 1922, а последний уже посмертно. Дасгупта привлек максимальное количество источников на санскрите, пачи, пракритах и других индийских языках (в т. ч. рукописных), получая материалы со всей Индии. Основное достижение Дасгупты — открытие до него неизвестных и систематическое описание малоизвестных традиций мысли: выявление философского наследия медицинских текстов, детальное описание дуалистической веданты Мадхвы, разработка текстов южных шиваитских школ. Специально рассматривая возможность применения термина «идеализм» к индийскому материалу, Дасгупта основывается на его понимании у Беркли, Канта, Гегеля и английских гегельянцев. Суть идеализма может быть выражена в положении: «Реальность духовна». Его критерии: 1) воспринимаемый нами мир должен считаться в той или иной мере иллюзорным, 2) вера в существование совершенства в виде вечно сущего *или* конечной цели. Дасгупта сопоставлял основные типы идеализма в буддизме и веданте.

Соч.: A History of Indian Philosophy, v. 1—5. Cambr., 1922—55; Yoga as Philosophy and Religion. L., 1924; Indian Idealism. Calcutta, 1933.

В. К. Шохин

«ДА СЮЭ» («Великое учение») — памятник древнекитайской мысли, самый краткий (1755 иероглифов) из числа главных конфуцианских канонов. Название допускает троякое истолкование: 1) «Великое учение» — учение о высокодостойной, совершенной личности; 2) «Высочайшая наука» — учение для высокопоставленных лиц, наука социально-политического управления; 3) «Высшее образование» — мировоззренческие наставления для взрослых людей. Создан в 5—3 вв. до н. э. Первоначально являлся главой 42/39 трактата ***«Ли цзи»***. Самостоятельность «Да сюэ» впервые была обоснована Сыма Гуаном (12 в.). Сунские неоконфуцианцы ***Чэн Хао***, ***Чэн И*** и гл. о. ***Чжу Си***, интерпретировав «Да сюэ» и подвергнув текстологической обработке, утвердили его в качестве самостоятельного трактата (первого в каноническом конфуцианском своде –

«Четверокнижии»), Текст был перекомпонован и ценностно структурирован: выделены каноническая (цзин) и комментирующая (чжуань) части. Автором идей канонической части был объявлен сам Конфуций, а лицом, записавшим их, — его ученик Цзэн-цзы; идеи комментирующей части были приписаны Цзэн-цзы, а их запись — его ученикам. ***Ван Янмин*** отверг официально признанную чжусианскую версию, провозгласив аутентичность древнего оригинала памятника, что положило начало конкуренции двух основных вариантов текста и трактовок «Да сюэ» как в ***неоконфуцианстве***, так и в современной науке. Кроме указанных, авторами «Да сюэ» могли быть: Цзы Сы (5 в. до н. э.) — с точки зрения Ван Бо (кон. 12—13 в.); ученик ***Мэн-цзы*** Юэчжэн Кэ — по мнению ***Фэн Юланя***.

Проблематика трактата носит преимущественно этический и социально-политический, отчасти антропологический (в широком смысле) и гносеологический характер. В канонической части изложены «три устоя» (сань ган-лин) и «восемь основоположений» (ба тяо-му), которые в комментирующей части разъясняются и иллюстрируются цитатами из ***«Шу цзина»*** и ***«Ши цзина»***. «Три устоя» суть «выявление сиятельной добродетели/благодати», «породнение с народом» и «установленность в высшем благе»; «восемь основоположений» — «выверение (классификация, познание) вещей», «доведение знания до конца (до реализации)», «обретение искренности помыслов (мысли и воли)», «исправление сердца (психических функций)», «совершенствование личности», «благоустроение семьи», «приведение в порядок государства», «умиротворение Поднебесной». В основе философии «Да сюэ» лежит представление об имманентной добродетельности (***дэ***) человеческой природы, которая должна быть выявлена правителями в виде «гуманности» (***жэнь***), подданными — в виде соблюдения «долга/справедливости» (***и***). «Добродетель», «гуманность» и «долг/справедливость» противопоставляются «пользе/выгоде» и богатству в духе конфуцианского антимеркантилизма. В «Да сюэ», как и в ***«Лунь юе»***, выражено «золотое правило» морали, закрепленное категорией «взаимность» (шу). Его следствие: «добродетели» правителя и народа должны находиться в гармонии, не проявляющий «добродетели» правитель утрачивает свои права на власть. Не имеет фатального характера и «предопределение/судьба». Деятельность органов чувств зависит от деятельности «сердца». В интерпретации «Да сюэ» у Чжу Си приоритет отдавался объективной сфере «выверения вещей», а в трактовке Ван Янмина — субъективной сфере «совершенствования личности».

Лит.: *Кобзев А. И.* «Великое учение» — конфуцианский катехизис. — В кн.: Историко-философский ежегодник. М., 1986, с. 227—33 (пер. «Да сюэ», с. 234—51); *Он же.* Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюэ»). — В кн.: Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.

А. И. Кобзев

ДА ТУН (кит. — Великое единение, Великое равенство, Великое тождество/подобие) — термин китайской философии, имеющий два различных смысла: онтологический (преимущественно в ***даосизме***) и социально-политический (преимущественно в ***конфуцианстве***). Главный семантический компонент бинома «да тун» — иероглиф «тун» («[объ]единение», «одинаковость», «равенство», «совместимость», «совпадение», «подобие», «тождество») вместе со своим антонимом «и» («различие», «инаковость», «непохожесть», «неподобие», «чуждость», «странность», «необычайность») образует пару важнейших категорий китайской классической философии. Методологическая специфика «тун» — в недифференцированном представлении логически принципиально различных понятий подобия и тождества.

Прямые определения четырех главных разновидностей тун содержатся в методологическом разделе ***«Мо-цзы»***: «Два имени (мин) одной реалии (ши) — [это] тун [как] повторенность (чун). Невыделенность из целого —[это] тун [как] единотелесность (ти, см. ***Ти-юн***). Совместное нахождение в помещении — [это] тун [как] совпадение (хэ). Наличие основания для единения (тун) — [это] тун [как] родственность (лэй)» («Цзин шо» — «Изъяснение канона», ч. 1, гл. 42). Возникшее в недрах идеализма и формальной логики западное понятие тождества предполагает установление единственного объекта («одно и то же»): в онтологическом аспекте — тождество самому себе, в гносеологическом и логико-методологическом — тождество объединяющей родо-видовой абстракции (идее); напротив, порожденная китайским «коррелятивным мышлением» и философским натурализмом категория «тун», общая для протологики и нумерологии (см. ***Сян шу чжи сюэ***), подразумевает принципиальную множественность (по крайней мере двойственность — «повторение») своих объектов: в онтологическом аспекте объединяемых в определенную целостность («единение»), в гносеологическом и методологическом — охватываемых коррелятивной связью («родственное»). Соответствующее, сходное с пифагорейским учением о музыкально-числовой структуре космоса, общепринятое в китайской философии представление о гармонизирующей и нумерологически упорядочивающей роли «тун» было выражено в ***«Го юй»*** («Речи царств», гл. 3): «Все люди и духи посредством чисел согласуют, посредством звуков проясняют. После того как числа согласованы, а звуки гармонизированы, становится возможным единение (тун)». В социальном аспекте «тун» означает упорядоченное объединение множества людей в иерархизированный коллектив, характеризующийся общей задачей и единоначалием. Данное значение «тун» было терминологизировано также в «Мо-цзы», в главах 11—13, имеющих общее название «Шан тун» («Почитание единения»), где «единение» предполагает проникнутое должной справедливостью (и) централизованно управляемое структурное целое, которое составляют Поднебесная, народ, правители, государь и само Небо. В семантическое поле «тун» попадает и совместная сельскохозяйственная деятельность жителей одного «колодца» (цзин) — нумерологически рассчитанной девятеричной территориально-производственной единицы утопической системы «колодезных полей» (цзин тянь) («Мэн-цзы» III А, 3; 3 в. до н. э.), и иерархически более высокое объединение, состоящее из 10 000 таких «колодцев» (***«Чжоу ли»***), и вся Поднебесная, т.е. всеобъемлющий «колодец», состоящий из «девяти областей» (цзю чжоу) в пределах «четырех морей» (сы хай), соотнесенных с четырьмя сторонами света, как упорядоченная и гармонизированная древним «совершенномудрым» правителем Юем земля с населяющими ее людьми (***«Шу цзин»***, гл. 5 «Юй гун» — «Дары Юя»). В другой важнейшей методологической главе «Шу цзина» — «Хун фань» («Величественный образец», гл. 24/32), также посвящен-

ной деятельности культурного героя Юя, использовано уже само словосочетание «да тун» для определения всеобщей гармонии в «социальном пространстве», т.е. полного согласия всех пяти инстанций [1) государь, 2) черепаший и 3) тысячелистниковый оракулы, 4) сановники и служилые, 5) народ], испрашиваемых при разрешении важной государственной проблемы.

Согласно даосскому канону ***«Чжуан-цзы»*** (гл. 33), виднейший представитель школы имен (***мин цзя***) Хуй Ши (4 в. до н. э.) придал сочетанию «да тун» предельно общий онтологический смысл, обозначив им «полное единение (тун) [всей] тьмы вещей». Возможно, этот тезис является плодом даосской мысли, во всяком случае именно в ней он получил дальнейшее развитие. В тексте «Чжуан-цзы» (гл. 11) также представлено собственно даосское «учение великого человека», согласно которому «да тун» предполагает его телесное слияние со всем миром и утрату в нем своего я. Основанное на этом подходе определение «да тун» как состояния, при котором «небо, земля и [вся] тьма вещей [подобны] телу (шэнь) одного человека», содержится в ***«Люй-ши чунь цю»*** (II, 1, 1). В «Ле-цзы» (4 в. до н. э. — 4 в. н. э., гл. 2) описаны не ограниченные законами физического мира возможности человека, обретшего «гармонию (хэ)», которую порождает «великое единение с вещами»: «вещи не способны поранить и стать препятствием, зато [он] может проходить сквозь металл и камень, шагать по воде и огню».

В отличие от этих граничащих с мистикой онтологических трактовок, конфуцианцы развили исконное содержание «да тун» в специальную социально-политическую концепцию. Впервые она была представлена в гл. 9 «Ли юнь» («Циркуляция правил благопристойности», «Действенность ритуала») конфуцианского трактата ***«Ли цзи»***, где устами Конфуция описываются два состояния общества: идеальное — да тун и приемлемое — сяо кан («малое процветание»). Определение сущности да тун в двух фразах из девяти иероглифов — «Да дао чжи син е. Тянь ся вэй гун» — обычно принято толковать следующим образом: «Когда действовало Великое дао, Поднебесная принадлежала всем (была общей)». Сущность общества сяо кан определяется параллельной конструкцией из двух фраз: «Цзинь Да дао цзи инь. Тянь ся вэй цзя» («Ныне, когда Великое дао уже скрылось, Поднебесная принадлежит семьям»).

Этот параллелизм обычно трактуется как противопоставление идей всеобщего равенства и принадлежности всего всем, с одной стороны, и разделенности мира — с другой. Но в таком случае идея да тун входит в противоречие с установкой конфуцианства на жесткую социальную иерархию. Кроме того, Конфуцию принадлежит общая негативная оценка «тун»: «Благородный муж (цзюнь цзы) [входит в] гармонию (хэ), но не в единение (тун), а ничтожный человек (сяо жэнь) — в единение, но не в гармонию» (***«Лунь юй»***, XIII, 23). Это заставляло уже средневековых китайских мыслителей, а впоследствии китайских и зарубежных исследователей сомневаться в конфуцианском происхождении концепции да тун и искать ее корни в идеях даосов, моистов (***мо цзя***), аграрников (нун цзя) и других философских школ. По-видимому, тезис «Тянь ся вэй гун», определяющий да тун, означает такое состояние Поднебесной, при котором все в ней гармонизировано как в едином здоровом организме с ненарушенной естественной иерархией органов и функций, что подтверждено зафиксированным в «Ле-цзы» и «Люй-ши чунь цю» наличием у «да тун» признаков «гармоничности» и подобия «телу одного человека». Понятие «гун», фигурирующее здесь в качестве определения Поднебесной, выражает идею централизованной социальной иерархии во главе со справедливым правителем — гуном. Справедливость, связанная с термином «гун», в социальном плане понималась как правильное единоначалие и отсутствие каких-либо бесконтрольных проявлений частных интересов (сы) и самостийных группировок, «партий» (дан) (напр., «Чжуан-цзы», 33; «Люй-ши чунь цю», I, 1, 14). Т. о., гун может означать принадлежность не всем, а «главным» — князьям-гунам, репрезентантам (см. ***Гун***) всех уровней социальной иерархии, на вершине которой находится главный репрезентант — государь. В онтологическом плане подобная справедливость означала соответствие космическому порядку и его репрезентанту — ***дао***.

Представленное в «Ли цзи» лапидарное описание идеального общества «великого единения» начало приобретать популярность в Китае со 2-й пол. 19 в. в связи с обостренным интересом к социальным преобразованиям, который был вызван внутригосударственным кризисом и столкновением с Западом. Первым придал этой утопии широкое общественное звучание идеолог и вождь восстания тайпинов (1850—64) Хун Сюцюань (1814—64), соединивший ее с историософской идеей тай пин (великое равновесие), имеющей как конфуцианские, так и даосские (см. ***«Тай пин цзин»***) корни, и интерпретировавший в соответствии с христианскими заповедями. Эта нетрадиционная интерпретация была обусловлена такой смысловой пластичностью исходного описания да тун, которая даже у ***Чжу Си*** вызывала сомнение в его собственно конфуцианском происхождении. Вопреки подобным сомнениям идеолог реформаторского движения ***Кан Ювэй*** предпринял попытку доказать происхождение от самого Конфуция идеала да тун, в истолковании которого он соединил веру в религиозную функцию конфуцианства с признанием социалистических принципов. Восприняв идущую от ***Мэн-цзы***, ***Дун Чжуншу***, школы текстов новых письмен, традиции Гунъян чжуань (5—2 вв. до н. э.) и сформулированную Хэ Сю (129—182) доктрину трех стадий исторического развития: шуай луань (впадения в хаос), шэн пин (подъема к равновесию) и тай пин (великого равновесия) — Кан Ювэй перевернул традиционную последовательность от «золотого века» к упадку и выдвинул тезис о поступательном движении истории к стадии тай пин, которой в будущем должно достигнуть все человечество, пришедшее в состояние да тун. Этой теме он посвятил свое самое значительное произведение «Да тун шу» («Книга о Великом единении», 1884—1902). После событий 1917 в России Сунь Ятсен усмотрел в да тун результат грядущей мировой революции. Представители вестернизированных направлений социально-политической мысли Китая развили ряд соответствующих интерпретаций да тун: социалистическую (***Лян Цичао***, ***Сунь Ятсен***), анархическую (У Чжихуй), коммунистическую (***Мао Цзэдун***). В ходе полемики об отечественных истоках данной концепции последние были обнаружены в таких основных школах философии, как конфуцианская (Го Можо), даосская (У Юй, ***Лян Шумин***), моистская (Цай Шансы, ***Фэн Юлань***), аграрная (Лю Шипэй, Фэн Юлань) или во всех них вместе (Хоу Вайлу). В китайской истории девиз правления «Да

тун» связан с периодами нестабильности и раздробленности: 535—545 на Юге при династии Лян, 947 в киданьском государстве Ляо, 1932—33 в Маньчжоу-го при Пу И. В современном политическом лексиконе КНР «да тун» обозначает абсолютное общественное процветание на высшем мировом уровне, а «сяо кан» — относительное на уровне среднеразвитых стран.

Лит.: Избр. произв. прогрессивных китайских мыслителей нового времени. М., 1961; Древнекитайская философия, т. 1. М., 1972, с. 191—92; т. 2. М., 1973, с. 100—110; *Фельбер Р.* Концепция Датун в новое и новейшее время. — В сб.: Китай: государство и общество. М., 1977; *Он же.* Учение Кан Ювэя о мире Датун — теория утопического коммунизма или положительный идеал либеральных реформаторов? — В кн.: Общественно-политическая мысль в Китае. М., 1988, с. 39—62; *Борох Л. Н.* Общественная мысль Китая и социализм (нач. XX в.). М., 1984, с. 78—115; *Кобзев А. И.* Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии, — В кн.: Китайские социальные утопии. М., 1987, с. 89—98; *Хоу Вайлу и др.* Чжунго лидай да тун лисян (Идеал да тун в истории Китая). Пекин, 1959; *Дэн Чупин* «Тянь ся вэй гун» юань и синь тань (Новое рассмотрение изначального смысла [выражения] «Тянь ся вэй гун»). — «Вэнь ши чжэ», 1984, № 4; *Pokora T.* On the Origin of the Notions T'ai-p'ing and Ta-t'ung in Chinese Philosophy. — «Archive Orientalni», 1961, v. 29, № 3.

А. И. Кобзев

«ДВА ИСТОЧНИКА МОРАЛИ И РЕЛИГИИ» (Les deux sources de la morale et de la religion. P., 1932, рус. пер. 1994) — сочинение ***А. Бергсона,*** в котором излагается его этико-социальное и религиозное учение и философия культуры. Основой работы стала эволюционная концепция, сформулированная Бергсоном в ***«Творческой эволюции»*** (1907), но преобразованная позднее в свете идей христианского мистицизма, исследованию которого он посвятил более 20 лет. Поэтому тенденции неоплатонизма, свойственные бергсоновской теории эволюции и нашедшие выражение в метафоре ***«жизненного порыва»,*** сталкиваются здесь с представлениями христианства о личном Боге, которого Бергсон прямо называет источником «жизненного порыва».

В центре работы — проблема возможности прогресса человеческого общества. Эту проблему он рассматривает на примере двух сконструированных им моделей общества, или социальной организации: закрытого и открытого обществ с соответствующими им типами морали и религии — статической и динамической. В описании закрытых обществ Бергсон опирается на концепцию французской социологической школы — Э. Дюркгейма и Л. Леви-Брюля. Он конкретизирует идею о тупиковых линиях эволюции, изложенную в «Творческой эволюции»: в закрытых обществах «жизненный порыв» угасает, здесь нет развития, действует лишь принцип круговорота, сохранения стабильности. Поэтому в них господствует строгий авторитаризм, элементы подчинены целому, постоянно воспроизводятся одни и те же традиционные формы поведения и общения и полностью отсутствует свобода. Статическая мораль и религия выполняют в закрытых обществах функции поддержания социальной стабильности. Статическая мораль — это система привычек, устойчивых стереотипов поведения, которые по сути своей дорациональны, осуществляются автоматически. Ведущий ее принцип — национализм: социальный инстинкт, на котором основана эта форма морали, объединяет только членов данного общества и никогда не распространяется на все человечество. В конечном счете статическая мораль не является моралью в собственном смысле слова; это — обычай, традиционная форма поведения людей, «в чистом виде» существовавшая на ранних ступенях развития общества.

Под статической религией Бергсон подразумевает мифологию. Размышляя о причинах возникновения и существования религии, Бергсон приходит к выводу о наличии мифотворческой способности (finction fabulatrice), выполняющей функцию защиты человека от страха смерти и создаваемых интеллектом представлений об обширной области непознанного и непредвиденного. Как и моральное обязательство закрытого общества, мифотворческая способность является выражением жизненного инстинкта, обеспечивающего выживание и стабильность закрытых обществ.

Открытое общество описано Бергсоном как полный антипод закрытого: абсолютному детерминизму здесь противостоит свобода, принципу национализма — принцип любви ко всему человечеству, социальной сплоченности — индивидуальный пример «избранной личности», ставшей моральным образцом. Общность представителей динамической морали (среди которых Бергсон выделяет мудрецов Древней Греции, пророков Израиля, христианских мистиков) определяется свободным следованием этому образцу. Динамическая мораль основана на сверхрациональной «первичной эмоции», которую «открытая душа», избранная личность могут пробудить в человеке.

Собственно же динамической религией Бергсон считал христианский мистицизм. В свидетельствах мистиков об общении с Богом, которого они восприняли в состояниях экстаза, Бергсон, всегда подчеркивавший достоинства непосредственного опыта, увидел основное доказательство истинности христианской веры.

В открытых обществах, по Бергсону, только и возможен прогресс, и дальнейшее выживание и развитие человечества зависит от того, насколько сильным будет влияние идей, проповедуемых носителями динамической морали и религии. В заключительной обобщающей главе работы («Механика и мистика») Бергсон излагает историософскую концепцию, размышляет о причинах войн в современную эпоху, о сути и тенденциях научно-технического прогресса. Войны — неизбежное следствие существования закрытых обществ, как и национализм, и ксенофобия. Возможность преодоления войн, различных форм социальной несправедливости он видит в распространении «духа простоты», аскетизма, возвещенного христианскими мистиками. Человечество должно отказаться от «искусственных потребностей», приводящих к непомерному росту его «тела» в ущерб «душе», духовным, творческим способностям. Соответствующим образом должен быть ориентирован и научно-технический прогресс, который может дать людям лишь материальное обеспечение, что само по себе, без надлежащего развития духовной культуры, может привести к опасным и непредсказуемым последствиям. Распространение идей христианского мистицизма позволит заложить основы подлинной демократии, ориентирующейся на евангельские принципы (закрытым же обществам более всего соответствуют такие формы правления, как монархия и олигархия).

Изложенная в «Двух источниках морали и религии» историософская и религиозная концепции оказали влия-

ние на многих мыслителей 20 в., в том числе А. Тойнби, К. Поппера, Х. Ортегу-и-Гассета, представителей экзистенциализма, персонализма и католического модернизма.

И. И. Блауберг

ДВАЙТА-АДВАЙТА (санскр. dvaitādvaita — двойственность-и-недвойственность) — религиозно-философская школа в рамках ***веданты***, вариант поздней ***бхеда-абхеды***. Основателем двайта-адвайты считается Нимбарка (11 в.), сформулировавший ее основные идеи в Комментарии на «Брахма-сутры». Сам Нимбарка был правоверным кришнаитом, однако школа двайта-адвайты еще не обрела явной теистической окраски, свойственной средневековой веданте; в чисто философском отношении двайта-адвайта как бы занимает промежуточное положение между вишишта-адвайтой ***Рамануджи*** и двайтой ***Мадхвы***. С точки зрения двайта-адвайты высший ***Брахман***, с одной стороны, отличен от мира и душ (поскольку он является верховным и независимым управителем, между тем как все в мире целиком зависит от его соизволения); однако, с другой стороны, Брахман тождествен миру, поскольку только он и сообщает этому миру подлинную реальность. Согласно Нимбарке, аспект тождества (абхеда) проявляется в постоянной взаимосвязи мира и Брахмана, аспект же их различия (бхеда) состоит в том, что мир и души обладают собственными свойствами, отделяющими их от вечной и чистой сущности. В отличие от радикальных вариантов веданты (напр., от ***адвайта-веданты*** Шанкары), в двайта-адвайте говорится о реальной трансформации Брахмана во все многообразие вселенной (это происходит, по мысли Нимбарки, благодаря божественной силе — ***шакти*** — персонифицированной в возлюбленной бога Кришны — Радхи). Возможность приблизиться к Брахману открывается лишь на пути любви, или сопричастности Богу (бхакти), через осознание адептом своей полной зависимости от Кришны.

Н. В. Исаева

ДВАЙТА-ВЕДАНТА(санскр. dvaita-vedānta, букв. — двойственная веданта) — философская школа в рамках вишнуитского течения ***веданты,*** крупнейшим представителем был ***Мадхва.*** В еще большей степени, чем ***вишишта-адвайта***, двайта-веданта углубила теистические мотивы веданты, вместе с тем в чисто философских построениях двайты ощущается близость не только к ***санкхье***, как у ***Рамануджи***, но и к некоторым идеям ***ньяя-вайшешики***. Среди сочинений «тройственного канона» веданты наибольший упор в двайте делается на ***«Бхагавадгиту»*** (а с ней и на другие эпические тексты) и теистически истолкованные ***«Брахма-сутры»***; для двайты характерна также ориентация на пураны. С т. зр. двайты есть три реальных и вечных сущности: Бог (персонифицированный в образе Кришны), души (***джива***) и неодушевленные предметы (декада); речения же священных текстов о единственности ***Брахмана*** означают лишь, что только Кришна независим и самовластен (сватантра), прочие же сущности зависят от него (паратантра). Название системы объясняется абсолютным различением любой пары этих реальностей, иначе говоря, оно указывает на вечное противостояние и несхожесть каждой из двоиц: Бога и лживы, Бога и джады, живы и джады, двух любых душ, наконец, двух любых неодушевленных частиц мира. Согласно двайта-веданте, мир не может рассматриваться в качестве иллюзии (как у Шанкары) или эманации Бога (как в вишишта-адвайте или ***бхеда-абхеде***), Брахман — не материальная (упадана), но лишь действующая (нимитта) причина вселенной, материальной же причиной, как и в санкхье, выступает ***Пракрити***. Правда, в отличие от вайшешики, Мадхва не сводит роль Брахмана лишь к первотолчку, но отстаивает концепцию «вечного творения» как обретения миром все новых и новых качеств. Такое творение по существу сводится к постоянному вмешательству Бога, который по своей воле может перекраивать даже внутреннюю структуру исходного материала. Сознавая опасность пантеистических тенденций вишишта-адвайты, двайта-веданта настаивает на трансцендентности, «запредельности» Брахмана, который лишь направляет процесс развертывания мира, но отнюдь не служит ему основой; в этом смысле мир и души лишь метафорически считаются «телом» Кришны. Все дживы — это своего рода точечные носители сознания, образующие иерархию познающих субъектов. Отношение душ и Брахмана определяется «учением об образе и прообразе» (***бимба-пратибимба-вада***), однако (в отличие от представлений Шанкары) душа является отражением Бога не в силу временных ограничений, которые снимаются в освобождении, но по самой своей природе. Хотя атрибуты Брахмана трансцендентны, они обозначаются теми же терминами, что и соответствующие эмпирические качества в силу внутреннего «сходства» Бога и мира. Это означает вместе с тем, что Брахман в двайта-веданте принципиально (пусть и не полностью) доступен познанию. Существуют «чистые» источники познания (кевала-***прамана***), выступающие как средства интуитивных прозрений самого Кришны, его супруги Лакшми и некоторых йогинов; однако для душ, включенных в круговорот ***сансары,*** действительны три источника достоверного познания (ану-прамана): пратьякша (чувственное восприятие), анумана (вывод) и агама (свидетельство священных текстов). Все эти праманы соответствуют реальности (ятха-артха) и в целом верно отражают ее, ошибки же объясняются чисто психологически — как погрешности в деятельности орудия познания — ***манаса***. Главное место среди прочих праман отведено агаме, поскольку Веды в двайте считаются абсолютно авторитетными, «несотворенными людьми» (паурушея) и единственным средством познания Бога. Градация (таратамья) в двайта-веданте свойственна как способностям душ к познанию, так и прочим их свойства. В зависимости от прежних действий и от преобладания в их природе определенных ***гун*** души делятся на вечно свободные (нитья-мукта), освободившиеся (мукта) и связанные сансарой (баддха). Последние в свою очередь могут быть мукти-йогья (избранными к спасению), тамо-йогья (предназначенными к аду) и нитья-сансаринах (обреченными вечно блуждать в сансаре).

Представление об изначальном жестком предопределении душ резко отличает двайту от всех других религиозно-философских систем Индии, что дало основание ряду исследователей говорить даже о возможном влиянии на нее идей ислама. Двайта-веданта настаивает на обязательном соблюдении обрядов и ведийских предписаний; вместе с тем высшим духовным подвигом, доступным адепту, является бхакти, которая трактуется как бесконечный поток любви (снеха) к Кришне. При освобождении души не растворяются в Кришне, но обретают разнообразные

способы наслаждения и сопричастности ему. Двайта признает четыре основных вида ***мокши***: саюджья — вхождение в духовное тело Бога (с вариантом саришти — владение божественными силами), салокья — созерцание Бога и пребывание на небе, самипья —постоянная близость к Богу, даруемая мудрецам, и сарупья — сходство с божественным обликом, свойственное слугам и спутникам Кришны. Важнейшими представителями школы двайта-веданта после Мадхвы были Джаятиртха (14 в.), который прославился прежде всего как наиболее авторитетный комментатор Мадхвы, и Вьясатиртха (15—16 в.) — блестящий логик, занимавшийся преимущественно вопросами эпистемологии, который в своих трактатах полемизировал с представителями ньяи, вайшешикм, вишишта-адвайты (гл. о. с Венкатанатхой).

Лит: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Sarma B. N.* Philosophy of Śri Madhvācārya. Bombay, 1962; *Siauve S.* La doctrine de Madhva. Pondicherry, 1963; *Idem.* Les hierarchies spirituels selon L'Anuvyākhyāna de Madhva. Texles choisis et traduits. Pondicherry, 1971.

Н. В. Исаева

«ДВЕ ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ» (Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841) — книга ***А. Шопенгауэра,*** в которой он объединил конкурсные трактаты «О свободе воли» (1837) и «Об основе морали» (1839), посвященные метафизическому и эмпирическому обоснованию нравственности.

В 1-м трактате, опираясь на протестантскую теологию М. Лютера и детерминизм Т. Гоббса, Дж. Пристли, Б. Спинозы, Шопенгауэр доказывает иллюзорность ***свободы воли.*** Интеллект позволяет человеку подняться на высшую ступень причинности — мотивацию, обусловливающую его действия не механическим толчком, органической раздражимостью или наглядными представлениями, а понятиями, способными сохранять прошлое и предвосхищать будущее. Развитие интеллекта расширяет круг понятий и, следовательно, мотивов, но не влияет на их выбор. Поведение предопределено «эмпирическим характером» человека. Это заимствованное у И. Канта понятие относится и к этосу, и к природе, т. к. оно обозначает сплав добродетелей и пороков, врожденный (наследуемый от отца), неизменный и рационально не объяснимый. Проблема свободы перенесена Шопенгауэром из плоскости действия в плоскость бытия, воли как ***вещи в себе,*** где она теряет ясные очертания. Человек отвечает не за действия, а за эмпирический характер, но при этом не выбирает его и не может изменить. Последнее определяющее основание действия не во власти человека. Отрицая свободу воли как способность к творческому преобразованию, Шопенгауэр делает шаг назад в сравнении с пониманием морали немецкой классической философией. Мораль как продукт культуры (намеренного приобретения) объявляется притворством, а вся сфера должного растворяется в сущем. Во 2-й работе Шопенгауэр ограничивает мораль не только сферой сущего, но и отношением одного человека к другому (живому существу вообще), совершенно исключив из нее отношение к самому себе. Основу морали он призывает искать не в априорных принципах разума, а в человеческой природе. Такой основой служит не кантовский ***категорический императив*** — искусственная, безжизненная конструкция, а эмпирически фиксируемое побуждение. Отклоняя долг (уважение к закону), совесть, чувство достоинства как побуждения, не свободные от своекорыстия, Шопенгауэр считает единственно чистым моральным мотивом сострадание — участие в чужом страдании и готовность способствовать его устранению. Онтологическим основанием сострадания выступает сущностное единство всего живого, восходящее к единству мировой воли, которое распадается на множество отдельных воль лишь в представлении (подобно индуистской ***майе***). Мораль в целом свидетельствует об иллюзорности этого множества. Из сострадания как ее основы вырастают две кардинальные добродетели: справедливость, которая выражается принципом «neminem laede» («никому не вреди») и запрещает использовать чужие страдания как средства достижения собственного блага, т.е. насилие и обман; и человеколюбие с его принципом «omnes, quantum potes, juva» («все, что можешь, поддерживай»), предписывающее активное содействие чужому благу. Все остальные добродетели выводятся из этих двух. В человеческой природе им противостоят антиморальные силы: справедливости — животный эгоизм как безоглядное влечение к собственному благу, человеколюбию — дьявольская злоба, стремящаяся к чужим страданиям как к самоцели. Преобладание моральных или антиморальных сил обусловливает этическую разницу характеров: сострадательного, эгоистического и злобного.

Идеи «Двух основных проблем этики» оказали влияние на ницшеанскую, фрейдистскую и др. концепции морали.

Лит.: *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1992; *Чанышев А. А.* Этика Шопенгауэра: теоретический и мировоззренческий аспекты. — «ВФ», 1988, № 2; *Pisa K.* Schopenhauer: Kronzeuge einer unheiligen Welt. Wien.— B., 1977.

А. П. Скрипник

ДВИЖЕНИЕ — понятие философского дискурса, направленное на описание и объяснение онтологических характеристик природы и предполагающее определенную концептуальную схему или научно-исследовательную программу, в которых по-разному интерпретируется связь движения с пространством, временем, материей. В развитии концепций движения можно выделить два крупных этапа, первый из которых связан с натурфилософией, где движение трактуется как разновидность изменений и процессов, а второй — с формированием различных исследовательских программ внутри механики, где движение понимается как смена состояний тела относительно других тел или же относительно какой-то системы координат, как изменение положения во времени и в пространстве. Эти различные исследовательские программы — Р. Декарта, Х. Гюйгенса, И. Ньютона, Г. Лейбница — основывались на различной трактовке движения и его связи с пространством, временем и материей.

В античной философии наметились две линии в трактовке движения: Гераклит подчеркивал, что все находится в состоянии движения, а покой является видимостью, Парменид учил о вечносущем, неподвижном бытии, противопоставляя его изменению и становлению материи, Зенон Элейский оспаривал реальность движения. Апории движения, выявленные им, приводили к отрицанию движения: «Движущееся тело не движется ни в том месте, где оно есть, ни в том месте, где его нет» (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.

М., 1979, с. 382, IX 72). Киники апеллировали к чувственной очевидности движения (Diog. L., VI, 39, Sext. Emp. Pyp. hyp. III, 66). Демокрит видел в движении свойство атомов, которые движутся прямолинейно. Платон проводил различие между качественным изменением (αλλοιωσις) и движением относительно определенного места (περιφορα): «Я утверждаю, что видов движения два: изменение и перемещение» (*Платон.* Теэтет 181. — *Он же.* Соч., т. 2. М., 1970, с. 277). В «Тимее» (43b) вычленяются шесть видов движения: вперед, назад, направо, налево, вверх и вниз, которые присущи живым существам. Космос же вращается в одном и том же месте, ему присуще круговое движение, не предполагающее ни перемещения, ни изменения, поскольку он вечен и находится в состоянии покоя. К этим видам движения в «Законах» (894) добавляются еще три, среди которых главным оказывается самодвижение, которое «движет и само себя, и другие предметы» и которое «неизмеримо выше других» (*Платон.* Законы 894—895. — Там же, т. 3(2). М., 1972, с. 388). Именно душа является сущностью, способной к самодвижению: «Она — причина изменения и всяческого движения всех вещей» (там же, с. 391). И в этом исток ее бессмертия («Федр» 245 c-e). Самодвижущаяся мировая душа является принципом движения космоса. Аристотель отождествляет движение (κινησις) с изменением и насчитывает четыре («О душе», I 3, 406 a 12) или шесть видов («Категории», 15): возникновение, уничтожение, увеличение, уменьшение, превращение и перемещение. Движение есть актуализация потенциальной возможности, переход из возможного в действительное («Физика» III, 1 201 b 4) и из актуального в возможное, который совершается не мгновенно, а во времени, которое вторично по отношению к движению, являясь его мерой. Поэтому возникновение и уничтожение происходят мгновенно, будучи видами процесса (mutatio). Движение в собственном смысле рассматривается в соответствии с категорией качества (качественное изменение —αλλοιωσις), с категорией количества (увеличение и уменьшение (auxesis kai phtisis). с категорией места (перемещение — phora). Фундаментальный принцип «Физики» Аристотеля: «Все движушееся необходимо приводится в движение чем-нибудь» (*Аристотель.* Физика, 242 a), при этом движитель неподвижен, неделим и вечен. Любым телам присуще движение («О небе», I 1, 274 b4). Существуют прямолинейное, круговое и смешанное движения (там же, I, 1, 268 b17). Наиболее совершенным является круговое движение, которое присуще эфиру и звездному небу. Аристотель проводил различие между небесными и земными движениями, если первые являются круговыми, то земные — прямолинейными. Стоики, превратив материю в косное начало, связывали движение с разумом, который придает материи форму (*Сенека.* Письма к Луцилию, 65, 2). Для неоплатоников «все сущее или неподвижно, или движимо. И если движимо, то или самим собою, или другим» (*Прокл.* Первоосновы теологии 1, 14). Тело движимо другим, душа есть самодвижная сущность, а ум — неподвижно движущее (там же, 1, 20).

В средние века движение было понято как актуализация возможного, осуществляемое в акте творения Богом, и описание видов движения было распространено на категории субстанции, количества, качества и места. В соответствии с этим среди видов движения выделялись возникновение и уничтожение субстанции (generatio и corruptio), увеличение и уменьшение количества (материи в живых существах — aufmentatio и diminuitio, объема — сгущение и разрежение: condensatio и rarefactio), изменение качества (alteratio), в том числе увеличение и уменьшение интенсивности (intensio и remissio), изменение места (motus localis), или местное движение. Время трактуется как мера движения и связывается с последовательностью, характерной для движения. Связывая движение с переходом потенции в акт, Фома Аквинский дифференцирует виды движения на движения по качеству, росту и убыли, по месту, движение аффективное, чувственное, интеллектуальное, или рациональное, воли и души (Summa Theol. 1, 81, lc, Contra gent. III 23). В христианской теологии акцент делается на духовно-душевные движения, прежде всего на преображение человека благодаря вере в Воскресение Христа. Креационизм существенно трансформирует аристотелевские идеи о превращении потенции в акт и о форме как перводвигателе материи, которые отныне не только ориентированы сотериологически, но и, будучи поняты как творение из ничто, связаны с созиданием нового и преобразованием души. Дуне Скот и Альберт Великий рассматривали движение как текущую форму (forma fluente), отличая ее от течения формы (fluxus formae) и подчеркивая, что в движении форма стремится к совершенству. Это означало, что движение и его результат идентичны. Для средневековой схоластики решающим принципом анализа движения было положение: все, что движется, движется посредством чего-то. Иными словами, движение обусловлено неким движителем (motor proximus), который передает свою способность другому телу, находясь с ним в непосредственном контакте. Обсуждение свободного падения тел привело к осознанию того, что существует движение, которое содержит движущую силу внутри себя, а движитель вносит ее в движимое тело. Так возникло понятие импетуса. В схоластике 14 в. (Ж. Буридан, Альберт Саксонский) выделили местное движение из всех видов движения, противопоставив его изменению качества или количества, поскольку в местном движении нельзя говорить о совпадении результата движения и самого движения. Импетус трактуется как причина ускорения тела, которая внедрена в движущееся тело движителем вместе с самим движением, оказывая сопротивление движителю, поскольку тело стремится к покою и к противоположно направленному движению или испытывает сопротивление среды. В Оксфордской школе «калькуляторов» (Т. Брадвардин, Р. Киллингтон, Р. Суиссет и др.) скорость рассматривалась как интенсивность движения в рамках теории качеств. Свойства равномерного (униформного в терминологии Брадвардина) и равноускоренного (униформно-дифформного) движения рассматривались в контексте учения об усилении и ослаблении интенсивности качеств (причем широта тождественна интенсивности качества, а градус — ее мера). В Парижской школе (Николай Орем и др.) был предложен геометрический метод описания изменений интенсивности качества: равномерному движению соответствовала постоянная интенсивность, его геометрической конфигурацией является четырехугольник, а равноускоренного движения — треугольник. Учение об импетусе как вложенной, запечатленной силе (vis impressa), помещенной в движущееся тело, разделялось многими философами и учеными эпохи Возрождения (напр., Тарталья, Р. Бенедетти, молодым Галилеем в сочинении «О движении»).

В новой физике движение стало предметом механики, таких ее разделов, как кинематика и динамика. Освобождение от исходных посылок физики импетуса позволило Галилею установить универсальность законов движения, что разрушало аристотелевскую иерархию видов движения и делало движение не абсолютным, а относительным к произвольно выбранной системе координат. Принцип относительности Галилея означал, что законы физики инвариантны относительно систем отсчета, движущихся равномерно и прямолинейно (*Галилей Г.* Избр. произв., т. 1. М., 1964, с. 286). Р. Декарт, отождествив природу с протяженной субстанцией, иди материей, приписал ей такие характеристики, как величина, фигура, движение. Движение он отождествил с пространственным перемещением, подчеркнув, что «философы, предполагая некоторые иные движения, отличные от этого, затемнили его истинную природу» (*Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950, с. 458, 199). Движение сугубо относительно, поскольку оно «есть не что иное, как действие, посредством которого данное тело переходит с одного места на другое... Оно есть перемещение одной части материи, или одного тела, из соседства тех тел, которые непосредственно его касались и которые мы рассматриваем как находящиеся в покое, в соседство других тел» (там же, с. 197). По сути дела Декарт формулирует закон самосохранения движения, который позднее стал называться законом инерции: «Тело, раз начав двигаться, продолжает это движение и никогда само собою не останавливается» (там же, с. 486), подводя под него онтотеологическое основание — Бога. «Бог не подвержен изменению и постоянно действует одинаковым образом» (там же, с. 197).

Принципиальное отличие новой физики от физики Аристотеля заключается, во-первых, в том, что движение перестало быть средством осуществления некоей цели, а было понято как цель сама по себе, во-вторых, наиболее совершенным и простым оказывается отныне не круговое, а прямолинейное движение (см. там же, с. 203), что имело, в-третьих, в качестве своего следствия утверждение беспредельности и бесконечности Вселенной, не имеющей единого центра. Формулируя законы движения — инерции, сохранения количества движения и соударяющихся тел, Декарт исходил из эквивалентности движения и покоя. Покой также становится относительным: «Движение и покой — лишь два различных модуса» движущегося тела (там же, с. 478). Декартовы законы удара не только оказались противоречащими опыту, как показал позднее Гюйгенс, но и основывались на онтологической трактовке покоя как антидвижения и на введении понятия количества покоя, которое в противовес количеству движения характеризует силу сопротивления покоящегося тела (*Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985, с. 219). Важной характеристикой движения, по Декарту, было стремление (склонность) тела двигаться в определенном направлении (conatus), которое отличается от самого движения. Существуют разные трактовки этого понятия Декарта, в том числе и как импульса силы, столь важного для его объяснения движения корпускул света. Относительность движения и покоя — принцип, который отстаивается не только Декартом, но и Гюйгенсом в противовес И. Ньютону, который проводил различие между абсолютным и относительным движениями и связывал истинное движение с движением в абсолютном пространстве, являющимся системой координат (*Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М.—Л., 1936, с. 34, 39). Движение по инерции предполагает инерционную систему отсчета, которой для Ньютона было абсолютное пространство. Декарт и Гюйгенс отстаивали мысль о равноправности инерционных систем отсчета и рассматривали всякое движение как относительное. Введения Ньютоном понятия абсолютного пространства и соответственно истинного, абсолютного движения обусловлено не только теологическими предпосылками, поскольку для него пустое пространство — чувствилище Бога, не только его алхимическими исканиями, но и реальной, субстанциалистской трактовкой физической силы, прежде всего силы тяготения. Вокруг трактовки Ньютоном движения и его предпосылок развернулась острая дискуссия, в частности между ньютонианцем С. Кларком и Г. Лейбницем, между Гюйгенсом и Ньютоном. Лейбниц также отстаивает относительность движения и не допускает абсолютного пространства. Тела, или монады, состоят, согласно Лейбницу, из активной силы, называемой им энтелехией, и из пассивной силы, характеризующей непроницаемость и косность (инерцию). Философия имеет дело с активной силой, механика и физика — с явлениями, с производными от активной силы и со страдательностью материи (пассивной силой, или массой). Движение рассматривается в физике двумя способами — в кинематике на уровне явления и в динамике, где выясняются причины движения. Лейбниц выступает с критикой закона сохранения количества движения, сформулированного Декартом, и выдвигает понятие количества силы.

И. Кант в «Метафизических началах естествознания» делает попытку резюмировать физические учения о движении, развитые в 17 в. Движение не является для него категорией, а лишь эмпирическим понятием естествознания. Исходя из того, что «движение вещи есть перемена ее внешних отношений к данному пространству» (*Кант И.* Соч., т. 6. М., 1964, с. 71), он признает только относительное пространство, отвергая допущение Ньютоном абсолютного пространства и абсолютного движения. Кант гораздо ближе к Лейбницу, чем к Ньютону, даже в интерпретации силы тяготения, наделяя материю активной силой притяжения и отталкивания и кладя в основание механических движущих сил динамические движущие силы. В соответствии с четырьмя группами категорий рассудка — количества, качества, отношения и модальности — он выделяет форономию, где движение предстает как чистая величина, динамику, где движение связывается с производящей силой, механику, где материя рассматривается в процессе ее движения, и феноменологию, где движение и покой интерпретируются в связи с познавательными способностями человека. Движение он определяет как изначальное свойство материи, которое, будучи представлено с помощью чувств, дано лишь как явление, в этом основная посылка его критицизма, для которого естествознание рассматривает природу лишь как явление. Если для философов и ученых 17 в. материя и движение — два начала, которые позволяют построить естественно-научное знание природы — от механики до космологии, то, начиная с Канта, утверждается линия, которая превращает движение в неотъемлемое свойство материи и полагает, что вполне достаточно одной материи с ее свойством для того, чтобы построить все здание физики и натурфилософии. В этом существо трактовки движения во французской просвети-

тельской и материалистической мысли (Д. Дидро, Ж. Д'Аламбер, П. Гольбах).

В немецкой натурфилософии 19 в. движение трактуется расширительно и отождествляется не с перемещением в пространстве и времени, а с изменениями и с процессами. Гегель, подчеркивая единство материи и движения, определяет движение как «исчезновение и новое самопорождение пространства и времени» (*Гегель.* Энциклопедия философских наук, 261, т. 2. М., 1975, с. 60). Для Гельмгольца движение — это совокупность изменений в эмпирическом мире, а все его силы —силы движения (*Helmholtz H.* Vorträge und Reden, Bd. 1. B., 1884, S. 379). Для А. Шопенгауэра движение — проявление воли. Л. Бюхнер отождествил движение с силами материи. Ф. Энгельс в «Диалектике природы» утверждает связь материи и движения, подчеркнув противоречивость движения как единства устойчивости и изменчивости, его относительность и многообразие его форм — движение в неорганической и органической природе, в обществе. Высшие формы движения не сводимы к низшим, включая их в преобразованном виде в соответствии со структурой и законами функционирования и развития более сложной системы. Классификация форм движения предполагала изучение различных видов движений, изменений и процессов.

В кон. 19 в. утверждается феноменалистская трактовка движения, согласно которой движение является чувственно воспринимаемым фактом, обусловленным последовательностью восприятия отдельных мест и состояний (Й. Ремке, В. Шуппе, программа описательной физики Г. Герца, У. Клиффорда). Согласно Г. Файхингеру, понятие движения — фикция, с помощью которой мы пытаемся привести в систему представления об объективных изменениях, сводящихся к изменениям чувственно данного (*Vaihinger H.* Die Philosophie Als Ob. B., 1911, S. 107). Для Г. Когена понятие движения охватывает и объединяет все проблемы математического естествознания, которое можно назвать наукой о движении. В отличие от Канта он трактует движение как категорию, в корреляции с которой можно понять устойчивость субстанции (*Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. B., 1902, S. 192, 200). В соответствии с вводимым им принципом генетического конструирования (Ursprung) он полагает, что движение должно стать созиданием (Erzeugung) реальностей и что движение включает в себя такие изменения, как превращения и самопревращения субстанции (Ibid., S. 203, 211).

Развитие специальной и общей теории относительности А. Эйнштейном привело к утверждению относительности движения, идей инвариантности физических законов во всех системах отсчета и эквивалентности материи и энергии. Материя стала мыслиться как активный процесс, а не как инертное, косное вещество. В физике 20 в. утвердилась идея связи пространства-времени с материей и движением, а вместе с квантовой механикой — идея квантования энергии. Новые открытия и теории в физике требовали философского осмысления. В концепции «эмерджентной эволюции» (С. Александер, К. Л. Морган) проводилась мысль о различных уровнях существования, которые определяются характером движения, отождествляемого с изменением, и степенью идеальности движущих сил. А. Н. Уайтхед, определяя природу как то, что наблюдаемо, рассматривает ее как совокупность процессов, событий становления, а не как материю в пространстве-времени, и предлагает иное философское истолкование принципа относительности Эйнштейна, исходя из однородности пространства и не допуская в качестве исходного понятие материи. В философских интерпретациях понятия движения в наши дни можно выявить две линии, одна из которых, отождествляя движение с перемещением в пространстве-времени, продолжает сохранять трактовку движения как неотъемлемого свойства материи, а другая — все более отдаляется от отождествления его с перемещением в пространстве и времени и с неотъемлемым свойством материи, сосредотачиваясь на многообразии форм движений и возвращаясь к трактовке движения как превращения потенции в акт, как проявления динамически-живых сил и энергии природных процессов.

Лит.: *Свидерский В. И.* Противоречивость движения и ее проявления. Л., 1959; *Франк Ф.* Философия науки. М., 1960; *Гейзенберг В.* Физика и философия. М., 1963; *Овчинников Н. Ф.* Принципы сохранения. М., 1966; Структура и формы материи. М., 1967; *Бунге М.* Философия физики. М., 1975; *Уайтхед А. Н.* Избр. работы по философии. М., 1990.

А. П. Огурцов

ДВИЖЕНИЕ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ выражалось термином «ḥарака». Оно понималось в широком смысле — как изменение, а не только как физическое движение, состоящее в перемене места и именуемое также «накḷа» или «интиқāл» (перемещение). Что касается понимания физического движения, то в соответствии с двумя основными концепциями ***времени*** и ***пространства*** можно выделить атомистическую и континуалистскую теории движения. Противоположностью движения является «покой» (сукӯн) или «отсутствие движения» ('адам ал-ḥарака); эти два понятия могут различаться, поэтому покой не обязательно дихотомичен движению.

В ***каламе*** было высказано мнение о том, что движение и покой являются единственными действительными категориями акциденций, тогда как все прочие сводятся к ним. Поскольку мутакаллимы понимали под акциденциями и субстанциальные формы (жизнь, знание и т. д.), к движению и покою сводилось, т. о., все многообразие мира. Другие наряду с движением и покоем признавали и иные категории акциденций. Физическое движение определялось как акциденция, «возникающая» (ḥāдиṣ) в теле во второй атомарный момент времени в том случае, если оно занимает в нем место, отличное от места, занимаемого в первый момент времени; если два места совпадают, в теле возникает покой. Т. о., тело, рассматриваемое в один момент времени, не может быть охарактеризовано ни как движущееся, ни как покоящееся. Исходя из этого мутакаллимы объясняли, почему Земля покоится: она опирается на тело, которое уничтожается и сотворяется заново в каждый момент времени, а значит, не движется и не покоится и может служить основанием, само ни на что не опираясь. Основанием движения, возникающего в теле, некоторые мутазилиты считали соответствующий ***«смысл»*** (ма'нан) или бесконечную регрессию «смыслов»; другие мутазилиты, а также ашариты отказывались от такого обоснования. Для объяснения неравномерности движения двух камней, тяжелого и легкого, одновременно отпущенных со склона и свободно катящихся, мутазилиты ввели понятие невидимого «скачка» (ṭафра), периодически совершаемого более быстрым камнем. Аналогичными «скры-

тыми движениями» (ḫаракāт ḫафиййа) объяснялся неожиданный разрыв веревки под грузом без дополнительных внешних усилий. Многие мутакаллимы признавали, что человек производит сам в себе движение, тогда как движение неживых тел объяснялось как сотворенное Богом и метафорически сопрягаемое с такими телами как с действователями.

Вместе с ***арабоязычным перипатетизмом*** в средневековую арабо-мусульманскую философию приходит общепринятая в дальнейшем аристотелевская классификация движения как количественного, качественного и движения относительно места. Движение от количества (камм) к количеству называется «ростом» (нумувв) или «разрежением» (таḫалḫул), если оно совершается в направлении увеличения, и «увяданием» (идмиḥлāл) и «сгущением» (такāṣуф), если наоборот. Движение от качества (кайф) к качеству называется «превращением» (истиḥāла), а от места к месту — «перемещением» (нақла). ***Ас-Сухравардӣ*** определяет движение как такую фигуру (шакл), которую невозможно представить «фиксированной» (ṣāбит). Поскольку тело само по себе не движется, причина движения может быть либо внешняя, и тогда движение называется «принудительным» (қасриййа), либо внутренняя, а именно природа (таби'а), вызывающая однообразное движение, или душа, вызывающая единообразное движение согласно воле или многообразное согласно воле или без нее. Наиболее совершенным считается однообразное движение, напр., принудительное движение высших небесных сфер или, в ***исмаилизме***, влекомое волей, направленной на снискание причин счастья в практическом и теоретическом поклонениях (см. ***Поклонение***). Поскольку движение совершается вдоль пространственных измерений, которые континуальны, то и само движение понимается как континуальное. Движение всегда совершается «в направлении» (джиха) чего-то, иначе оно непредставимо. Благодаря «стремлению» к своему естественному месту, являющемуся для него «направлением», природное тело приходит в движение, когда находится не в своем месте. Против этого положения перипатетиков выступил ас-Сухраварди, считавший движение возможным и без стремления.

В ***суфизме*** сохраняется типология движения, введенная перипатетиками, хотя признание атомистической теории времени предполагает понимание физического движения скорее в духе мутакаллимов. В соответствии с общей логикой своей концепции ***Ибн 'Арабӣ*** переносит акцент в рассмотрении движения на отношение между вечностной и временной сторонами бытия и рассматривает «возникновение» (ḫудӯс) как движение из несуществования к существованию, называя его «движением любви» и считая фундаментальным типом движения. Он признает собственное движение за человеком, животными и растениями, отрицая его за неживыми телами.

А. В. Смирнов

«ДВОЙНОЙ ЗАЖИМ» (англ. double bind) — понятие, введенное в социальную антропологию и психиатрию группой исследователей во главе с американским антропологом Грегори Бейтсоном. На основе многолетнего наблюдения над семьями шизофреников Бейтсон и его коллеги пришли к выводу о том, что семья может играть определяющую роль в возникновении и развитии этого заболевания: юный шизофреник — жертва семейного конфликта. Бейтсон исходил из того, что внутрисемейная, как и любая другая «осмысленная», коммуникация опирается на определенные логические типы (Б. Рассел), которые позволяют различать высказывания. Однако, когда индивид попадает в ситуацию двойного зажима, он полностью теряет способность к различению логических типов.

Основные характеристики этой ситуации, сформулированные Бейтсоном: 1) индивид включен в очень тесные отношения с другим человеком, так что для него жизненно важно точно определять передаваемые ему этим человеком сообщения, чтобы реагировать правильно; 2) вместе с тем этот значимый для него человек передает ему одновременно два разноуровневых сообщения, одно из которых отрицает другое (напр., мать говорит ребенку: «Делай так, и все будет хорошо, но если ты так сделаешь, то я тебя перестану любить»); 3) и при этом индивид не имеет возможности высказываться по поводу получаемых сообщений, чтобы уточнить, на какое из них реагировать, т.е. не может делать метакоммуникативные утверждения.

Речевое пространство семьи переполнено противоречащими друг другу высказываниями, и коммуникация осуществляется иногда вопреки им, т.е. не их логическая форма управляет смыслом высказывания, а дополнительное паралингвистическое измерение, сопровождающее диалогическую речь, то, что называют избыточностью языка. В «благополучной» семье всегда существует метакоммуникативная рамка, которой должен научиться пользоваться ребенок, чтобы понимать родительские предписания и запреты. Если его развитие идет успешно, то он преодолевает противоречивость коммуникативного поля, реагируя не столько на отдельное высказывание, сколько на избыточный смысл, который в него вкладывает говорящий (мать или отец). Без этого метакоммуникативного измерения невозможно личностное становление ребенка. Будущий шизофреник, по убеждению Бейтсона, — жертва собственных родителей, создаваемых ими речевых «ловушек»; пытаясь выпутаться из них, он прибегает к крайним, архаическим мерам самозащиты («бегство в болезнь»). Бегство в заболевание разыгрывается как тотальная симуляция, или полная психическая мимикрия: избегая коммуникации, шизофреник симулирует ее невозможность; очередное (родительское) предписание интерпретируется в качестве высказывания, полностью свободного от какого-либо контекста; все метафорическое толкуется буквально, все буквальное — метафорически, на другие высказывания налагается молчание, на третьи — смех. При отсутствии метакоммуникативной рамки разрыв коммуникации становится неизбежным.

Лит.: *Бейтсон Г., Джексон Д. Д., Хейли Д., Уикленд Д. Х.* К теории шизофрении. — «Московский психотерапевтический журнал», 1993, № 1—2; *Bateson G.* Steps to an Ecology of Mind. N. Y., 1972.

В. А. Подорога

«ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ» ТЕОРИЯ (теория «двух истин») — учение о философии и теологии как о двух аспектах единой истины или же о двух самостоятельных истинах. Возникла в западноевропейской философии 12—13 вв. и ассоциируется гл. о. с латинским ***аверроизмом***, представители которого, отстаивая автономность философии, допускали возможность противоречия между научно-философскими выводами и богословскими догмами. Позиция самого Аверроэса (***Ибн Рушда***) скорее монистична: философская истина, оперирующая категориями и поня-

тиями, фактически стоит выше религиозной истины, выраженной в образах и метафорах, так что в случае противоречия между тезисами разума и богооткровенными текстами последние должны подвергаться аллегорическому толкованию и приводиться в соответствие с первыми. В свою очередь эпистемологический дуализм латинских аверроистов послужил основой для институционального размежевания государства и церкви, власти светской и духовной, (***Марсилий Падуанский, Данте***).

Другая разновидность «двойственной истины» развивалась в рамках ***Шартрской школы***, представители которой разводили философию (науку) и теологию (религию) как по предмету, так и по методу, что исключало какое-либо противоречие между ними. Своего рода срединный вариант этой теории разрабатывал ***Фома Аквинский***. Согласно его концепции, ставшей классической в католическом вероучении, философия и религия абсолютно различны по методу, но лишь частично — по предмету. Когда же религиозное учение не согласуется с философским выводом, первое следует признать сверхразумным; либо надлежит искать ошибку в обосновании второго. Критикуя томизм, ***У. Оккам*** и другие номиналисты 14 в. воспроизводят радикальную установку на полное размежевание философии и науки, с одной стороны, религии и теологии — с другой, утверждая чисто иррациональный характер богословия, чьи догматы должны опираться исключительно на тексты Священного Писания.

Н. В. Ефремова

«ДВОЯКИЕ РЕЧИ» (Διϲϲοὶ λόγοι) — сочинение неизвестного греческого софиста (ок. 400 до н. э.). Автор сопоставляет противоположные суждения о хорошем и дурном, о прекрасном и постыдном, справедливом и несправедливом и т. п., занимая всегда релятивистскую позицию: одно и то же может быть и хорошим, и плохим в разных обстоятельствах. Его аргументация часто парадоксальна, напр., его утверждение, что болезнь есть зло для больных, но благо для врачей, и часто он прибегает к прямым софизмам. Низкий уровень культуры аргументации заставляет думать, что «Двоякие речи» представляют собой школьные упражнения. Бесспорно влияние Протагора, вероятно также и пифагорейцев, в пользу чего говорит и дорийская окраска диалекта «Двояких речей», характерная для пифагорейских сочинений.

Текст: DK II, 405—416; *Robinson T. M.* Contrasting arguments. An edition of the Dissoi logoi. Salem, 1984; *Маковельский А. О.* Софисты, вып. 2. Баку, 1941.

Лит.: *Guthrie W. K. C.* A history of Greek philosophy, vol. III. Cambr., 1969, p. 316—319; *Levi A.* On Twofold Statements. — «American Journal of Philology» 61, 1940, p. 292—306; *Kranz W.* Die sogenannten Dissoi Logoi. — Sophistik, hrsg. v. C J. Classen. Darmstadt, 1976, S. 629—640.

А. И. Зайцев

ДЕБОЛЬСКИЙ Николай Григорьевич [16 (28) ноября 1842, Петербург —26 февраля 1918, там же] — русский философ и педагог. Родился в семье священника и богослова Г. С. Дебольского. Учился в Горном институте и Петербургском университете, окончив последний со степенью кандидата естественных наук. Читал лекции по педагогике на Высших педагогических курсах, в Петербургской духовной академии (1882—87) вел курсы метафизики, логики и психологии. Один из основателей Петербургского философского общества (1897). Переводчик на русский язык «Науки логики» Гегеля (ч. 1—2, 1916). Кроме того, ему принадлежат перевод «Руководства к воспитанию и учению» Ф. Бенеке, серия статей для «Педагогического сборника военно-учебных заведений» («Обзор русских переводных философских сочинений, имеющих связь с вопросами педагогики», «Психология Герберта Спенсера», «Очерк истории новой английской философии», «Немецкая философия за последние 50 лет», «Философские основы нравственного воспитания», «Вопрос о происхождении человека»), статьи для периодического издания «Семья и школа». Наиболее полно собственное философское миросозерцание выразил в трактате «Философия феноменального формализма» (в. 1—2, 1892—95), где делается вывод о принципиальном различии между божественным абсолютным духом, углубленным в содержание бытия, познающим объекты в себе, и ограниченным умом человека, получающим доступ только лишь к формальной стороне абсолютного духа, посредством чего и обретающим способность к пониманию явлений. Несмотря на репутацию русского гегельянца (статья «Логика Гегеля в ее историческом основании» в «Журнал министерства народного просвещения», 1912, № 8; книга «О диалектическом методе», 1872), в содержательном плане философское учение Дебольского тяготело более к Канту. Философия бывает либо эмпирической, либо метаэмпирической. В последнем случае возможен или метафизический реализм (первую причину характеризуют признаками, взятыми из содержания нашего познания), или формализм (когда руководствуются одними логическими формами). Последний выражается в различных формах: критический формализм Канта, субъективный формализм Фихте, абсолютный формализм Гегеля. Завершением философского творчества Дебольского была статья «Безусловный скептицизм как средство оздоровления философии» («Журнал министерства народного просвещения», 1914, № 1—4). Безусловный скептицизм, сомневающийся даже в собственном сомнении, является, по Дебольскому, освобождением мысли от всяческого догматизма, который стоит на пути новой философии. Источник такого скептицизма коренится в том, что познание как акт сознания может иметь своим предметом только отдельные состояния последнего. В своих эстетических взглядах близок к Гегелю. Прекрасное понимает как сверхчувственную реальность, выраженную в чувственном образе.

Соч.: Введение в учение о познании. СПб., 1870; Философия будущего. Соображение о ее начале, предмете, методе и системе. СПб., 1882; Лекции по метафизике. СПб., 1884; О высшем благе, или О верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886; Понятие красоты. — «Журнал министерства народного просвещения», 1898, № 8; Об этическом идеале. — «Вопросы философии и психологии», 1900, ноябрь-декабрь.

Лит.: *Асмус В. Ф.* Консервативное гегельянство второй половины 19 в. — В кн.: Гегель и философия в России. М., 1974; *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991, т. 2, ч. I; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991; *Абрамов А. И.* Кант в русской духовно-академической философии. — В кн.: Кант и философия в России. М., 1994.

А. И. Абрамов

ДЕБОРИН (наст. фам. Иоффе) Абрам Моисеевич [4 (16) июня 1881, м. Упино, Литва — 8 марта 1963, Москва] — российский философ. Окончив философский факультет Бернского университета (1908), участвует в революционном

движении. С 1903 социал-демократ, в 1907—17 меньшевик. После Октябрьской революции — философствующий идеолог большевизма, преподаст в Коммунистическом университете им. Я. М. Свердлова и Институте красной профессуры. Работает в Институте К. Маркса и Ф. Энгельса; в 1924—31 директор Института философии. В 1926—30 ответственный редактор журнала «Под знаменем марксизма». С 1929 —академик, в 1935—45 — член президиума Академии наук СССР. Под редакцией Деборина вышли в свет научные издания классиков материалистической философии, собрание сочинений Гегеля в 15 т. Согласно Деборину, диалектика как наука о всеобщих связях и соотношениях реального мира применима не только в социально-исторической практика, но и в любой области конкретно-научного знания. Как всеобщая методология научного исследования материалистическая диалектика интерпретируется Дебориным в качестве идеологии, обязательной для ученых, в т. ч. естествоиспытателей. В 1920-е гг. был официальным философом власти, в 1930-е гг. подвергся критика как «меньшевиствующий идеалист». В 1950-е гг. занимался в основном историей социально-политической мысли.

Соч.: Диалектический материализм. СПб., 1909; Людвиг Фейербах. Личность и мировоззрение. М., 1923; Гегель и диалектический материализм. — В кн.: *Гегель.* Соч., т. 1. М.—Л., 1929; Диалектика и естествознание. М.—Л., 1930; Философия и марксизм. М.—Л., 1930; Введение в философию диалектического материализма. М.—Л., 1931; Социально-политические учения нового и новейшего времени, т. 1—3. М., 1958—67; Философия и политика. М., 1961.

Лит.: *Яхот И.* Подавление философии в СССР: 20—30 гг. — «ВФ», 1991, № 9.

Н. М. Северикова

ДЕВ АТМА (наст, имя Шив Нараян Агнихотри) (20 декабря 1850, Акбарпур — 3 апреля 1929, Лахор) — индийский философ, общественный деятель, создатель системы философского натурализма — «дев дхармы», т.е. «божественного учения». Понимал природу как единственную объективную реальность, функционирующую на основе собственных закономерностей и вне зависимости от вмешательства сверхъестественных сил. В человеке видел интегральную часть природы, наивысший продукт эволюции. Не разделял традиционные представления о спиритуальности человека, но фактически всю его сущность свел к душе, понимая под ней форму существования особой «жизненной силы», направляющей всю психическую, познавательную, нравственную и поведенческую деятельность человека.

Соч.: The Dev Shastra, pt. 1—2. New Delhi, 1976.

Лит.: *Литман А. Д.* Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Дев Атмы. М., 1982.

О. В. Мезенцева

ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ (от позднелат. deviacio — отклонение) — термин принят в социальных науках для обозначения действий индивида, отклоняющихся от общепринятых социальных норм. В широком смысле девиантное (или отклоняющее) поведение подразумевает любые поступки и действия индивида, которые не соответствуют как писанным, так и неписанным нормам данного общества. Отклонение поведения от принятых в обществе норм и законов может быть двух видов: делинквентное действие, наказуемое в административном порядке, и преступное действие, наказуемое в уголовном порядке.

Социологическое рассмотрение проблем девиантного поведения впервые предложил ***Э. Дюркгейм***. Позже исследование этого типа поведения разворачивалось в трех основных направлениях: в теоретико-методологическом — ***М. Вебер***, ***П. Сорокин***, ***Т. Парсонс***; в междисциплинарном — прежде всего М. Хальбвакс, У. Томас, ***Ф. Знанецкий***, а также представители теории конфликта (Л. Козер, Р. Дарендорф), психоанализа и социальной этологии; и, наконец, оно выразшюсь в создании специальной социологической теория, зародившейся в недрах структурного функционализма (Парсонс, Р. Мертон). Вслед за Мертоном в социологии принято выделять пять типов социального поведения: подчинение, конформизм (принятие целей и средств); инновация, реформизм (принятие целей, устранение средств); ритуализм (неприятие целей, принятие средств); ретритизм, уход (неприятие ни целей, ни средств); мятеж (отказ от целей и средств с заменой их новыми). В строгом смысле девиантными считаются второй, четвертый и пятый типы поведения.

Признание поступка девиантным имеет относительный характер, что связано с релятивностью самих норм. Одно и то же поведение может считаться отклоняющимся с т. зр. одной группы, и нормальным — с точки зрения другой. Непосещение церковной службы оценивается как девиантное поведение с позиций верующего человека, с позиций же атеиста оно воспринимается как естественное, нормальное. Границы терпимости общества к девиантному поведению различны в разных культурах или в разных ситуациях в одной и той же культуре. См. также ст. ***Аномия***.

А. И. Кравченко

ДЕДУКТИВНАЯ ЛОГИКА — раздел логики, в котором изучаются способы рассуждения, гарантирующие истинность заключения при истинности посылок. Дедуктивная логика иногда отождествляется с формальной логикой. Вне пределов дедуктивной логики находятся т. н. правдоподобные рассуждения и индуктивные методы. В ней исследуются способы рассуждений со стандартными, типовыми высказываниями; эти способы оформляются в виде логических систем, или исчислений. Исторически первой системой дедуктивной логики была ***силлогистика*** Аристотеля. В свою очередь стоики первыми предприняли попытки построения дедуктивной логики в виде ***логики высказываний***. ***Г. Фреге*** и ***Ч. Пирс*** расширили область этой логики — в качестве типовых высказываний стали рассматриваться высказывания об отношениях и были введены кванторы. Наиболее важной системой дедуктивной логики является классическая логика предикатов первого порядка. В рамках этой системы отношение логического следования может быть полностью формализовано, и способы рассуждений могут быть описаны чисто синтаксически (см. ***Логика предикатов***). Были построены также второпорядковая логика предикатов и системы более высоких порядков. Однако, согласно теореме ***Гёделя***, отношение логического следования вторпорядковой логики предикатов в принципе неформализуемо. В настоящее время интенсивно изучаются системы дедуктивной логики, лежащие между первопорядковой и второпорядковой логиками, системы с обобщенными кванторами, с эпсилон-символом и др., а также

системы с нефинитными правилами (типа правила бесконечной индукции).

Стремление учесть в рассуждениях специфику познаваемых объектов, фактор роста и накопления знания, неопределенность понятия истинности высказываний, возможность мыслить противоречивые объекты и ситуации привели к построению различных систем т. н. (дедуктивных) ***неклассических логик***: интуиционистской, модальной, многозначной, релевантной, паранепротиворечивой и др. Стали исследоваться логические системы с истинностными провалами и пресыщенными истинностными оценками. При этом широкое применение находят различные семантические методы, напр., теория моделей, семантика возможных миров (см. ***Возможных миров семантика***), операционная семантика и т. д., а также разнообразные синтаксические методы: аксиоматические исчисления, натуральный вывод, ***исчисления секвенций***, аналитические таблицы и др. В ряде неклассических систем дедуктивной логики учитываются и прагматические аспекты рассуждений. В дедуктивной логике исследуются способы не только рассуждений, но и введения понятий (напр., процедуры ***определения***), а также методы к процедуры поиска доказательств. В последнее время на базе неклассической дедуктивной логики интенсивно развиваются т. н. динамические логики и логики программирования, ориентированные на проблемы компьютерных наук. Кроме того, разрабатываются логики действий, норм, императивов и предпочтений, ориентированные не только на проблемы искусственного интеллекта, но и на применение в области этики и права (см. ***Деонтическая логика***).

Дедуктивная логика едина, а многообразие ее систем определяется тем, что по частям исследуются способы рассуждений, основанные на различных типах высказываний и применяемые в различных контекстах. В разных системах применяются различные формализованные языки, принимаются более или менее сильные абстракции и идеализации, учитываются или не учитываются различные характеристики знания. В дедуктивной логике исследуются также ее взаимоотношения с различными другими (недедуктивными) логическими системами и дается их семантико-эпистемологическое обоснование.

П. И. Быстров

ДЕДУКТИВНОЕ УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ – ***умозаключение***, логическая форма которого гарантирует получение истинного заключения при условии одновременной истинности посылок. В дедуктивном умозаключении между посылками и заключением имеет место отношение ***следования логического***; логическое содержание заключения (т. е. его информация без учета значений нелогических терминов) составляет часть совокупного логического содержания посылок.

Впервые систематический анализ одной из разновидностей дедуктивных умозаключений — силлогистических умозаключений, посылками и заключениями которых являются атрибутивные высказывания, — был осуществлен Аристотелем в «Первой Аналитике» и существенным образом развит его античными и средневековыми последователями. Дедуктивные умозаключения, основанные на свойствах пропозициональных ***логических связок***, исследовались в школе стоиков и — особенно подробно — в средневековой логике. Были выделены такие важные типы умозаключений, как условно-категорические (modus ponens, modus tollens), разделительно-категорические (modus tollendo ponens, modus ponendo tollens), условно-разделительные (лемматические) и др.

Однако в рамках традиционной логики описывалась лишь небольшая часть дедуктивных умозаключений и отсутствовали точные критерии логической корректности рассуждений. В современной символической логике, благодаря использованию методов формализации, построению логических исчислений и формальных семантик, аксиоматическому методу, исследование дедуктивных умозаключений было поднято на качественно иной, теоретический уровень.

Средствами современной логической теории удается задать всю совокупность форм правильных дедуктивных умозаключений в рамках определенного формализованного языка. Если теория строится семантически, то переход от формул $A_1, A_2, ..., A_n$ к формуле B объявляется формой корректного дедуктивного умозаключения при наличии логического следования B из $A_1, A_2, ..., A_n$; данное отношение обычно определяется так: при любой допустимой в данной теории интерпретации нелогических символов, при которой $A_1, A_2, ..., A_n$ принимают выделенное значение (значение истины), формула B также принимает выделенное значение. В синтаксически построенных логических системах (исчислениях) критерием логической корректности перехода от $A_1, A_2, ..., A_n$ к B выступает существование формального вывода формулы B из формул $A_1, A_2, ..., A_n$, осуществляемого в соответствии с правилами данной системы (см. ***Вывод логический***).

Выбор логической теории, адекватной для проверки дедуктивных умозаключений, обусловливается типом высказываний, входящих в его состав, и выразительными возможностями языка теории. Так, умозаключения, содержащие сложные высказывания, могут анализироваться средствами ***логики высказываний***; при этом внутренняя структура простых высказываний в составе сложных игнорируется. ***Силлогистика*** исследует умозаключения из простых атрибутивных высказываний, основанные на объемных отношениях в сфере общих терминов. Средствами ***логики предикатов*** выделяются корректные дедуктивные умозаключения на основе учета внутренней структуры простых высказываний самых разнообразных видов. Умозаключения, содержащие модальные высказывания, рассматриваются в рамках систем ***модальной логики***, те, которые содержат овременённые высказывания, — в рамках ***временной логики*** и т. д.

В. И. Маркин

ДЕДУКЦИИ ТЕОРЕМА — метатеоретическое утверждение о формальной логической теории (исчислении) T, в соответствии с которым существование в исчислении T ***вывода логического*** формулы B из называемых гипотезами формул $A_1, A_2, ..., A_n$ (символически: $A_1, A_2, ..., A_n \vdash B$) означает, что в T существует также вывод из посылок $A_1, A_2, ..., A_{n-1}$ импликации $A_n \rightarrow B$ (символически: $A_1, A_2, ..., A_{n-1} \vdash A_n \rightarrow B$). Далее дедукции теорема может быть применена снова вплоть до получения утверждения $\vdash A_1 \rightarrow . A_2 \rightarrow ... \rightarrow A_{n-1} \rightarrow . A_n \rightarrow B$. Теорема дедукции доказуема для исчислений классической логики, в языке которых используется материальная импликация. В общем случае она имеет силу для любых исчислений

в которых доказуемы законы утверждения консеквента $A \to .B \to A$ и самодистрибутивности импликации $(A \to .B \to C) \to .A \to B \to .A \to C$. Для исчислении, в которых закон утверждения консеквента, нередко объявляемый парадоксальным, не принимается (см. ***Релевантная логика***), нахождение подходящей формулировки теоремы дедукции является проблемой (*Сидоренко Е. А.* Нормализованные выводы и обобщение теоремы дедукции. — В кн.: Логические исследования, вып. 5. М., 1998).

В естественных рассуждениях теореме дедукции соответствует способ обоснования истинности условных высказываний вида «Если A, то B», при котором такое высказывание считается истинным, когда удается установить выводимость B из A и некоторой совокупности предложений Γ, истинность которых считается установленной.

Е. А. Сидоренко

ДЕДУКЦИЯ (от лат. deductio — выведение) — переход от общего к частному; в более специальном смысле термин «дедукция» обозначает процесс логического вывода, т.е. перехода по тем или иным правилам логики от некоторых данных предложений-посылок к их следствиям (заключениям). Термин «дедукция» употребляется и для обозначения конкретных выводов следствий из посылок (т. е. как синоним термина «вывод» в одном из его значений), и как родовое наименование общей теории построений правильных выводов. Науки, предложения которых преимущественно получаются как следствия некоторых общих принципов, постулатов, аксиом, принято называть дедуктивными (математика, теоретическая механика, некоторые разделы физики и др.), а аксиоматический метод, посредством которого производятся выводы этих частных предложений,— аксиоматико-дедуктивным.

Изучение дедукции составляет задачу логики; иногда формальную логику даже определяют как теорию дедекции.

Хотя термин «дедукция» впервые употреблен, по-видимому, Боэцием, понятие дедукции — как доказательство какого-либо предложения посредством силлогизма — фигурирует уже у Аристотеля («Первая Аналитика»). В философии и логике Нового времени существовали различные взгляды на роль дедукции в ряду методов познания. Так, Декарт противопоставлял дедукции интуицию, посредством которой, по его мнению, разум «непосредственно усматривает» истину, в то время как дедукция доставляет разуму лишь «опосредованное» (полученное путем рассуждения) знание. Ф. Бэкон, а позднее и др. английские логики-«индуктивисты» (У. Уэвелл, Дж. С. Милль, А. Бэн и др.) считали дедукцию «второстепенным» методом, в то время как подлинное знание дает только индукция. Лейбниц и Вольф, исходя из того, что дедукция не дает «новых фактов», именно на этом основании приходили к прямо противоположному выводу: полученные путем дедукции знания являются «истинными во всех возможных мирах». Взаимосвязь дедукции и индукции была раскрыта Ф. Энгельсом, который писал, что «индукция и дедукция связаны между собой столь же необходимым образом, как синтез и анализ. Вместо того чтобы односторонне превозносить одну из них до небес за счет другой, надо стараться применять каждую из них на своем месте, а этого можно добиться лишь в том случае, если не упускать из виду их связь между собой, их взаимное дополнение друг друга» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 542-543).

В формальной логике к системе логических правил и к их применениям в любой области относится следующее положение: все, что заключено в любой полученной посредством дедуктивного умозаключения логической истине, содержится уже в посылках, из которых она выведена. Каждое применение правила состоит в том, что общее положение относится (применяется) к некоторой конкретной (частной) ситуации. Некоторые правила логического вывода подпадают под такую характеристику и совсем явным образом. Так, напр., различные модификации т. н. правила подстановки гласят, что свойство доказуемости (или выводимости из данной системы посылок) сохраняется при любой замене элементов произвольной формулы данной формальной теории конкретными выражениями того же вида. То же относится к распространенному способу задания аксиоматических систем посредством т. н. схем аксиом, т.е. выражений, обращающихся в конкретные аксиомы после подстановки вместо входящих в них общих обозначений конкретных формул данной теории. Под дедукцией часто понимают и сам процесс логического следования. Это обусловливает его тесную связь с понятиями вывода и следствия, находящую свое отражение и в логической терминологии. Так, «теоремой о дедукции» принято называть одно из важных соотношений между логической связкой импликации (формализующей словесный оборот «если... то...») и отношением логического следования (выводимости): если из посылки A выводится следствие B, то импликация $A \supset B$ («если A... то B...») доказуема (т. е. выводима уже без всяких посылок, из одних только аксиом). Аналогичный характер носят и др. связанные с понятием дедукции логические термины. Так, дедуктивно-эквивалентными называют предложения, выводимые друг из друга; дедуктивная полнота системы (относительно какого-либо свойства) состоит в том, что все выражения данной системы, обладающие этим свойством (напр., истинностью при некоторой интерпретации), доказуемы в ней.

Свойства дедукции раскрывались в ходе построения конкретных логических формальных систем (исчислений) и общей теории таких систем (т. н. теории доказательства).

Лит.: *Тарский А.* Введение в логику и методологию дедуктивных наук, пер. с англ. М., 1948; *Асмус В. Ф.* Учение логики о доказательстве и опровержении. М., 1954.

ДЕДУКЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ (нем. transzendentale Deduktion) — ключевой раздел ***«Критики чистого разума»*** И. Канта. Главная задача дедукции — обосновать правомерность априорного применения категорий (элементарных понятий чистого рассудка) к предметам и показать их возможность в качестве принципов априорного синтетического познания. Необходимость трансцендентальной дедукции была осознана Кантом за 10 лет до выхода «Критики», в 1771. Центральный аргумент дедукции впервые сформулирован в рукописных набросках 1775. Текст дедукции полностью переработан Кантом во 2-м издании «Критики». Решение главной задачи дедукции подразумевает доказательство тезиса, что категории составляют необходимые условия возможности вещей. Первая часть дедукции («объективная дедукция») уточняет, что такими вещами в принципе могут быть только предметы возможного опыта. Вторая часть («субъективная дедукция») и есть искомое доказательство тождества категорий

с априорными условиями возможного опыта. Отправной точкой дедукции является понятие апперцепции. Кант утверждает, что все возможные для нас представления должны быть связаны в единстве апперцепции, т.е. в Я. Необходимыми условиями такой связи и оказываются категории. Доказательство этого центрального положения осуществляется Кантом посредством анализа структуры объективных суждений опыта, базирующихся на использовании категорий, и постулата о параллелизме трансцендентального объекта и ***трансцендентального единства апперцепции*** (это позволяет «перевернуть» на Я необходимость категориальных синтезов для отнесения представлений к объекту). В итоге Кант делает вывод, что все возможные восприятия как осознанные, т.е. относящиеся к Я, созерцания необходимо подчинены категориям (сначала Кант показывает, что это верно относительно «созерцаний вообще», затем — относительно «наших созерцаний» в пространстве и времени). Это означает возможность антиципации предметных форм опыта, т.е. априорного познания предметов возможного опыта с помощью категорий. В рамках дедукции Кант развертывает учение о познавательных способностях, особую роль среди которых играет трансцендентальное воображение, связывающее чувственность и рассудок. Именно воображение, подчиняясь категориальным «инструкциям», законосообразно оформляет мир явлений. Кантовская дедукция категорий вызвала многочисленные дискуссии в современной историко-философской литературе.

В. В. Васильев

ДЕИДЕОЛОГИЗАЦИЯ — социально-политическая концепция, согласно которой в современных обществах уменьшается роль идеологий, вытесняемых позитивным знанием. Ориентация на позитивное знание роднит концепцию деидеологизации с традицией ***позитивизма***. Социальной базой этого процесса является новый класс технократов и менеджеров, пытающихся освободиться от излишней опеки политиков и идеологов и от давления традиционной среды, защищающей свои ценности. Девизом сторонников деидеологизации стал тезис: все то, что идеологически одержимые левые обещали достичь посредством социальной революции, гораздо эффективнее достигается посредством научно-технической революции. С установками деидеологизации в Западной Европе 50—60-х гг. связывали не только социально-политическую стабилизацию обществ, истерзанных войной и классовым противостоянием, но и надежды на модернизацию сознания — преодоления традиционного утопизма и иррационализма. Деидеологизация имела два адресата: научно-техническую интеллигенцию и обывателя, воплощающего тип «потребительского человека». Для первого адресата были значимы собственно позитивистские установки деидеологизации — тот идеал точного, верифицируемого и инструментального знания, опираясь на который поднимающееся сообщество технократов защищалось от морально-идеологической цензуры традиционалистов — левого и правого идеологического клира. Для «потребительского человека», взятого технократами в союзники в борьбе с традиционным менталитетом, деидеологизация означала реабилитацию принципа удовольствия, ослабление давления старой жертвенной морали, мешающей приобщиться к радости потребительского общества и к цивилизации досуга. В технократическом варианте концепцию деидеологизации в 60-х гг. развивали ***Д. Белл,*** Дж. Гэлбрейт (США), Р. Арон, Ж. Фурастье (Франция); в потребительско-гедо-нистическом варианте — адепты цивилизации досуга и индустрии СМИ (М. Каплан, Л. Ловенталь, Ж. Дюмадезье, Э. Морен, Ж. Казанев и др.).

А. С. Панарин

ДЕИЗМ (от лат. deus — бог) — философско-религиозное течение в Европе и Северной Америке 16—18 вв., рассматривавшее Бога в качестве отдаленной первопричины природы и человека и с различной степенью последовательности отождествлявшее религию с моралью. Широко распространенное в 16—17 вв. религиозно-сектантское движение антитринитариев-социниан признавало Бога в качестве творца неба и земли, но отказалось от ряда важнейших догматов христианского вероучения, применяя ко многим из них критерии человеческого разума. Именно по отношению к социнианам в кальвинистских кругах был выдвинут термин «деизм» (возможно, употреблявшийся до того самими социнианами для подчеркивания их отличия от атеистов), впервые зафиксированный в сочинении последователя Кальвина П. Вире «Наставление христианам» (*Viret P.* Instruction chretiene. Gen., 1564).

Исторически деизм был связан прежде всего с идеей ***естественной религии***, противопоставлявшей себя всем господствовавшим тогда официальным религиозным вероисповеданиям как религиям богооткровенным, основывающимся на том или ином Священном Писании. Концепция естественной религии была четко сформулирована французским философом ***Ж. Боденом*** в его произведении «Беседа семерых о сокровенных тайнах возвышенных вещей» (1593), получившим известность в 17 — нач. 18 в. благодаря множеству рукописных копий (опубликовано только в середине 19 в.). Воззрения сторонника естественной религии противопоставлены здесь, с одной стороны, позициям католика, лютеранина, кальвиниста, иудаиста и мусульманина (каждый из которых настаивает на исключительной истинности своего вероисповедания), а с другой стороны, и позиции атеиста. Естественная религия трактуется как старейшая из религий, сводящаяся к монотеистической вере в Бога, бессмертию души и посмертному воздаянию — вере, без которой невозможна никакая мораль.

Те же идеи, но в более рационалистической форме, были изложены английским политическим деятелем и философом Э. Гербертом Чербери в его «Трактате об истине...», изданном в Париже в 1624. Эта книга обычно рассматривается как первый документ деизма (хотя в ней, как и в произведении Бодена, сам этот термин не упоминается). Отказываясь от поисков каких бы то ни было сверхразумных истин в Библии (что было присуще социнианам) и полностью порывая с христианскими догматами Боговоплощения, искупления, воскресения и т. п., Герберт считает веру в Бога проявлением врожденных человеку «общих понятий» (notitiae communes), утверждающих наличие высшего существа, почитание которого — необходимое условие человеческой морали, немыслимой без понятия о бессмертии человеческой души. Такая естественная религия предшествует христианству и всем другим конкретным религиям, содержащим истину лишь в меру их соответствия этой древнейшей «истинно католической» религии.

В последующие десятилетия деизм стал в Англии влиятельным философско-религиозным направлением. Последова-

тель Герберта Чербери Ч. Блаунт (1654—93) в своем «Кратком изложении религии деистов» (Summary Account of the Deists Religion, 1693) отрицал чудеса, пророчества, Откровение и прямо называл свои воззрения деистическими. Но еще до появления этой книги епископ Стиллингфлит выступил против деизма в своем «Письме к деисту» (1677).

В 1678 кембриджский платоник ***Р. Кедворт*** в сочинении «Истинная разумная система мира» ввел грекоязычный термин «теист», этимологически тождественный термину «деист»; в философско-теологической полемике некоторые деисты именовали себя теистами (различие этих понятий было зафиксировано к кон. 18 в.; Дидро констатировал, что если теизм принимает веру в Откровение, то деизм ее отрицает). Наивысшее выражение деизм нашел в произведениях Дж. Толанда, А. Коллинза (автора термина «свободомыслие» — freethinking), Дж. Тиндаля, Г. Болингброка, публиковавшихся в нач. и 1-й пол. 18 в. Отвергая восходящее к Фоме Аквинскому различие «противоразумного» и «сверхразумного», эти философы подходили с рационалистическими критериями не только к Ветхому, но и к Новому Завету, трактуя их содержание с позиций естественной религии и рассматривая положительные религии как клерикальное искажение ее простых и ясных принципов. И хотя они по существу отвергали атеизм, деятели английской церкви видели в них атеистов. Кроме епископа Стиллингфлита (полемизировавшего и с Локком), с критикой деизма выступали епископ Батлер (1692—1752), Дж. Беркли, С. Кларк. Морально-эстетическая разновидность деизма представлена ***А. Шефстбери***. Т. н. «христианские деисты» — Т. Чабб (1679—1746), Т. Морган (ум. 1743) и другие — пытались сочетать принципы деизма с некоторыми положениями христианского вероучения. Своеобразна позиция ***Юма***: автор «Естественной истории религии» признает закономерность идеи «высшего разума», «некоторой разумной причины» и «разумного творца», но вместе с тем подрывает принципы деизма своим скептицизмом и утверждением фиктивного характера «естественной религии», считая, что в основе религии лежат человеческие эмоции, чаще всего стимулируемые страхом.

Деистическое движение во Франции 17 в. тесно переплеталось с влиятельным здесь скептицизмом. Его носителями были свободомыслящие (либертены), хотя их критика христианства (католицизма) и не достигала той остроты, которая была присуща английскому деизму. В конце 17 в. понятие деизма было популяризировано благодаря ***П. Бейлю*** (ст. «Вире» в его «Историческом и критическом словаре»). В 18 в. влияние деизма особенно сказалось у Вольтера, обычно называвшего себя теистом. Французские материалисты 18 в. Дидро (прошедший стадию деизма в своем философском развитии), Гольбах и др. подвергли деизм бескомпромиссной критике. Однако ***Руссо***, отвергавший традиционное христианство, в «Исповедании веры савойского викария», включенного в педагогический роман «Эмиль, или О воспитании», сформулировал эмоционально окрашенный вариант деизма: верховное божественное существо — источник справедливости и добра, вера в него — требование не столько ума, сколько сердца. Последователь Руссо Робеспьер, отвергавший как традиционное христианство, так и атеизм, в разгар Французской революции настоял на введении Конвентом (7 мая 1794) культа Верховного существа в качестве гражданской религии Франции.

Деизм в Германии 18 в. наиболее интенсивно развивался после вступления на престол в 1740 Фридриха II. Были изданы в немецких переводах произведения английских деистов и их противников, появились свободомыслящие (Freidenker), среди них — Г. Реймарус (1694—1768), богослов и философ-просветитель, выступавший с позиций естественной религии против как церковной ортодоксии, так и французского материализма. Для дальнейших судеб деизма значительную роль сыграло произведение ***Г. Лессинга*** «Воспитание человеческого рода» (1780). Ценя прежде всего моральное содержание религии, Лессинг считал, что Ветхий Завет свидетельствует о более грубом моральном состоянии человечества и соответствует его детству, Новый Завет — о большей моральной зрелости человечества, соответствующей его юности; в следующей, третьей стадии человечество достигнет совершенного морального состояния—это будет эпоха «Вечного Евангелия». Определенную дань деизму, отграничив его от теизма, отдал и Кант как автор «Религии в пределах только разума» (1793).

Воззрения виднейших североамериканских философов 2-й пол. 18 в. — Б. Франклина, Т. Джефферсона, Т. Пейна и др. — сложились в основном под влиянием английских деистов и французских просветителей. Под их влиянием (как и первого американского президента Дж. Вашингтона, симпатизировавшего деизму) в Конституции США (1787) был четко зафиксирован принцип полного разделения церкви и государства, а в стране установилась религиозная веротерпимость.

Понятие деизма употребляется и в более широком смысле для характеристики такого отношения Бога и мира, при котором роль Бога предельно минимизируется, так что он становится лишь гарантом прочности законов, раскрываемых наукой. П. Музеус в 1667 для характеристики воззрений деистов применил термин «натуралист», а Ш. Монтескьё в самом начале своего главного произведения «О духе законов» (1748) четко сформулировал эту важнейшую идею деизма: «...Есть первоначальный разум; законы же — это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ. Бог относится к миру как создатель и охранитель; он творит по тем же законам, по которым охраняет; он действует по этим законам, потому что знает их...» (*Монтескьё Ш.* Избр. произв. М., 1955, с. 163). При такой более широкой трактовке к деизму обычно относят и некоторые воззрения Декарта, Гоббса, Лейбница, Локка и многих других. Однако границы между деизмом, теизмом и тем более пантеизмом у названных и других философов часто весьма расплывчаты. Для деистов следует признать нетипичными онтологическое доказательство бытия Бога, более свойственным — Восходящее к Аристотелю космологическое доказательство, однако наиболее характерным и даже специфическим для них было физико-теологическое доказательство, крепнувшее по мере успехов деятельности человека, особенно по созданию механизмов (начиная с часов в 14 — 15 вв.) и в раскрытии механических закономерностей мира. Отсюда огромная роль ньютоновской небесно-земной механики, давшей многим деистам 18 в. основные аргументы для обоснования физико-теологии — только «высший разум» мог создать столь сложный и четко действующий небесно-земной механизм.

По мере торжества принципа веротерпимости и развития исторического понимания религии влиятельность деизма

в странах Западной Европы резко упала к кон. 18 в. Тем не менее религиозное свободомыслие в 19 и 20 вв. сохраняло определенную связь с историческим деизмом. Деистические тенденции имеются и в воззрениях некоторых естествоиспытателей, подчеркивающих закономерную («разумную») упорядоченность универсума.

Лит.: *Орбинский С.* Английские деисты XVII и XVIII столетий. «Записки Новороссийского ун-та», год 2, т. 3, вып. 1. Одесса, 1968; *Роговин С. М.* Деизм и Давид Юм. М., 1908; *Мееровский Б. В.* Английский деизм и Джон Локк. — «Философские науки», 1972, № 4; *Zeckler W. V.* Geschichte des englischen Deismus. Sluttg., 1981; *Noack Z.* Die Freidenker, Oder die Represäntanten der religiösen Aufklärung in England, Frankreich und Deutschland. Bern, 1853—55; *Rémusat Ch. De.* Philosophie religieuse: de la théologie naturelle en France et en Angleterre. P., 1864; *Sayous Ed.* Les deistes anglais et le christianisme (1696—1738). P., 1882; Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury, hrsg. von H. Scholz. Giessen, 1914; *Torrey N. Z.* Voltaire and the English deists. New Haven —Oxf., 1930; *Ort J.* English deism. Its roots and fruits. Grand Rspids, 1934; *Stephen Leslie.* History of English Thought in the Eighteenth Century, v. 1—2. L., J962.

В. В. Соколов

ДЕЙСТВИЕ — структурная единица ***деятельности***; относительно завершенный отдельный акт человеческой деятельности, для которого характерны направленность на достижение определенной осознаваемой цели, произвольность и преднамеренность индивидуальной активности. Действие следует отличать от диктуемого импульсом либо привычкой, всецело определяемого текущей ситуацией непосредственного поведенческого акта. Целеосознанность и целенаправленность действия выражается, в частности, в том, что оно всегда предполагает использование средств, в качестве которых могут выступать различные орудия, знаки, ценности, нормы, роли и т. п. Понятие социального действия, для которого характерно то, что действие имеет для действующего индивида субъективно полагаемый смысл и ориентировано при этом на ожидания другого (других) индивида, является основной аналитической единицей целого ряда социологических концепций, в той или иной мере опирающихся на идеи М. Вебера. Вместе с тем понятие действия широко применяется в качестве единицы анализа и в психологии, где оно было основательно разработано отечественными психологами С. Л. Рубинштейном и А. Н. Леонтьевым. Последний ввел понятие операции как способа выполнения действия, определяемого условиями наличной ситуации. Это понятие характеризует относительно законченные и, как правило, осуществляемые автоматически перцептивные, моторные и т. п. акты, входящие в состав конкретного действия. По сравнению с операцией действие, т. о., меньше обусловлено ситуацией и больше тем смыслом, который придает ему субъект. Если деятельность детерминируется мотивами, а действие — целями, то операция — прежде всего условиями предметной ситуации. Взаимоотношения деятельности, действия и операции подвижны. Так, многократно повторяющееся действие может быть доведено до неосознаваемого автоматизма и стать в структуре деятельности условием выполнения другого действия, т.е. операцией («сдвиг цели на условие», по А. Н. Леонтьеву). Вместе с тем возможен и «сдвиг мотива на цель», когда действие становится для субъекта самоценным и начинает выполняться ради него самого, превращаясь в деятельность.

Б. Г. Юдин

ДЕЙСТВИЕ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ выражается термином «фи'л» или, реже, синонимичным ему «'амал». Если первое чаще обозначает действие вообще, то второе — скорее действие в контексте религиозного Закона, хотя это противопоставление не всегда выдерживается. Действие в арабском языке чаще всего выражается масдаром (отглагольным существительным), в котором в силу особенностей арабского языкового мышления присутствуют нераздельно сущностный и процессуальный аспекты. Благодаря этому действие и результат действия могут быть слиты в одном понятии, напр. «'илм» обозначает и «знание», и «познание». Поэтому проблематика действия в арабо-мусульманской философии охватывает более широкий круг проблем, нежели в традициях, жестко разводящих процессуальность и результат. Понятие действия обсуждается, как правило, в тесной связи с понятиями «действующее» (фа'ил) и «претерпевающее» (маф'ул). Противоположностью реально совершаемого действия является «оставление действия» (тарк, тарк ал-фи'л), которое понимается, как правило, не как небытие действия, а как имеющее определенное и позитивное содержание, чем отличается от «не-действия» ('адам фи'л) как чистого отсутствия действия.

В классическом исламском вероучении и религиозно-правовой мысли (***фикхе***) понятие действия разработано как непосредственно связанное с «намерением» (ниййа): любое действие оценивается в соответствии с намерением, отсутствие должного намерения обессмысливает действие, даже если оно формально совершено правильно; действие считается совершенным, даже если оно не состоялось, но имелось намерение его совершить, а объективные обстоятельства тому воспрепятствовали; намерение не является намерением, если не влечет прямо и непосредственно действие при отсутствии объективных препятствий.

Метафизика действия, развитая в ***каламе***, включала вопрос об условиях действия, о соотношении между действием человека и действием Бога, различии между «непосредственным» и «порожденным» действием, подлинным и мнимым действователем и вопрос о «стяжании» (касб) действия.

В целом для мутакаллимов характерно представление о том, что действователем может быть только «живое» (хайй), т. е., вообще говоря, Бог и человек. Действователь необходимо наделен волей (ирāда), так что целеполагание (қаṣд, ғарад) включается, как правило, в число условий действия. Другим непременным условием действия является «могущество» (қудра) или «способность» (истиṭā'а) действователя: первый термин чаще употребляется в отношении Бога, второй — в отношении человека (наряду с близким ему исти'дāд — подготовленность), хотя это противопоставление не абсолютно. Действователь должен являться «мóгущим» (қāдир), а производимые им вещи оказываются «подвластными» (мақдур) ему. Одни мутазилиты считали, что способность к действию сопровождает его, возникая в действователе одновременно с действием, другие относили ее к моменту времени, непосредственно предшествующему действию, некоторые характеризовав ее как «часть» (ба'д) тела, т. е., по существу, как акциденцию наряду с запахом, вкусом и т. д. В мутазилизме было выдвинуто кардинальное положение о полном разграничении сфер божественного и человеческого «могущества», так что Бог считался некоторыми не способным

произвести те действия, к которым способен человек. Это означало признание автономии человеческого действия и, как следствие, автономии сопровождающей его воли. Мутазилиты различали непосредственное действие (фи'л мубашир), которое прямо совершается действователем и, как правило, создает нечто в самом действователе (напр., «толкание», возникающее в «толкающем»), и порожденное (фи'л мутаваллид) им действие («качение», вызванное «толканием» и возникшее в камне), которое возникает в чем-то ином. Порожденное действие осуществляется посредством произведенной действователем причины и может осуществляться после исчезновения деятеля. «Намеренность» (и'тимад) тела (см. ***Воля***) мутакаллимы относили к непосредственному действию, а возникающее благодаря ему движение — к порожденному действию. Непосредственное и порожденное действия противоположны в свою очередь «действиям по природе». Признание некоторыми мутакаллимами подобной категории выводило действие за пределы живого, при этом действие тела согласно его природе (напр., окрашивание в такой-то цвет) некоторые считали автономным и пересиливающим даже волю Бога. Другой аспект проблемы состоял в различении собственного и несобственного действия человека. Собственное действие определялось некоторыми как то, которое человек может «оставить» по собственной воле. Несобственные действия, к числу которых относились с этой т. зр. и порожденные, оказывались тем самым сотворенными другим действователем, т.е. Богом, и присвоенными (касб, иктисаб — стяжание) человеком. Понятие «стяжание», введенное в мутази-лизме, стало одним из центральных в ашаризме. С его помощью ***ал-Аш'ари***, отказавшийся от утверждения об автономии человеческого действия, сделал противоречивую попытку сохранить положение о полной предопределенности человеческих поступков волей Бога наряду с тезисом об ответственности- человека за собственные поступки: действия творятся Богом, но присваиваются человеком.

В ***арабоязычном перипатетизме*** понятия действователя и действия претерпевают трансформацию, вызванную влиянием аристотелизма, и прежде всего учением о причинности. Авиценновская концепция разделения «чтойности» вещи и ее существования направлена на то, чтобы свести четыре аристотелевские причины фактически к единственной — действователю. Действие понимается ***Ибн Синой*** как придание вещи существования после ее несуществования. Поскольку «возникающее» (хадис) понимается как «возможное (мумкан) в самом себе», понятие «возможности» (имкан) вводится как самостоятельное и не сводимое к понятию «могущества» (кудра), или способности действователя произвести вещь, что составляет контраст учению мутазилитов о действии. Действователь, согласно Ибн Сине, не создает «чтойность» вещи, но лишь придает ей существование, из возможной делая ее «необходимой» (ваджиб; см. ***Существование***). В то же время термин «действие» был использован для передачи понятия «актуальное» в его противопоставлении «потенциальному». Пара «необходимое —возможное» составляет параллель паре «актуальное —потенциальное», отличаясь от нее в существенных моментах, хотя в позднейших эклектических учениях они нередко отождествлялись.

В арабоязычном перипатетизме и ***исмаилизме*** была принята троичная иерархия действий в зависимости от их отношения к вечности и времени (см. ***Вечность***). В арабоязычном перипатетизме действие приписывалось и неживым причинам, причем действие причин в мире возникновения и гибели считалось зависящим от ряда дополнительных в сравнении с самой причиной факторов (см. ***Причина***). В ***ишракизме*** восстанавливается положение о том, что действователем может быть только живое: действие в истинном смысле приписывается лишь свету, тогда как «затемненное», т.е. неживое, не действует. Понятия действия, жизни и «постижения» (идрак), или «явленности самому себе» (зухур ли-нафси-хи), сближаются почти до отождествления. Дальнейшая эволюция понятия действия связана с тем, что единственным истинным действователем оказывается Свет Светов, действующий либо непосредственно, либо при посредстве других действователей, из которых именно он «извлекает» действие и которые оказываются т. о. мнимыми действователями. Согласно ***ас-Сухравардй***, Первоначало является исключительно действующим, но не претерпевающим ни в каком смысле, тогда как в арабоязычном перипатетизме н исмаилизме сочетание действователя, действия и претерпевания собственного действия («разумения») в одном субъекте рассматриваются как признаки Первого Разума, а в каламе претерпевающее входит непременным элементом в рассмотрение действия Бога, хотя и внеположено ему и представлено вещами мира. Полемизируя с перипатетиками, ас-Сухравардй утверждает, что многочисленность действий не может служить показателем многочисленности производящих ее сил и что одна сила в разных «аспектах» (хайсиййа) может влечь разные действия. Садр ад-Дйн аш-Ширази высказывает положение о том, что действие Первого ни в каком отношении не схоже с действиями всего прочего, хотя именуется тем же именем, что составляет явную параллель высказанному еще мутазилитами тезису о том, что Бог — вещь не как все вещи.

Основным вкладом ***суфизма*** в обсуждение проблематики действия является тезис о невозможности истинного разделения понятий действователя и претерпевающего, а также собственного и несобственного действия так, чтобы каждый из членов этих пар не переходил в свою противоположность и не обусловливал ее как необходимую наряду с собой. Для передачи понятия действия в суфизме наряду с фи'л и 'амал активно используется 'асар (букв.— отпечаток) и его производные. Хотя признается, что миропорядок делится на «воздействующее» (му'ассир) и «подверженное воздействию» (мута'ассир), причем первым является Бог, а вторым мир (тезис, вероятно, восходящий к стоикам), что всякое действие следует сопрягать с Богом, который и оказывается истинным деятелем, а не с совершающим его человеком, или что действия всегда производятся Богом, который желает их появления в бытии, и только метафорически сопрягаются с человеком, эти тезисы не являются абсолютными. ***Ибн 'Араби*** отождествляет «явное» (захир) с претерпевающим, а «скрытое» (батин) с действователем, но поскольку в паре «явное — скрытое» Бог и Творение могут занимать любое из мест, Бог также может рассматриваться как подверженный воздействию Творения и определяемый последним. К понятию «претерпевание» (инфи'ал) приближается понятие хукм (букв. — постановление, суждение), через которое часто обсуждается проблематика взаимного обусловливания действующего и претерпевающего.

А. В. Смирнов

ДЕЙСТВИЕ СОЦИАЛЬНОЕ — основополагающая категория номиналистически ориентированного направления в социологии, в рамках которого человеческая деятельность рассматривается как совокупность неопределенного множества действий обособленных индивидов, а каждое из таких индивидуально мотивированных действий предстает как простейшая единица (первоэлемент) такого рода деятельности. В широкий научный обиход это понятие введено ***М. Вебером***, положившим его в фундамент своего оригинального социологического построения, внутренне противостоявшего социологическому реализму и ***О. Конта*** и ***К. Маркса***. Согласно веберовскому толкованию, получившему со временем статус парадигмы в номиналистической социальной теории, социальное действие — это действие, сознательно ориентированное индивидом на ожидания других людей и тем самым уже соотнесенное с их настоящим, прошлым или будущим поведением: «акция», заранее предполагающая — хотя и в самом обобщенном виде — более или менее определенную «реакцию». Следовательно, социальным является далеко не всякое действие индивида («актора», как называют его социологи), но лишь такое, которое предполагает существование других людей — обобщенного «другого», сколь бы своеобычным и субъективным оно ни было по своей изначальной интенции; и уже тем самым оно представляет собой определенное общественное отношение (см. ***Отношения общественные***). Однако «общественное» понимается здесь значительно шире, чем в марксизме, поскольку в составе ожиданий «другого» действующий индивид может и должен предполагать не только ожидания социально-экономического порядка, но и социокультурного, прежде всего этически-ценностного свойства. Действия, не предполагающие у «других» такого рода ожиданий (и соответствующих реакций), не относятся к числу социальных действий. Тем более что только на фоне — и в контексте — такого рода предположений и возможно понимание смысла, вкладываемого индивидом в свои действия и без которого вообще не существует социального действия.

Подчеркивая этот решающий момент осмысленности, т.е. осознанности социального действия, как действия, совершаемого самостоятельным индивидом, М. Вебер тем не менее не относит к их числу и полуавтоматические реакции людей в толпе на стихийные явления (напр., дождь), вынуждающие их делать одно и то же безотносительно друг к другу. Но еще более решительно он отказывается причислять к социальным действия индивида в «массе», происходящие вследствие его заражения общим настроением, охватившим ее; такие действия, по его убеждению, должны быть предметом изучения не социологии, а коллективной психологии: здесь проходит граница между рационалистическим антипсихологизмом веберовской теории социального действия и психологизмом с его иррационалистическими опасностями. В обоих случаях действие человека в толпе не есть социальное в точном смысле этого понятия, поскольку индивид не выступает в этом случае субъектом действия, целиком и полностью ответственным за него, т.е. вменяемым: ход мысли, обнаруживающий юридические истоки такого понимания социального действия.

Вебер выделяет 4 типа социального действия: 1) целерациональное, использующее средства для достижения рациональной цели; 2) ценностно-рациональное, основанное на вере в ценность определенного поведения независимо от его последствий; 3) аффективное и 4) традиционное, основанное на традициях, обычаях и привычках.

Акцент на вменяемости человеческого действия, определяющей его социальную значимость, дает возможность Веберу отграничить свою «понимающую социологию», с одной стороны, от «социологии подражания» Г. Тарда и «массовой психологии» Г. Лебона, а с другой — от тех («реалистических») социологических ориентации, которые рассматривают социальную реальность как нечто, складывающееся «за спиной» индивида, так что его действия оказываются в конечном счете следствием социальных процессов, но ни в коем случае не их причиной. А это и есть социологический реализм, на позициях которого стояли Конт и Маркс, ***Г. Спенсер*** и ***Э. Дюркгейм***. Противоположность номиналистического и реалистического пониманий социального действия попытался преодолеть ***Т. Парсонс***, в формировании социологической концепции которого одинаково важную роль сыграли и Вебер, и Дюркгейм. Не приняв принципиальных ограничений, при условии которых первый из них только и мог истолковать социальное действие как действие самостоятельного, свободного и потому вменяемого субъекта, полностью ответственного за свои поступки, Парсонс вводит в содержание этой категории два момента, детерминирующие его, превращая в элемент более широкой и всеобъемлющей системы. Во-первых, под вопросом оказывалась сама сознательность субъекта социального действия, степень осознанности его действий вообще, которую Парсонс рассматривал как следствие определенной работы системы индивидуального человеческого сознания, истолкованной к тому же в духе психоанализа, настаивающего на «примате» бессознательного. Во-вторых, как нечто обусловленное, поставленное в зависимость от «системы культуры», были истолкованы им и ожидания как самого этого субъекта действия, так и тех, кто в той или иной степени, прямо или косвенно оказывался объектом его акции. В итоге парсонсовская «общая система человеческого действия», включающая наряду с «социальной системой» также «систему личности» и «систему культуры», предстала в качестве системы детерминаций, вновь превращавших субъекта социального действия из активной причины в пассивное следствие социокультурных и глубинно-психологических процессов, детерминирующих его поведение на самых различных уровнях. Фактически это было реставрацией социологического реализма прошлого века, а не «синтезированием» социологического реализма и номинализма, распространившихся в нач. 20 в.

В качестве центрального понятия теории социального поведения социальное действие выдвигалось также ***Ф. Знанецким***, Р. Мак-Айвером, затем Г. Беккером, неовеберианцами и ***Ю. Хабермасом***.

Лит.: *Вебер М.* Основные социологические понятия. — В кн.: *Он же.* Избр. произв. М., 1990, с. 602—639; *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951; *Parsons T.* The Social System. N. Y.—L., 1951.

Ю. Н. Давыдов

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ — объективная реальность как актуально нгличное бытие, реализующее определенные исторические возможности; понятие «действительность» используется также в смысле подлинного бытия,

в отличие от видимости. Категория «действительность» употреблялась уже в античной философии: противопоставление «мира по мнению» и «мира по истине» (т. е. действительности) у Демокрита, чувств, мира и действительности как мира идеальных сущностей у Платона. Начиная с Аристотеля, действительность трактуется как реализация некоторых возможностей. В философии 16—18 вв. действительность истолковывается как совокупность материальных тел, существующих объективно в пространстве и времени и наглядно данных в восприятии. В отличие от подобного натуралистического понимания у Гоббса и Декарта действительность приобретает абстрактно-механический и геометрический характер. Кант перевел проблему действительности в план гносеологии и усматривал в действительности материальное условие опыта, обеспечивающего связь вещи с восприятием. Фихте, Шеллинг и Гегель считали действительность воплощением деятельности разума (по Гегелю, «все действительное разумно, все разумное действительно»), толкуя ее как единство сущности и существования, внутреннего и внешнего, потенций и актов. В противовес объективно-идеалистической трактовке Фейербах отождествлял с действительностью чувственно-данное, Кьеркегор — акт субъективной веры, Шопенгауэр — акт воли.

Критика гносеологического определения действительности в западной философии 20 в. привела к антропологическим, психологическим, феноменологическим истолкованиям этой категории (философия жизни, феноменология, экзистенциализм). В отличие от отождествления действительности с натуралистически данной сферой сущего (реальностью) в метафизике Нового времени в современной западной философии категория «действительность» включает такие сферы, как идеальные объекты научно-теоретического знания, ценности культуры, духовно-душевные акты. При этом в современной западной философии акцент делается на социальном конструировании реальности, что обусловлено абсолютизацией возможностей человеческой деятельности и отказом от признания первичности материальной реальности.

А. О.

ДЕКАБРИСТЫ — русские революционеры-дворяне, члены тайных обществ в 20-х гг. 19 в., организаторы военного выступления против самодержавно-крепостнического строя в декабре 1825. После подавления восстания правительством Николая I П. И. Пестель, К. Ф. Рылеев, П. Г. Каховский, С. И. Муравьев-Апостол, М. П. Бестужев-Рюмин были казнены, остальные 121 человек осуждены на каторгу и ссылку в Сибирь и на Кавказ, изолированы от общественно-политической жизни. Идейное течение декабристов было связано с пробуждением русского национального сознания после Отечественной войны 1812 и патриотическим стремлением превратить Россию в высокоразвитую свободную державу. Любовью к русскому народу, желанием для него лучшего будущего объясняли декабристы свое вступление в тайные общества. Декабристы испытали также влияние французской и американской революций, революционных событий в Греции, Испании, Италии и др. странах. Задачами декабристов были: отмена крепостничества, свержение или ограничение самодержавия, установление республиканского или конституционно-монархического строя. Общепросветительская мотивация философии декабристов была выражена в подчеркивании решающего значения для хода истории «духа времени» (преобразований, перемен, идеи свободы), который охватил Россию точно так же, как и европейские страны. Наиболее известные проекты преобразования России принадлежали Н. М. Муравьеву (конституционно-монархический) и П. И. Пестелю (республиканский). Последний содержал в зачаточном виде элементы социализма, напр., идею уравнительного раздела земли. Обоснованию социальных идеалов декабристов служили и материалистические (деистические), и идеалистические, и религиозно-философские идеи. Так, С. И. Муравьев-Апостол в «Православном катехизисе», опираясь на Евангелие, критиковал политическую тиранию, отстаивал идею свободы и суверенности личности. П. Я. Чаадаев, хорошо осведомленный о состоянии умов декабристов, отмечал популярность у них неприятного ему «оледеняющего деизма» (по-видимому, деизм и был наиболее распространенной формой философствования среди декабристов). Материалистами были: П. И. Борисов, И. Д. Якушкин, Н. А. Крюков, А. П. Барятинский, В. Ф. Раевский. К деизму склонялись П. И. Пестель, Н. И. Тургенев, В. И. Штейнгель. На теистических позициях стояли М. С. Лунин, В. К. Кюхельбекер, М. А. Фонвизин. Среди декабристов шли дискуссии, продолжавшиеся в сибирский период, когда мировоззренческие различия стали более отчетливыми и вылились в противостояние материалистическо-деистической группы (большинства) и христианской «конгрегации» (меньшинства).

Каторга и ссылка не привели к угасанию философских интересов среди декабристов. Фонвизин написал в ссылке одно из первых в России обобщающих сочинений по истории философии («Обозрение истории философских систем» вслед за работами А. И. Галича «История философских систем» и арх. Гавриила «История философии»), Фонвизин рассматривает предмет философии с позиций христианского теизма, излагает историю античной, средневековой и новой философии, которая завершается изложением системы Гегеля и «левогегельянцев». Можно заключить, что и в «последекабрьский» период своего творчества декабристы сумели отразить философские интересы русского образованного общества, которые были параллельны, в частности, дискуссиям славянофилов и западников, спорам о немецкой классической философии, поискам новых путей развития русской философии в 19 в. Хронологические рамки философского самосознания декабристов охватывают и 1-ю пол. 1820-х гг., включая космологический трактат Штейнгеля «Опыт... счисления старого и нового стиля» (СПб., 1819), философско-эстетические работы Кюхельбекера, примыкавшего к любомудрам, а также сочинения А. П. Барятинского, Г. С. Батенькова, Н. И. Тургенева и др. Идеи, близкие по духу декабристам, выражены в книге А. П. Куницына «Право естественное» (ч. 1, 1818; ч. 2, 1820). Акцентируя национальную проблематику, декабристы были первым идейным течением в России 19 в., сделавшим приоритетной тему национального, выступив Предшественниками славянофилов. Однако несмотря на мировоззренческую близость части декабристов к религиозным течениям русской философии, декабристы были особо почитаемы лишь секуляризированной, либеральной и революционной русской интеллигенцией (Герцен, Огарев, Чернышевский, Лавров, Михайлов-

ский). Современники декабристов — Чаадаев и Хомяков в целом негативно оценивали декабристские проекты преобразования России, считая их одинаково неприемлемыми и в политическом, и в теоретическом отношениях. Бесспорно и глубоко влияние декабристов на русскую художественную культуру, особенно литературу, которое простиралось от Пушкина до Толстого.

Лит.: Восстание декабристов. Библиофафия. М.—Л., 1929; Восстание декабристов. Материалы, т. 1—5. М.—Л., 1926—27; Избр. социально-политические и философские произведения декабристов, т. 1—3. М., 1951; *Габов Г. И.* Общественно-политические и философские взгляды декабристов. М., 1954; *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Русская философия 9—19 вв. Л., 1989; *Lemberg H.* Die Nationale Gedankenwelt der Dekabristen. Koln—Gras, 1963; *Mazour A.* The First Russian Revolution 1825. The Decembrist Movement. It's Origins, Development and Significance. Stanford, 1961; *Raeff M.* The Decembrist Movement, Englewood Cliffs (N. J.), 1966.

М. А. Маслин

ДЕКАЛОГ, или десятисловие (греч.δεκαλόγος, евр. míṣwōt, ст.-слав. десятословие) — один из древнейших фрагментов ***Торы*** (закона иудеев), названный так по числу кратких заповедей (Исх 20:1—17). Предположительно датируется 8 в. до н. э., окончательно сформировался в 6 в. до н. э. Не исключена вероятность и гораздо более древнего происхождения: декалог связан с традицией ближневосточных кодексов. Две заповеди (соблюдение Субботы и почитание родителей), возможно, не сразу приобрели положительный вид и возникли раньше отрицательных заповедей (ср.: Исх 21:17; Втор 5:14; 27:16). Текстологически декалог предшествует Книге Завета (Исх 20:22—23), повторяется с небольшими изменениями во Втор 5:6—21, Лев 19 также содержит близкие декалогу заповеди.

Заповеди декалога предъявлены не как идеальное требование, а как непосредственное выражение жизни — откровение: в них Бог открывает себя к живому не как потусторонне-мистическое существо — верховная санкция заповедей, а в самых конкретных действиях, которым следуют и внимают; благодеяния Бога продолжаются делами живых. Только в таком взаимоподдерживающем усилии осуществляется жизнь. Поэтому заповеди не нуждаются в обосновании, в непременно категорической форме — они насыщены повествовательными подробностями и в конце концов переходят в рассказ, но и тогда являются повелительными. Фактически они даны как природная закономерность: жизнь не происходит помимо заповедей, их нарушение прекращает жизнь — жизнь заповедана, заповеди — жизненны. Слово и жизнь вплетаются друг в друга (см. также ***Нагорная проповедь***). Заповеди для иудея самодостаточны и апофатичны: отрицая частные случаи, они говорят о Боге, и Бог присутствует в них.

Направленность заповедей на подражание Богу, их слияние с жизнью обеспечивают действенность этики. Жизнь или смерть переданы не как награда или наказание за исполнение или нарушение заповедей, а составляют саму практику их осуществления. Возможность внеэтического исполнения заповедей исключена. Даже те заповеди, которые в контексте Библии как будто не обнаруживают для современного человека явного этического смысла, а принадлежат к числу ритуальных или правовых (напр., запреты идолослужения и воровства), в библейские времена не были таковыми. Запрет идолослужения ориентирует заповеди декалога на подражание Богу — на единственно абсолютно-всеобщую норму — вне этого запрета этическое действие десятисловия было невозможно. Запрет воровства не означал запрета лишь на кражу имущества, а равно распространялся и на родственников, и на животных, не потому что люди приравнивались к вещам, а потому что жизнь человека без родных, без накопленного имущества — всего того, что составляет его достояние, была невозможна. Вещи тоже сотворены Богом, они входят в жизнь как непринадлежащее человеку, и сосуществуют с ним как и живое. Точно так же заповедь «не пожелай» запрещает такое желание, которое затрагивает в человеке внутренне-интимную сферу жизни, заданную объективно — в вещах и других людях, — а вовсе не имеет в виду ее положение как «владельца собственности»: запрет «не пожелай» тождествен запрету «не сделай». Человеческое намерение, поступки и природа — весь мир образуют сплошную действительность; живое—действительность, подчиненную регулирующему воздействию заповеди. Заповедь почитания родителей (Втор 21:18—21; 27:16) была связана с отеческим отношением Бога к народу и предъявлена как обоюдное выражение любви отцов и детей. Заповедь Субботы — напоминая о труде и отдыхе Бога на седьмой день творения, распространяла этот пример на людей и животных. Запреты прелюбодеяния, лжесвидетельства также опирались на почерпнутые из традиции примеры категорического неприятия таких действий Богом. Запрет убийства, возможно, ограничивал обычай кровной мести, остающейся прерогативой Бога — то, что живет, не уходит из-под опеки Создателя. Структура декалога воспроизводит порядок жизни — отношение Бога и человека (со всем живым), такой же порядок присутствует и в двух главных заповедях Христа — любить Бога и ближнего. Заповеди декалога были распространены не только среди иудеев, но только иудеям они предъявлялись цельно, как абсолютные.

И. В. Кирсберг

ДЕКАРТ (Descartes) Рене (латинизированное имя — Картезий: Renatus Cartesius) (31 марта 1596, Лаэ, Турень, — 11 февраля 1650, Стокгольм) — французский философ, физик и математик, представитель классического рационализма. С 1604 по 1612 учился в иезуитской школе Ла Флеш, где получил основательное образование. Несколько лет (1617—21) служил в армии, в начале Тридцатилетней войны принимал участие в военных действиях; затем путешествовал по Европе, а в 1629 переселился в Нидерланды, где прожил до конца жизни, погруженный в уединенные научные занятия. Здесь были созданы основные его сочинения — ***«Рассуждение о методе»*** (вышло в свет в 1637, рус. пер. 1950), ***«Метафизические размышления»*** (1641, рус. пер. 1950), ***«Начала философии»*** (1644, рус. пер. 1950). Декарт — один из родоначальников новоевропейской философии и экспериментально-математического естествознания, выступивший с требованием пересмотра всей прошлой традиции. При этом в отличие от Ф. Бэкона, апеллировавшего к опыту и наблюдению, он обращался к разуму и самосознанию. Не без внутренней полемики со средневековой философией Декарт требовал положить в основу философского мышления принцип очевидности, или непосредственной достоверности, тождественный требованию проверки всякого знания с помощью естественного света разума. Это предполагало отказ от всех суждений, принятых когда-либо на веру. Обычаю и примеру —

традиционным формам передачи знания — Декарт противопоставлял знание достоверное и был убежден, что на истину «натолкнется скорее отдельный человек, чем целый народ» (Избр. произв. М., 1950, с. 271) — классическая формулировка принципа субъективной достоверности, с которой начинается новая философия и новая наука. Принцип субъективной достоверности означал установку не на усвоение чужих мнений, а на создание собственных; сомнение должно расчистить почву для построения рациональной культуры, которой должна уступить место культура традиционного типа. «Архитектором» рациональной культуры будет, по замыслу Декарта, его метод — новое средство познания, которое сделает людей «господами природы» (там же, с. 305). Однако при всей критике традиционной философии мышление Декарта глубоко укоренено в традиции: отбрасывая одни элементы средневекового мышления, он опирался при этом на другие. Его учение о ***субстанции***, трактовка самосознания, понимание природы и души выросли на почве средневековой мысли. Научное знание, по Декарту, должно быть построено как единая система, в то время как до сих пор оно было собранием случайных истин. Незыблемым основанием такой системы должно стать наиболее очевидное и достоверное утверждение. Вслед за Августином в полемике со скептицизмом, указавшим на невозможность усомниться в существовании самого сомневающегося, Декарт считал абсолютно несомненным суждение «мыслю, следовательно, существую» (cogito ergo sum). Этот аргумент предполагает восходящее к платонизму убеждение в онтологическом превосходстве умопостигаемого над чувственным и рожденное христианством сознание ценности субъективно-личного: не просто принцип мышления как таковой, а именно субъективно пережитый процесс мышления, от которого невозможно отделить мыслящего, был положен Декартом в основание философии. Характерно при этом, что самосознание как принцип философии еще не обрело полной автономии у Декарта: истинность исходного принципа как знания ясного и отчетливого гарантирована существованием Бога — существа совершенного и всемогущего, вложившего в человека естественный свет разума. Самосознание у Декарта не замкнуто на себя, а разомкнуто, открыто Богу, выступающему как источник объективной значимости человеческого мышления: все смутные идеи суть продукты только человеческой субъективности, а потому ложны; напротив, все ясные идеи идут от Бога, а потому истинны. Здесь в философии Декарта возникает метафизический круг: существование всякой реальности, в т. ч. Бога, удостоверяется через самосознание (присутствие в нашей душе идеи всесовершенного существа), а объективная значимость данного в сознании — опять-таки через Бога. Но этот круг — необходимый и законный: он содержится во всяком акте, в котором сознание, обращаясь к себе, затрагивает свою абсолютную основу.

В отличие от античного рационализма рационализм Нового времени в лице Декарта полагает самосознание как необходимый конститутивный момент мышления. Поэтому именно Декарт является родоначальником философии, которая позднее — благодаря Канту — получила название трансцендентальной. Тем не менее в отличие от Канта Декарт убежден, что самосознание не есть автономная реальность, что, будучи взято само по себе, оно не может быть гарантом объективности, истинности знания. «Если... мы предположим, что обязаны существованием не всемогущему Богу, а либо самим себе, либо чему-нибудь другому, то чем менее могущественным признаем мы виновника нашего существования, тем более будет вероятно, что мы так несовершенны, что постоянно ошибаемся» (там же, с. 428).

Cogito — это первое достоверное суждение новой науки и в то же время первый, непосредственно данный сознанию ее объект — мыслящая субстанция; она открыта нам непосредственно, тогда как существование другой субстанции — материальной — дано опосредованно. Декарт определяет субстанцию как вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме самой себя (там же, с. 448), — определение, которое затем воспроизвели Спиноза и представители ***окказионализма***. В строгом смысле слова субстанцией можно назвать только Бога, который «вечен, всеведущ, всемогущ, источник всякого блага и истины, творец всех вещей...» (там же, с. 436). Мыслящая и телесная субстанция сотворены Богом и поддерживаются его могуществом; в средневековом духе Декарт рассматривает разум человека, его Я как конечную субстанцию — «...вещь несовершенную, неполную, зависящую от чего-то другого, беспрестанно домогающуюся и стремящуюся к чему-то лучшему и большему, чем я сам...» (там же, с. 369). Т. о., среди сотворенных вещей Декарт условно называет субстанциями только те, которые для своего существования нуждаются «лишь в обычном содействии Бога...» (там же, с. 448) — в отличие от тех, которые нуждаются в содействии других творений и носят название атрибутов и качеств.

Мыслящая субстанция в качестве атрибута непротяженна и потому неделима; телесная субстанция имеет протяжение в длину, ширину и глубину, а потому делима на части, имеет фигуру, движение и определенное расположение частей. Только перечисленные качества действительно присущи телесной субстанции, а все остальные — цвет, вкус, запах, тепло, твердость и т. д. Декарт вслед за Галилеем называет вторичными и показывает, что они обязаны своим существованием воздействию первичных качеств на тело и составляют содержание т. и. смутных идей. Духовная субстанция имеет идеи о некоторых вещах, которые присущи ей изначально, а не приобретены в опыте, а потому их стали называть «врожденными», хотя сам Декарт чаще предпочитает говорить, что они вложены в нас Творцом. Прежде всего к ним относится идея Бога как существа всесовершенного, затем идеи чисел и фигур, а также некоторые общие понятия, как напр. известная аксиома: «Если к равным величинам прибавить равные, то получаемые при этом итоги будут равны между собой» или положение: «Из ничего ничего не происходит» — вечные истины, «пребывающие в нашей душе и называемые общим понятием, или аксиомой. Подобным же образом говорят, что невозможно, чтобы одно и то же одновременно и было и не было, что сделанное не может быть не сделанным, что тот, кто мыслит, не может не быть или не существовать, пока мыслит, и бесчисленное множество подобных положений» (там же, с. 447). Эти идеи и истины суть воплощение естественного света разума.

Неделимая субстанция — ум — предмет изучения метафизики, делимая субстанция — материя — предмет изучения физики. Декарт отождествляет материю с пространством, которое «разнится от телесной субстанции, заключенной

в этом пространстве, лишь в нашем мышлении» (там же, с. 469). Он выступил против аристотелианского различения «тела» и «места» как «ближайшей границы объемлющего тела». Аристотелево понятие места было связано с необходимостью ввести систему абсолютных «мест» — верха и низа, центра и периферии космоса (который мыслился как очень большое, но конечное тело), чтобы создать теорию движения. Декарт устраняет систему абсолютных мест и определяет место только относительно — через положение тела относительно других тел. Отождествление материи с пространством снимает затруднения Галилея, который не мог обосновать введение главного понятия механики — т. н. идеального, или математического, тела: у Декарта в сущности всякое тело стало математическим, а математика (геометрия) — наукой о телесном мире, какой она не была ни в античности, ни в средние века. Материя, она же пространство, составляет основу единства физического мира; она делима у Декарта до бесконечности, неделимых (атомов) и пустоты он не признавал, а космическое движение объяснял с помощью вихрей. Текучая материя, непрерывно заполняющая мир, вихреобразно движется вокруг центра — Солнца. Движение у Декарта, как и место, относительно: поскольку в мире нет абсолютных точек отсчета, то мы условно принимаем за неподвижные определенные тела или систему тел, и по отношению к ним другие считаем движущимися. В качестве главного закона движения Декарт впервые четко формулирует закон инерции: «...Тело, раз начав двигаться, продолжает это движение и никогда само собою не останавливается» (там же, с. 486). В основе закона инерции лежит, по Декарту, неизменность Бога: законы, по которым существует материя, опираются на постоянство единственной подлинной — божественной — субстанции.

Дуалистическое противопоставление мыслящей и протяженной субстанции позволило Декарту отождествить природу с пространственной протяженностью, так что изучение природы оказалось возможным мыслить как ее конструирование — по образцу конструирования геометрических объектов. С точки зрения Декарта, важно только, чтобы эффекты, достигаемые с помощью построенного теоретически механизма (а детали этого механизма можно воспроизводить и практически — для этого и нужен эксперимент), совпадали с эффектами, которые производит механизм, сконструированный Богом, т.е. с явлениями природы. «Я почту себя удовлетворенным, если объясненные мною причины таковы, что все действия, которые могут из них произойти, окажутся подобными действиям, замечаемых нами в явлениях природы» (там же, с. 541). Т. о., Декарт конструирует некий гипотетический мир. Как и в номинализме 13—14 вв., этот пробабилизм Декарта связан идеей божественного всемогущества: Бог мог воспользоваться бесконечным множеством средств для осуществления своего замысла, а потому и тот вариант конструкции мира, который предлагает наука, равносилен всякому другому, если он способен объяснить явления, данные в опыте.

Понимание мира как машины, точнее, как гигантской системы тонко сконструированных машин, снимает у Декарта принципиальное различие между естественным и искусственным (созданным человеком), характерное для античной и средневековой науки. Растение — такой же механизм, как и часы, действия природных процессов вызываются «трубками и пружинами», подобно действиям механизма, с той лишь разницей, что тонкость и искусность этих пружин настолько же превосходят созданное человеком, насколько искусство бесконечного Творца совершеннее искусства творца конечного. Если мир — механизм, а наука о нем — механика, то познание есть конструирование определенного варианта машины мира из простейших начал, которые мы находим в человеческом разуме. Инструментом этого конструирования является метод, который должен как бы превратить научное познание из кустарного промысла в промышленность, из спорадического и случайного нахождения истин — в их систематическое и планомерное производство. Основные правила метода: 1) начинать с простого и очевидного; 2) путем дедукции получать более сложные высказывания; 3) действовать при этом так, чтобы не упустить ни одного звена, т.е. сохранять непрерывность цепи умозаключений; 4) критерием истины следует считать интуицию, с помощью которой усматриваются первые начала, и правильную дедукцию, позволяющую получать следствия из них.

Основой и образцом метода Декарта является математика: в понятии природы Декарт оставил только те определения, которые составляют предмет математики — протяжение (величину), фигуру и движение. Важнейшие элементы метода — измерение и порядок. Характерно, что в качестве всеобщей науки (mathesis universalis) Декарт рассматривал алгебру; в аналитической геометрии, созданной Декартом, геометрические проблемы решаются средствами алгебры. Алгебра становится для Декарта образцом математической науки именно потому, что он рассматривает математику как науку об исчислении, абстрагируясь от специфики той предметной области, к которой применяется исчисление. У Декарта число не отличается от величины, как это было в античной и средневековой математике, ибо числа у него функционируют только как равенства величин и получают свое значение в ходе расчета. Если раньше число понималось как положительное рациональное, то Декарт фактически расширил понятие числа, распространив его на всю область вещественных чисел; это было необходимо для аналитического изучения непрерывных пространственных фигур и их движения. Тем самым он отменил восходившее к античности представление о разнородности дискретного числа и непрерывной протяженной величины, т.е. объектов арифметики и геометрии.

Понятие цели было полностью изгнано Декартом из мира природы, благодаря чему он и создал механическую, материалистическую картину природного мира; важную роль в этом сыграло устранение понятия ***души*** как посредницы между неделимым умом (духом) и делимым телом, как она рассматривалась в античной и средневековой философии (душе приписывали воображение и чувство, которыми наделяли и животных). Декарт отождествил душу и ум, называя воображение и чувство модусами ума; разумная душа тождественна способности мышления, животные же суть только автоматы; автоматом является и человеческое тело. Последнее есть «машина, которая, будучи создана руками Бога, несравненно лучше устроена и имеет в себе движения более изумительные, чем любая из машин, изобретенных людьми» (там же, с. 300). Бессмертие разумной души Декарт связывает с тезисом о том, что всякое тело есть не более, чем механизм; тем самым не только Бог, но и человек, обладающий разумной бессмертной душой, выносятся

за пределы природного мира и ставятся над ним в качестве великого и малого Творцов. Именно устранение понятия души в ее прежнем смысле позволило Декарту противопоставить друг другу две субстанции — природу и дух — и превратить природу в мертвый объект для познания-конструирования и использования человеком. В результате возникла очень трудная для философии Декарта проблема связи души и тела, ставшая одной из центральных в метафизике 17—18 вв. Декарт пытался разрешить ее механистически: через т. н. шишковидную железу — как бы пространственное вместилище человеческой души — механические воздействия, передаваемые человеческими органами чувств, достигают сознания.

Процесс устранения объективной телеологии, начавшийся еще в 14 в., был доведен Декартом до логического конца. Всякое движение он сводил к пространственному перемещению, а последнее объяснял с помощью механического толчка, поскольку понятие силы (внутренне связанное с понятием цели) также было устранено. На принципе толчка основано и понятие мировых вихрей. Механическими законами объяснял Декарт все отправления живого тела, включая человеческое. Источник силы был «вынесен» за пределы природы и приписан трансцендентному Богу-Творцу; в механике Декарта на неизменности Бога основан закон инерции, впервые им сформулированный. В этике Декарт был последовательным рационалистом. Он рассматривал аффекты и страсти как следствие влияния на разумную душу телесных движений, которые, пока они не прояснены светом разума, порождают в нас заблуждения ума, результатом чего являются злые поступки. Источником заблуждения, которое у Декарта в сущности есть не что иное, как грех, служит не разум, а свободная воля, ибо она побуждает человека высказывать суждения и действовать там, где разум еще не располагает ясным и отчетливым знанием.

Т. о., учения Декарта о бытии (онтология) и о познании (гносеология) являются идеалистическими, тогда как космология, физика и физиология — материалистичны; этот дуализм Декарта имеет своим источником дуализм души и тела.

Учение Декарта и направление в философии и естествознании, продолжавшее его идеи, получило название ***картезианства*** — от латинизированной формы его имени. Влияние его на развитие философии и науки 17—18 вв. было глубоким и многосторонним. В русле идей Декарта формировалось учение ***Спинозы***. Дуализм Декарта послужил исходным пунктом концепции окказионализма ***А. Гейлинкса*** и ***Н. Мальбранша***. Под влиянием метода Декарта французскими янсенистами была разработана т. н. ***логика Пор-Рояля***. Рационализм Декарта явился одним из источников философии ***Просвещения***. В рамках картезианской естественно-научной программы работали не только физики и математики, но и физиологи, медики и фармакологи.

Во Франции учеником Декарта был известный физик П. С. Регий; в Германии картезианскую физику развивал В. Э. Чирнгаузен; картезианцами были такие выдающиеся ученые, как М. Мерсенн, Ж. де Кордемуа, Д. Папен, Б. Беккер, Дж. А. Борелли, Н. Стенон, а также Д. Бернулли и И. Бернулли.

Соч.: Oeuvres, publiées par Ch. Adam el P. Tannery, v. 1 —12, suppl. P., 1897-1913; Correspondence, v. 1-6. P., 1936—56; в рус. пер.: Соч., т. 1. Казань, 1914; Космогония. Два трактата. М.—Л., 1934; Рассуждения о методе. М., 1953; Соч. в 2 т. М., 1989—94.

Лит.: *Любимов И. А.* Философия Декарта. СПб., 1886; *Фишер К.* История новой философии, т. 1. Декарт, его жизнь, сочинения и учение, пер. с нем. СПб., 1906; *Асмус В. Ф.* Декарт М., 1956; *Айтон Э. Дж.* Картезианская теория тяжести. — В кн. У истоков классической науки. М., 1968; *Мамардашвили М. К.* Встреча с Декартом. М., 1996; *Koyré A.* Descartes und die Scholastik. Bonn, 1923. *Cassirer E.* Descartes. P., 1944; Descartes. 1596—1650, introd. et choix par J.-P. Sartre. P.—Gen., 1946; *Serrurier C.* Descartes I'homme et le pernseur. P., 1951; *Cuéroult M.* Descartes selon I'ordre des raisons, t. 1—2. P., 1953; *Rodis-Lewis G.* La morale de Descartes. P., 1957; *Lefévre R.* La structure du cartésianisme. Lille, 1978; *Bader E.* Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes, Bd 1. Bonn, 1979; Descartes: Philosophy, mathematics and physics, ed. by S. Gaukroger. Brigton (Sussex) —Totova (N. J.), 1980; *Talmor E.* Descartes and Hume. Oxf,—[a. o.], 1980; *Drozdowicz Z.* Kartezjusz a wspolczesnosć. Poznan, 1980; *Markie P. J.* Descartes' Gambit. Ithaca—L., 1986; *Watson R. A.* The Breakdown of the Cartesian Methaphysics. Atlantic Highlands, 1987; *Kopper J.* Kurze Betrachtung der Entwicklung des europäischen Denkens von Descartes bis Kant. Fr./M.—Wien, 1997. См. также лит. к ст. ***Картезианство.***

П. П. Гайденко

ДЕКОНСТРУКЦИЯ (франц. déconstruction) - философское понятие, предложенное М. Хайдеггером, введенное в научный оборот Ж. Лаканом и теоретически обоснованное ***Ж. Деррида***. В последней четверти 20 в. идеи деконструкции были востребованы различными сферами гуманитарного знания — философией, искусствознанием, историей, политологией, социологией; получили они развитие и в теологии.

Деконструкция — это не критика, не анализ и не метод, но художественная транскрипция философии на основе данных гуманитарных наук, искусства и эстетики, метафорическая этимология философских понятий: своего рода структурный психоанализ философского языка, симультанная деструкция и реконструкция, разборка и сборка. Если термин «деструкция» ассоциируется с разрушением, то грамматические, лингвистические, риторические значения деконструкции связаны с «машинностью» — разборкой машины как целого на части для транспортировки в другое место. Однако эта метафорическая связь не адекватна радикальному смыслу деконструкции: она не сводима к лингвистико-грамматической или семантической модели, еще менее — к машинной. Деконструкция связана с вниманием к структурам и в то же время процедурой расслоения, разборки, разложения лингвистических, логоцентрических, фоноцентрических структур. Речь идет не столько о разрушении, сколько о реконструкции ради постижения того, как была сконструирована некая целостность. Каждое событие деконструкции единично, как идиома или подпись. Сосредоточиваясь на игре текста проти» смысла (деконструкция означает выяснение меры самостоятельности языка по отношению к своему мыслительному содержанию), Деррида сравнивает деконструктивистский подход с суматошным поведением птицы, стремящейся отвести опасность от птенца, выпавшего из гнезда. Лишь беспрерывные спонтанные смещения, сдвиги амбивалентного, плавающего, пульсирующего, способны приблизить к постижению сути деконструкции. Результатом ее является не конец, но сжатие метафизики, превращение философии — в постфилософию. Ее отличительные черты — неопределенность, нерешаемость, интерес к мар-

гинальному, локальному, периферийному. Разрушая привычные ожидания, дестабилизируя и изменяя статус традиционных ценностей, деконструкция выявляет теоретические понятия, уже существующие в скрытом виде. Специфику деконструкции Деррида видит в инакости другого, отличного от техно-онто-антропо-теологического взгляда на мир, не нуждающегося в легитимации, статусе, заказе, рынке.

Основные объекты деконструкции — знак, письмо, речь, текст, контекст, чтение, метафора, бессознательное и др. Деконструкцию логоцентризма Деррида начинает с деконструкции знака, затрагивающей краеугольные камни метафизики. Знак не замещает вещь, но предшествует ей, он произволен и немотивирован. Означаемого как материального объекта в этом смысле не существует, знак не связывает материальный мир вещей и идеальный мир слов, практику и теорию. Означающее может отсылать лишь к другому означающему, играющему, т. о., роль означаемого. Деррида отвергает западноевропейскую традицию приоритетного изучения речи как непосредственного способа прямой коммуникации, подчеркивая, что со времен античности до наших дней философия оставалась письменной и что коммуникативные свойства письменных знаков превосходят речевые (письмо как символическая модель мышления важнее речи). Исходя из неизбежной разницы контекстов чтения и письма, деконструкция предполагает, что любой элемент художественного языка может быть свободно перенесен в другой исторический, социальный, политический, культурный контекст, либо процитирован вообще вне всякого контекста. Открытость не только текста, но и контекста, вписанного в бесконечное множество других, более широких контекстов, стирает разницу между текстом и контекстом, языком и метаязыком.

Теория деконструкции оказалась весьма привлекательной для ученых, стремящихся расширить рамки классического структурализма, синтезируя, его с иными научными подходами. В 80—90-е гг. де конструктивисте кий подход стал преобладающим в творчестве французского структуралиста Ц. Тодорова. Постструктуралистский попорот в философии Тодоров связывает с перенесением исследовательских интересов с познания неизвестного на непознаваемое. Так, при конструктивном типе чтения интерпретация символов предполагает детерминизм, каузальность развития событий. Прямая и косвенная информация о персонажах превращает ихвхарактеры. Возможные ошибки читательского восприятия связаны в основном с несовпадением его воображаемого мира с авторским. Что же касается чтения как деконструкции, то здесь не просто разрываются причины и следствия, но они оказываются неоднородными по своей природе: событие является следствием безличного закона и т. д.

В США теория деконструкции легла в основу литературно-критической методологии Йельской школы (П. де Ман, Дж. Х. Милдер, Дж. Хартман, Х. Блум и др.). П. де Ман определяет деконструкцию как негативное, демистифицирующее знание о механизме знания, или архизнание о саморазрушении бытия, превращающегося в аллегорию иллюзии. С архизнанием связана идея самоироничного разубеждения, лежащая в основе интенциональной риторики литературной критики П. де Мана. Де Ман настаивает на имманентной относительности литературных и критических текстов и субъективности интерпретации литературного произведения. Исходя из того, что слепота критика — необходимый коррелят риторической природы литературного языка, он приходит к выводу об абсолютной независимости интерпретации от текста и текста от интерпретации. К разновидностям теории деконструкции в США принадлежат также «левый деконструктивизм», «герменевтический деконструктивизм» и «феминистская критика».

«Левый деконструктивизм» (Ф. Джеймисон, Ф. Лентриккия, Дж. Бренкман, М. Рьян и др.) близок по своим социологически-неомарксистским тенденциям английскому постструктурализму; в нем ощутимо влияние идей Франкфуртской школы. Литературная критика включается в широкий культурологический контекст, вбирающий религиозный, политический и экономический дискурсы, образующие в совокупности «социальный» текст. Деконструкция мыслится как составная часть программы «культурных исследований».

«Герменевтический деконструктивизм» (У. Спейнос, Дж. Риддел, П. Бове, Д. О'Хара, Д. К. Хой и др.), в отличие от антифеноменологизма Йельской школы, задается целью деконструкции «метафизических формаций истины» (контролирующих сознание ментальных структур, сформированных научным знанием) на основе позитивного переосмысления хайдеггеровской герменевтики.

«Феминистская критика» (Г. Спивак, Б. Джонсон, Ш. Фельман, Ю. Кристева, Э. Сиксу, Л. Иригарай, С. Кофман и др.) трактует деконструкцию как вариант отказа от логоцентризма, отождествляемого с традиционным для «мужской» западной цивилизации «фаллоцентризмом». Она сосредоточена на разоблачении «мужской» («ложной») традиционной культуры и противопоставлении ей «интуитивной», «женской» природы письма; противовесом стереотипов «мужского» менталитета выступает привилегированная роль женщин в формировании структуры сознания. Теория деконструкции имеет на Западе как своих сторонников, так и принципиальных критиков. Последовательным оппонентом «континентального нигилизма» является классический оксфордский рационализм. В США с самокритикой деконструкции выступил йелец Х. Блум, один из наиболее последовательных оппонентов постмодерна с позиций классического художественного канона. Он призвал вернуться от метаискусства к самому искусству, от метода — к художественному объекту, от контекста — к тексту, возвратить автору права, узурпированные у него художественной критикой. Блум отстаивает принципы универсальности, центрированности, иерархичности, каноничности западной культуры.

Философская парадигма деконструкции ассоциируется с тем способом мышления, мировосприятия и мироощущения, который характеризуется как «постмодернистский».

Лит.: *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000; *Ман П.* Аллегории чтения. М., 1999; *Ильин И.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; *Маньковская И. Б.* Эстетика постмодернизма. М., 2000; Deconsiruction and Criticism. N. Y., 1979; *Lentricchia F.* Alter the New Criticism. Chi., 1980; *Todorov T.* La vie commune. Essai d'antropologie génurale. P., 1995; *Bloom H.* The western Canon, N. Y., 1995. См. также лит. к ст. ***Деррида.***

И. Б. Маньковская

ДЕКСИПП (Δέξιππος) (1-я пол. 4 в. н. э.) — философ-платоник, ученик ***Ямвлиха*** (Simpl. In Cat., p. 2, 9 Kalbfleisch). Автор написанного в диалогической форме комментария к «Категориям» Аристотеля в трех книгах

(последняя дошла не полностью). Перед Дексиппом стояла задача гармонизировать с платонизмом учение Аристотеля, вошедшее в программу обучения философа-платоника начиная с Порфирия и Ямвлиха, на комментарии которых к «Категориям» Дексипп опирается. Долгая традиция критики Аристотеля в ***среднем платонизме*** и у стоиков (Корнута, Афинодора) завершается у Плотина (Епп. VI 1—3). Именно аргументы Плотина разбирает Дексипп во 2-й и 3-й книгах после принципиального обсуждения в 1-й книге самого термина «категории», а также понятии бытия, сущности, существования, омонимии и др. Отклики на комментарий Дексиппа — у Симпликия.

Текст: Dexippi in Aristotelis categorias commentarium, ed. A. Busse. B., 1888 (= CAG IV 2); On Aristotle Categories, transl. by J. Dillon. L., 1990.

Лит.: *Hadot P.* The harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry (в комментарии Дексиппа). — *Sorabji R.* (ed.). Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence. L., 1990.

Ю. А. Шичалин

ДЕЛЁЗ (Deleuze) Жиль (1926, Париж — 5 ноября 1995, там же) —французский философ. Изучал философию в Сорбонне (1944—48). Профессор Университета Париж-VII. Покончил жизнь самоубийством.

Делёз стремится к разработке опыта интенсивного философствования, к тому, что сам он определяет как философию становления. При этом он опирается на маргинальную философскую традицию (стоицизм, спинозизм) и на опыты художественного и литературного авангарда. Делёз называет художников «клиницистами цивилизации», сближая их со знаменитыми врачами-симптомологами, обновившими диагностику. Каждый из подобных клиницистов максимально рискует, экспериментируя на себе, и этот риск дает ему право на диагноз. Философ может занимать, по Делёзу, две позиции: либо резонировать по поводу уже поставленного диагноза, либо самому отважиться на опыт интеллектуальной диагностики. Делёз однозначно решает в пользу второго: необходимо взять на себя риск творца, и тогда появится возможность мыслить его опытом, войти в совершающееся событие, а не делать его объектом «незаинтересованного» созерцания, которое опыт разрушает. В этом движении отвергается прежде всего неспособность философии от Канта до Гуссерля порвать с формой общего чувства, в результате чего трансцендентальный субъект сохраняет форму личности, персонального сознания, субъективного тождества. В противоположность ориентации на рациональный модус здравого смысла Делёз опирается на безличное и доиндивидуальное поле, которое нельзя определить как поле сознания, т. к. невозможно сохранить сознание как среду, отказываясь от формы личности и т. зр. индивидуации. Трансцендентальную философию, пишет Делёз, роднит с метафизикой прежде всего альтернатива, которую они навязывают: или недифференцированный фон, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств, или индивидуальное суверенное Существо, высоко персонализированная форма. Другими словами, метафизика и трансцендентальная философия сходятся в понимании произвольных единичностей (т. н. сингулярностей) лишь как персонифицированных в высшем Я. Будучи доиндивидуальными, неличностными, аконцептуальными, сингулярности, по Делёзу, коренятся в другой стихии. Эта стихия называется по-разному — нейтральное, проблематичное, чрезмерное, невозмутимое, но за ней сохраняется одно общее свойство: индифферентность в отношении частного и общего, личного и безличного, индивидуального и коллективного и др. аналогичных противопоставлений (бинарных оппозиций). Произвольная единичность, или сингулярность, неопределима с точки зрения логических предикатов количества и качества, отношения и модальности. Сингулярность бесцельна, ненамеренна, нелокализуема (напр., произвольная единичность битвы не позволяет ей осуществиться, не дает поделить ее участников на трусов и храбрецов, победителей и побежденных; битва как событие разворачивается за всем этим, за ее осуществленностью). Ряд работ написаны Делёзом в соавторстве с философом и психоаналитиком Ф. Гваттари.

Соч.: Nietzsche et la philosophie P., 1969; Logique du sens. P., 1969.

М. К. Рыклин

ДЕЛЛА ВОЛЬПЕ (Delia Volpe) Гальвано (24 сентября 1895, Болонья —13 июля 1968, Рим)— итальянский философ, эстетик, учился в Болонском университете. После возвращения с 1-й мировой войны в декабре 1920 преподавал в лицее историю и философию. С 1929 —доцент истории современной философии Мессинского университета, где преподавал до 1965; руководил Институтом философии, носящим теперь его имя. Первые произведения Делла Вольпе были посвящены анализу философских доктрин ***Дж. Джентиле*** и Карлини, формированию гегелевской диалектики и религиозно-мистического учения Мейстера Экхарта. В 1933—35 издал фундаментальный историко-философский труд «Философия опыта Давида Юма» (La filosofia dell'esperienza di D. Hume, v. 1—2, 1933—35). В дальнейшем исследовал проблемы логики, этики, эстетики. В «Основах философии выражения» (Fondamenti di una filosofia dell'espressione, 1936) и в «Кризисе романтической эстетики» (Crisi critica dell'estetica romantica, 1941) поэзия рассматривается как мышление семантически органическое и автономное, а наука, наоборот, как мышление семантически неорганическое и гетерономное; строгий гносеологическо-семантический анализ предлагается распространить и на другие виды искусства. Он публикует «Критику логических принципов» (Critica dei principi logici, 1942) философии Канта, Гегеля, Кроче, Джентиле, «Дискурс о неравенстве» (Discorso sull'inequaglianza, 1943). Углубляющаяся критика идеализма привела Делла Вольпе к сближению с марксизмом. Он начинает изучать труды Маркса, Энгельса, Ленина, Плеханова, подвергает резкой критике социально-либеральные концепции личности («Марксистская теория человеческого освобождения», La Theoria marxista dell'emancipazione humana, 1945; «Коммунистическая свобода», 1946), противопоставляя им марксистскую этику тотального человека («К теории положительного гуманизма», Per la theoria di un umanesimo positivo, 1949). В это же время издается его «Логика как положительная наука» (Logica come scienza positiva, 1950), в которой предпринята попытка преобразования традиционной диалектики в метод исторического материализма. В основополагающем труде «Руссо и Маркс» (Rousseau e Marx, 1957) рассматривает проблемы свободы, демократии, государства и права, отмечая плодотворность учения Руссо о свободе и правах человека. Он разрабатывает марксистскую эстетику и поэтику на конкретном материале произведений театра, кинематографа, поэзии, прозы

(«Правдоподобие фильма и другие сочинения», Il verosimile filmico e altri scritti di estetica, 1954). В «Критике вкуса» (Critica del gusto, 1960) он дал систематическое изложение эстетики с применением современных методов (гносеологического, антропологического, лингвистического, семантического), сопровождающееся критикой романтической и идеалистической эстетической мысли. Проблемам диалектики посвящены труды «О диалектике» (Rinascita, XIX, п. 19, 15 sept., 1962), «Критика современной идеологии» (Critica dell'ideologia contemporanea, 1967). Философская «школа Делла Вольпе» объединила таких мыслителей, как М. Росси, Н. Меркер, И. Амброджо, У. Черрони, Л. Коллетти и др.

Соч.: Opere, a cura di Ignazio Ambbrogio, vol. 1—6. Roma, 1972—73; в рус. пер. — Критика вкуса, вступит. ст. К. М. Долгова. М., 1979.

Лит.: *Долгов К. М.* Эстетика Гальвано делла Вольпе. — В кн.: Современная прогрессивная эстетическая мысль. М., 1974, с. 149—200; *Rossi M.* Galvano della Volpe: della gnoseologia critica alia logica storica.— «Crilica marxista», 1968, N 4—5, pp. 165—201, N 6, pp. 89—124; *Merker N.* Galvano della Volpe teoretico del marxismo in Dialectica e sloria, 1972; *Ambrogio I.* Per una teoria letteraria marxista; Galvano della Volpe, in: Ideologie e tecniche letterarie. Roma, 1971; *Violi C.* Galvano della Volpe. Testi e studi (1922—1977). Messina, 1978.

К. М. Долгов

ДЕМАРКАЦИИ ПРОБЛЕМА — попытка определить границы области научного знания путем указания точных критериев научной ***рациональности***. По утверждению К. Поппера, проблема демаркации — это поиск критерия, «который дал бы нам в руки средства для выявления различия между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой, логикой и «метафизическими» системами — с другой» (*Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983, с. 55). Цель этого поиска, предпринятого неопозитивистами 1930—40-х гг. и продолженного в последующие десятилетия «критическими рационалистами», «исторической школой философии науки» и другими философами и методологами науки, заключалась в установлении эталонов рациональности (прообразом подобного эталона считалось современное математизированное естествознание) и их применении ко всем сферам мышления и культуры. Подобная «проверка на рациональность» должна была вывести метафизику (т. е. традиционную философию) за границы рациональной науки.

Программа элиминации метафизики посредством логической реконструкции языка науки связана с именами Б. Рассела и Л. Витгенштейна. Метафизические проблемы, по мысли Рассела, возникают тогда, когда нарушаются правила логики и грамматики языка; в логически совершенном языке науки традиционные метафизические высказывания часто обнаруживают свою тривиальность или бессмысленность и, т. о., утрачивают научную значимость. Более резкую позицию занимал Витгенштейн в «Логико-философском трактате»: область рационального знания полностью совпадает с наукой, а философские вопросы просто бессмысленны.

Вслед за Витгенштейном логические позитивисты (М. Шлик, Р. Карнап, Х. Рейхенбах и др.) сформулировали ряд принципов, которые должны были определить точные границы науки. К ним относятся: а) принцип универсальности и неизменности критериев научности (рациональности); б) принцип редуцируемости научного знания к эмпирическому «базису»; в) принцип эмпирической проверяемости, или «верифицируемости»; г) принцип «единой науки» (возможен «унифицированный язык», на который могут быть «переведены» все научные дисциплины); д) принцип элиминируемости субъекта (научное знание должно быть свободно от каких бы то ни было черт, связанных с его генезисом; роль субъекта состоит только в получении чувственной информации и ее обработке по канонам логики).

Поскольку программа логического позитивизма оказалась невыполнимой (генезис, структура и реальное функционирование научного знания не могли быть объяснены в узких схемах эмпирицистского подхода), провалилось и свойственное этой программе решение проблемы демаркации (см. также ***Логический позитивизм, Неопозитивизм***). Усматривая основную причину провала в «нерешенности проблемы индукции», Поппер в 1934 заметил, что «в своем стремлении уничтожить метафизику позитивисты вместе с ней уничтожают и естественные науки, так как законы науки точно так же, как и метафизические утверждения, несводимы к элементарным высказываниям о чувственном опыте» (там же, с. 57—58). Вместо индуктивистских и верификационистских критериев научности им был предложен «принцип фальсифицируемости». Т. о., решение проблемы демаркации теперь понималось не как проведение разграничительной линии между научно-осмысленными и бессмысленными высказываниями (на что была ориентирована методология логического позитивизма), а как выделение необходимого условия, при котором когнитивная деятельность может считаться научной. Таким условием, согласно Попперу, является направленность научной деятельности на критику своих же собственных результатов. Метафизика же исключается из науки именно из-за ее «неопровержимости», хотя метафизические гипотезы могут рассматриваться как важный эвристический источник науки; если метафизические предложения включаются в научное знание, (напр., гипотеза атомизма), то они перестают быть метафизическими и должны быть подвергнуты испытаниям в опыте.

Фальсификационизм как критерий демаркации также оказался неэффективным. Его последовательное проведение означает, что научная теория с несомненностью может быть отнесена к сфере науки только после того, как будет опровергнута опытом. Пока теория не опровергнута, можно говорить лишь о «принципиальной возможности» такого опровержения, но подобный критерий слишком неопределен, чтобы с его помощью проводить четкую границу научного знания. Кроме того, очевидно, что требование немедленно отбрасывать теорию, как только она встречается с «контрпримером», не согласуется с реальной практикой науки; научное сообщество часто вынуждено сохранять даже опровергнутую теорию до создания более успешной.

Представители исторического направления в философии науки (Т. Кун, Дж. Агасси и др.) отказались от попыток «внеисторического» определения критериев научной рациональности. С их точки зрения, «демаркационная линия», если и может быть проведена, то лишь в соответствии с господствующей в известный исторический период «парадигмой» научно-исследовательской деятельности; определение границ науки зависит от коллективного решения ученых, руководствующихся не только

логико-методологическими, но и соображениями, относящимися к сфере социальной психологии и социологии. Т. о., проблема демаркации переводилась в плоскость историко-научного анализа. В конечном счете идея демаркации в ее первоначальном смысле утратила своих приверженцев. С одной стороны, признается важность и даже необходимость метафизики для развития науки, с другой — подчеркивается влияние науки на развитие онтологических и гносеологических идей (Э. Макмаллин, Дж. Уоррэл, К. Хукер, У. Селларс, М. Вартофский и др.), указывается на невозможность проведения резких граней между наукой и ненаукой (П. Фейерабенд, С. Тулмин). Многие современные философы науки считают, что сама идея демаркации является следствием чрезмерно упрощенного, «одномерного», т.е. измеренного лишь в логико-структурном плане, образа науки; отсюда тенденция к объединению различных — социологических, психологических и даже экономических — аспектов науки в едином понятии (Н. Решер, Дж. Холтон, Р. Харре, У. Кнорр, Д. Блур и др.).

Лит.: *Рассел Б.* Человеческое познание. Его сфера и границы. М., 1957; *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958; *Франк Ф.* Философия науки. М., 1960; *Нарский Я. С.* Современный позитивизм. М., 1961; *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблема эмпирического обоснования науки. М., 1966; *Карнап Р.* Философские основания физики. М., 1971; Структура и развитие науки. М., 1978; *Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии XX в. М., 1978; *Холтон Дж.* Тематический анализ науки. М., 1981; *Грязнов Б.* Логика, рациональность, творчество. М., 1982; В поисках теории развития науки (очерки западноевропейских и американских концепций XX века). М., 1982; *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983; The Nature of Metaphysics. L., 1957; *Carnap R.* The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in philosophy. Berkley, 1967; *Sellars W.* Science and Metaphysics. L.—N. Y., 1968; *Watkins J.* Metaphysics and the Advancement of Science. — «The Britisch Journal for the Philosophy of Science», 1975, vol. 26, № 2; *Feyerabend P. K.* Against Method. An Outline of Anarchistic Theory of Knowledge. L., 1979.

В. Н. Порус

ДЕМЕТРИЙ (Δημήτριος) из Лаконии (ок. 150—75 до н. э.) — философ-эпикуреец, ученик Протарха из Баргилии. Учил сначала в Милете, затем в Афинах, где был близок Зенону из Сидона. Фрагменты его сочинений сохранились в библиотеке папирусных свитков из Геркуланума, среди них: «О поэзии», «О геометрии», «Затруднения Полиэна» (по математике), сочинение (название неизвестно), в котором Деметрий защищал взгляд Эпикура на величину Солнца против стоической критики; сочинение об эпикурейской теологии; трактат, в котором Деметрий рассматривал непонятные места из сочинений Эпикура, считая, что от подобных проблем можно избавиться или с помощью толкования текста, или предположив, что текст испорчен переписчиками. Секст Эмпирик приводит мнение Деметрия о том, как можно в ходе логического доказательства избежать регресса в бесконечность (Adv. Math. VIII 348—353), а также его толкование эпикуровского определения времени как «того, что привходяще к вещам привходящим» (σύμπτωμα συμπτωμάτων) (Adv. Math. X 219-220, frg. 294 Usener).

Соч.: Aporie Testuali ed Esegetiche in Epicuro (PHerc. 1012), ed., trad. e comm. a cura di E. Puglia. Napoli, 1988; Demetrio Lacone La Poesia (Pherc. 188 e 1014), ed., trad, e comm. a cura di C. Romeo. Napoli, 1988; Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (PHerc. 1013), ed. C. Romeo. — «Cronache Ercolanesi», 1979, 9.

Лит.: *Romeo C., Puglia E.* Demetrio Lacone, «Syzetesis», 1983 (библ.); *Puglia Angeli A., Dorandi T. H.* pensiero matematico di Demetrio Lacone. — «Cronache Ercolanesi», 1987. 17, p. 89—103; *Puglia E.* Demetrio Lacone come scrittore. — Ercolano 1738—1988. 250 anni di ricerca archeologica. Atti del convegno intemazionale Ravello—Ercolano—Napoli—Pompei 30 ott.-5 nov. 1988, ed. L. Franchi dell'Orto. Roma, 1993, p. 289—293; *Romeo C.* La lestimonianza di Demetrio Lacone sul nomos pitico (PHerc. 1014 col. XLVIII). — Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology. Athens 25—31 May 1986, vol. I, 1988, p. 283—289.

М. А. Солопова

ДЕМЕТРИЙ ФАЛЕРСКИЙ (Δημήτριος ὁ Φαληρεύς) (ок. 360 — ок. 280 до н. э.) — греческий философ и афинский государственный деятель. Представитель ***Перипатетической школы***, ученик Теофраста. В 317—307 абсолютный правитель (эпимелет) Афин; с 267 при дворе Птолемея I Сотера, один из основателей Александрийской библиотеки и Мусея. Биография Деметрия — у Диогена Лаэртия (V 75—85); там же — каталог сочинений: 45 названий на этические, политические, исторические и историко-литературные темы (не сохранились, фрагменты в собрании Верли). Деметрий, воплощавший для Цицерона идеал государственного деятеля, оратора и философа в одном лице, не был оригинальным мыслителем; его историческая заслуга — перенос перипатетической учености в Александрию. Ему принадлежит также древнейшее сохранившееся (у Стобея) собрание изречений ***«семи мудрецов»***.

Фрагм.: *Wehrli F.* (hrsg.). Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, Heft IV. Basel—Stuttg., 1968.

Лит.: *Wehrli F.* Demetrios von Phaleron, RE, Suppl. XI, 1968. col. 514 sq.

А. В. Лебедев

ДЕМИУРГ (греч. δημιουργός, букв. — изготавливающий вещи для народа, отсюда — ремесленник, мастер, от δῆμος — народ и ἔργον — работа) —термин древнегреческой философии для обозначения «творца» («мастера»), введенный в философский лексикон Платоном в ***«Тимее»*** (ср. также «Государство» VII 530a7). Демиург—творец и отец этой Вселенной (Tim. 28c), создатель низших богов, мировой души и бессмертной части человеческой души, творит космос из со-вечной ему материи («кормилицы», «восприемницы», «пластической массы»), наделенной вечным беспорядочным движением, взирая на вечный первообраз-парадигму — ***эйдос*** (28a, 29a). В этом его отличие от бога теистических религий, творящего мир из ничего: ни материя, ни первообраз от демиурга не зависят. Кроме того, он не всесилен: стремлению ума-демиурга (см. ***Нус***) устроить все «как можно лучше» противостоит сопротивление материи в виде детерминистической «необходимости» (ананке). Демиург «Тимея», очевидно, тождествен с «причиной соединения» предела и беспредельного (***формы и материи***) — прообразом «действующей причины» Аристотеля — в платоновском ***«Филебе»*** (27b). Характерное замечание Платона о «правдоподобном мифе» (Tim. 29d) дало повод уже в Древней Академии истолковать космогонию «Тимея» как условно-метафорический язык, применяемый в «дидактических целях» для выражения вневременных онтологических структур (Ксенократ, fr. 54 Heinze). Аристотель подчеркнуто игнорировал демиурга «Тимея» при изложении платоновского учения и употреблял термин «демиург» только в прямом значении «ремесленник, мастер»; един-

ственное возможное исключение — ранний диалог «О философии» (fr. 8, 12 и 13 Ross). Трансцендентное понимание высшего божественного принципа в позднем платонизме приводит к перекладыванию функций демиурга (непосредственно контактирующего с материей в акте творения) на вторичного бога-посредника, эманирующего из первопринципа (см. ***Эманация***). Филон Александрийский отождествляет демиург с ***логосом*** (Decher. 35, 136—137, Des rec. Leg. 1, 81), Нумений — с умом (нусом), называя его «вторым богом» (Procl. In Tim. II 93); Euseb. Pr. Eu. XIV 5; ср. также Corpus Hermeticum 1, 9: «Ум породил другой ум — демиурга»). Радикальный дуализм гностицизма, полагающий материю абсолютным злом, завершается признанием некогда «благого» платоновского демиурга источником мирового зла: у Валентина демиург помешается не только ниже плеромы эонов (см. ***Эон***), но и ниже низшей Софии-Ахамот, в «психической» сфере, и творит мир, не зная эйдосов (Iren., Adv. Haer. 1, 5, 3). Идея «злого демиурга» была объектом полемики Плотина в его споре с гностиками («Эннеады» II 9, 6; ср. II 3, 8).

Лит.: *Ambelain R.* La notion gnostique du Démiurge dans les Ecritures et les traditions judéochretiennes. P., 1959; *Doherty K. F.* The Demiurge and the Good in Plato. — «New Scholasticism», 1961, p. 510—524; *Légido López M.* El problema de Dios en Platon. La teologia del demiorgo. Salamanca, 1963.

А. В. Лебедев

ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ (от нем. Entmythologisierung) — метод интерпретации Нового Завета, предложенный немецким теологом и историком раннехристианской литературы ***Р. Бультманом***. После 1-й мировой войны преобладание получила эсхатологическая интерпретация проповеди Иисуса Христа о Царстве Божием, которую невозможно было примирить с либеральной систематикой, поэтому Бультман нуждался в другой идеологии, способной сыграть роль герменевтического ключа к интерпретации новозаветных текстов. В качестве такового он принял положения ***диалектической теологии*** и экзистенциалистское понятие истории как tua res agitur (говорящая о тебе). Обращаясь к ним, Бультман уже в книге «Иисус» (Jesus, 1926) формулирует основы своей ***герменевтики,*** которую он позже назовет «демифологизацией, т.е. экзистенциальной интерпретацией Нового Завета». Его позиция такова: человек поставлен в ситуацию решения перед Богом, соответственно провозвестие Иисуса Христа ставит человека перед необходимостью сейчас принять решение «за» или «против» Бога, волю которого возвещает Иисус. Царство Божие — это спасение для людей, причем спасение эсхатологическое, кладущее конец всему земному. Это единственное спасение, о котором имеет смысл говорить, и именно поэтому оно требует от человека решения: «либо—либо». Идея была подробно разработана Бультманом уже в статье «Значение исторического Иисуса для теологии Павла» (1927): «Человек встречает Иисуса Христа в керигме — и больше нигде; точно так же встретил его Павел и оказался перед неизбежностью решения» (Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus fur die Theologie des Paulus. — Glauben und Verstehen, Bd. 1. S. 138—213 (208)).

Концепция демифологизации была детально развита Бультманом в докладе «Новый Завет и мифология» (Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkundigung, 1941). Смысл демифологизации он видел в том, чтобы освободить вечное непреходящее содержание божественной Вести (керигмы) от искажающего его выражения на мифологическом человеческом языке: в терминах архаической космологии, иудаистской или гностической апокалиптики и т. п., неприемлемых для современной науки. Программа демифологизации носит для Бультмана апологетический характер и направлена на то, чтобы сделать божественное Откровение приемлемым, имеющим смысл для современного человека и соответствующим современной науке. Поскольку, утверждает Бультман, авторы Библии стремились описать свое собственное состояние, а вовсе не объективные исторические события, то для понимания подлинного смысла Откровения необходимо интерпретировать содержание Евангелий в терминах, которые используются в анализе человеческого существования М. Хайдеггером. Лишь такой подход к новозаветным текстам дает возможность получить ответы, способствующие «самопониманию веры» современным человеком и церковью, позволяющие ей возвещать подлинную христианскую Весть в нынешнем секулярном мире. Программа демифологизации Бультмана затронула одну из ключевых проблем христианской теологии, а именно проблему места вечной, «откровенной» божественной истины в системе меняющейся человеческой культуры и стала предметом острой полемики в теологических кругах (см. ***Диалектическая теология, Д. Бонхёффер, Х. Кокс***).

Лит.: *Бультман Р.* Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. — «ВФ», 1992, № 11.

С. В. Лёзов

ДЕМОКРАТИЯ (от греч. δημοκρατία — народовластие) — форма государственного устройства, при которой осуществляется народное правление большинства населения в интересах большинства и с помощью большинства. Впервые демократический государственный строй был осуществлен в Древней Греции в Афинах при Солоне (7 в. до н. э.) и развит Клисфеном (кон. 6 в. до н. э.) в его «представительном правительстве» — Совете пятисот. Сам термин «демократия» стал употребляться для обозначения существовавшей в Афинах формы государственного строя позже, примерно с сер. 5 в. Первоначально употреблялось слово «исономия» (ἰσονομία — равенство всех перед законом) и родственные ему «исэгория» (ἰσηγορία — равное для всех граждан право говорить в народном собрании и подавать голос), «исократия» (ἰσοκρατία — равновластие). Античные авторы ***(Платон, Аристотель,*** Геродот) рассматривали эту форму правления как полисное устройство, при котором всю полноту и равенство прав имеют только свободные граждане-уроженцы. Метеки (пересе ленцы-полуграждане) были существенно ограничены в правах, а рабы никаких прав не имели вовсе.

Демократические свободы Нового времени существенно шире свобод античной республики, основанной на рабстве, т. к. становятся формальным правом каждого, а не привилегией немногих. Особое развитие идея подзаконности всех граждан, государственных и общественных организаций получила в концепции демократии ***А. де Токвиля***, наиболее влиятельной в современных социально-политических исследованиях. Токвиль понимал под «демократией» не только определенную форму организации общества. По его мнению, это — и процесс,

происходящий в обществе. Токвиль впервые предостерегал об опасности сочетания формального равенства и абсолютной власти — «демократического деспотизма».

Философская основа демократии — соотношение свободы и равенства, как социально-политических ценностей, реальное воплощение которых происходит в соответствующих государственных институтах демократии — прямой или представительной. Последняя сейчас наиболее распространена в виде правового государства с его верховной властью, которая, однако, не распространяется на неотделимые и неотчуждаемые права личности. Гарантией прав личности в таком государстве является ***разделение властей*** — законодательной, исполнительной и судебной, децентрализация власти в социально-экономической и культурной сферах (теория «институциональной инфраструктуры» органов власти). При этом защиту прав граждан берут на себя демократические ассоциации —гражданские и политические. Они становятся посредниками между центральной властью и различными слоями общества, представляя интересы последних, отстаивают неотчуждаемое право граждан на независимость и свободную инициативу, которое является подзаконным. Реальному осуществлению прав человека в обществе служат также свобода печати и суд присяжных.

Согласно теоретикам демократии 20 в. (напр., Й. Шумпетеру и ***У. Ростоу***), либеральные общечеловеческие ценности такие, как уважение к личности и равенство всех людей, свобода слова и печати, свобода совести и т. д., наилучшим образом обеспечиваются именно посредством расширения участия масс в политической жизни. Р. Даль и Ч. Линдблом с помощью категории «полиархия» проводят более реалистический анализ существующих демократических систем, оставляя в стороне абстрактные демократические идеалы. Реальное воплощение народовластия существенно затруднено прогрессирующей в современном обществе концентрацией экономической власти в руках «властвующей элиты», создающей олигархическую модель власти и политики, часто из демократии превращающейся в клептократию.

Лит.: *Даль Р.* Введение в теорию демократии. М., 1991; *Лейпхарт А.* Демократия в многосоставных обществах. М., 1997; *Новгородцев П. И.* Кризис современного правосознания. М., 1909; Политическая наука: новые направления. М., 1999; *Токвиль А. Де.* Демократия в Америке. М., 1992; *Шумпетер Й.* Капитализм, социализм и демократия. М., 1995; *Hall P. R.* Governing the Economy: The Politics of Slate Intervention in Britain and France. Cambr., 1986; *Hoffman G.* State, Power and Democracy. Brighton, 1988; *Nordlinger E.* On the Autonomy of the Democratic State. Cambr., 1981.

В. И. Шамшурин

ДЕМОКРАТИЯ ПАРЛАМЕНТСКАЯ — развитая форма представительной демократии, демократии участия, в которой избираемая ***обществом*** законодательная власть представлена парламентом (законодательным собранием, обычно состоящим из двух палат — нижней палаты депутатов, общин и пр. и верхней — Совета федерации, сената, палаты лордов и пр.). Двухпалатная система — один из видов специализации и разделения властей. В некоторых странах (Швеции, Новой Зеландии, Монголии) существуют и однопалатные парламенты. Процесс формирования парламентской демократии растянулся на тысячелетие (от исландского парламента 1030 до парламентов восточных, африканских и др. стран в 20 в.). Иногда ошибочно полагают, что при парламентской демократии парламент может служить верховной властью страны. В теории разделения властей, начиная с ***Дж. Локка, И. Канта***, ни одна из трех ветвей власти не является верховной по отношению к др., о чем свидетельствуют их функциональные различия, не позволяющие одной власти подчинять и подменять другую. Кант особенно резко протестовал против «всякого абсолютизма» какой-либо из трех властей (*Кант И.* Метафизика нравов, — Соч., т. 4, ч. 2. М., 1965, с. 234). Парламенту в принципе не свойственны функции управления и верховного арбитража, и потому несостоятельно предположение, будто он может выступать в роли коллективного «главы государства», а парламентская демократия — это республика без президента. Истории неизвестны подобные политические системы. Известны лишь немногочисленные и кратковременные эпизоды физического и функционального упразднения парламентом власти монарха (английская революция 17 в., французская — 18 в., русская — 1917), но и они завершились восстановлением обычной структуры разделенных властей.

И. И. Кравченко

ДЕМОКРАТИЯ ПЛЕБИСЦИТАРНАЯ (от лат. scitum — решение и plebs — простой народ, плебс) — форма прямой демократии. После французской революции в политике периодически стала применяться процедура прямого общего волеизъявления — плебисцит и референдум, т.е. прямое голосование по принципу «да—нет» («или—или») относительно четко сформулированных проблем, имеющих большое общественное значение. Принято считать, что плебисцит проводится по вопросам, лежащим за пределами конституции (изменение территории, охраны государства и др.), референдумы — в пределах конституции (решение административных, социальных и пр. вопросов). Недостатки этой формы демократии — опасность раскола общества, невозможность компромисса, необязательность решений, изменчивость общественного мнения и возможность манипуляции этим мнением, а также вероятность тенденциозного отбора вопросов и «подсказывающих» ответы формулировок этих вопросов.

И. И. Кравченко

ДЕМОКРАТИЯ ПРЕДСТАВИТЕЛЬНАЯ – тип демократической политической организации власти путем избрания представителей общества в законодательное собрание и др. выборные органы власти всех уровней, от центральных государственных учреждений и региональных государственных органов (в областях, районах, городах), правления ассоциаций (партий, союзов, движений и т. п.), до избираемого руководства финансовых, промышленных, сельскохозяйственных и др. учреждений. Появление этой формы демократии вызвано невозможностью прямого участия. Самая распространенная форма демократии кон. 20 в.

И. И. Кравченко

ДЕМОКРАТИЯ ПРОЦЕДУРНАЯ — комплекс политической техники, обеспечивающий существование и развитие демократических институтов. В это понятие входят: подготовка избирательного процесса (его нормирование, избирательные законы, правила, документирование

и т. д.); процедурные правила работы государственных и иных учреждений, нормы и условия их взаимодействия, регламент производственных процедур — совещаний, отчетов, запросов, взаимоотношений между учреждениями и внутри них. Процедурная демократия — это организационная форма демократии. При отсутствии или недостатках содержательных устоев демократического процесса процедурная демократия может оказаться его главной дисциплинирующей основой как кодекс поведения демократического общества.

И. И. Кравченко

ДЕМОКРАТИЯ ПРЯМАЯ — наиболее полная форма участия общества в политике на всех ее уровнях — в государстве, в институтах власти, политических и иных ассоциациях (партиях, союзах) и т. д., вплоть до коллективов разного типа. Прямая демократия характерна для ранних видов античной, племенной, военной, полисной, вечевой (в России) демократии, предполагавших сход, собрание граждан для решения общих дел и принятия законов. По мере расширения физических размеров сообществ непосредственное участие их членов в политике, судопроизводстве становилось затруднительным и уступало место передаче полномочий представителям, образующим правящее демократическое меньшинство (от законодательного собрания страны до членов правления общественных и профессиональных организаций). Прямая демократия сохранилась в сравнительно малочисленных коллективах, способных собирать общие собрания и в форме. Определенной формой непосредственного демократического волеизъявления служат также массовые выступления — митинги, шествия, акции неповиновения и др. Демократизм таких выступлений определяется, однако, не массовым, а ненасильственным их характером.

И. И. Кравченко

ДЕМОКРАТИЯ УЧАСТИЯ — концепция демократии, разработанная философией и социальной наукой 20 в. (Л. Штраус, Э. Фёглин и др.). Этим понятием обозначается политический строй, при котором активная часть общества организована в политические ассоциации (партии, союзы, движения), политически деятельна, информирована, формирует выборные учреждения власти, контролирует их деятельность через своих представителей и работу самих представителей, которым она делегирует защиту своих интересов и взглядов. В истории политической жизни общества постоянно развертывалась борьба за участие, против его ограничений (имущественных, возрастных, национальных, половых цензов). Эта борьба привела к созданию всеобщего избирательного права, но еще не закончилась, поскольку даже в развитых демократических обществах не удалось достичь реальной активности большинства и ликвидировать негласные ограничения (участие женщин в органах власти, национального представительства и др.). Степень участия граждан в управлении обществом определяет политический облик страны, ее политическую жизнь и политическую культуру.

И. И. Кравченко

ДЕМОКРИТ (Δημόκριτος) из Абдеры во Фракии (ок. 470/60—360-е до н. э.) — греческий философ, основоположник атомистического учения. Дата его рождения еще в античности была спорным вопросом: согласно Аполлодору — 460/57, согласно засвидетельствованному доксографией мнению ***Трисилла,*** издателя сочинений Демокрита,— 470. Демокрит был родом из богатой семьи. По легенде, переданной Диогеном Лаэртием, он учился у «каких-то магов и халдеев», подаренных персидским царем Ксерксом отцу Демокрита за то, что тот угостил проходившее через Фракию персидское войско обедом (фр. XI Лурье). По смерти отца истратил свою часть богатого наследства на путешествия, посетив Персию и Вавилон, Индию и Египет. Некоторое время жил в Афинах, где инкогнито слушал Сократа; возможно, встречался с Анаксагором. Традиционно считается, что наибольшее влияние оказал на Демокрита атомист ***Левкипп,*** однако именно с именем Демокрита связывают возникновение атомизма как универсального философского учения, включающего физику и космологию, эпистемологию, психологию и этику; учения, возникшего как синтез проблематики трех древнейших философских школ Греции: милетской (натурфилософия), элейской (онтология) и пифагорейской (универсальный квантитативизм).

Демокриту приписывали авторство более 70 сочинений; их названия приводит Диоген Лаэртий согласно изданию Трасилла в порядке тетралогий: по этике, физике (отдельно упоминается серия трактатов «о причинах»), по математике, языку и литературе, различным прикладным наукам, в т. ч. медицине (фр. CXV = Diog. L. IX 46—49); также ему приписывали «О священных надписях в Вавилоне» и «Халдейскую книгу» — в русле устойчивого «халдейского» мифа, связанного с его образованием и путешествиями. Издание Трасилла начиналось с книги «Пифагор» (этический раздел) — среди философов, которые оказали влияние на Демокрита, это имя одно из важнейших. Наиболее часто упоминаются сочинения «Большой миростроя» (Μέγας διάκοσμος) и «Малый миростроя», вероятно, посвященные соответственно устроению космоса и человека; первое из них приписывали также Левкиппу. Помимо текстов самого Демокрита, последующая доксография опиралась в основном на историко-философские сочинения Аристотеля и Теофраста; много сведений о Демокрите сохранили скептики, считавшие его одним из предтеч пирроновского скептицизма.

В античности Демокрит был известен не только глубиной своего учения, но и красотой слога своих произведений — об этом говорят Цицерон («ясный» Демокрит, в отличие от «темного» Гераклита), Тимон из Флиунта (Демокрит — «пастырь слов»), а также Дионисий Галикарнасский, из всех греческих философов отметивший Демокрита, Платона и Аристотеля как наиболее красноречивых (фр. 827). Приметами его стиля были: краткость, ритмическая организация фразы, аллитерации, ассонансы, неологизмы, широкое использование риторических антитез: атомы и пустота, макрокосм-Вселенная и микрокосм-человек, то, что есть и то, чего нет, «установленное законом» (= по соглашению, νόμῳ) и «существующее на самом деле» (ἐτεῇ).

АТОМЫ И ПУСТОТА — главная антитеза плюралистической онтологии Демокрита. Атом (ἡ ἄτομος οὐσία, «неделимая сущность») есть мельчайшее тело, неделимое по той же причине, по какой неделимо «бытие» Парменида: деление предполагает наличие пустоты, но внутри атома по определению пустоты нет. Как и бытие у Парменида, атомы Демокрита вечны и неизменны. Введение атома

традиционно понимается как реакция на проблему деления до бесконечности, обсуждавшуюся ***Зеноном Элейским***; если бы атомов не было, процесс деления любого физического тела был бы бесконечен, и мы получили бы одну конечную вещь, состоящую из бесконечного количества частей, что абсурдно. Пустота (κενόν) в системе Демокрита выступает как принцип дискретности, множества и движения атомов, а также как их «вместилище». Называя пустоту «небытием», Демокрит явно отказался от элейского постулата о несуществовании небытия, однако понятия бытия и небытия включены у него в более общее понятие «то, что на самом деле» (ἐτεῇ), благодаря которому реальность признавалась и за пустотой (не-бытием). Атом мыслится в ряду: бытие, нечто (δέν, неологизм Демокрита, в переводе Лурье «уль», фр. 197), тело, полнота. Экспликация семантического ряда «атом», т. о., такова: быть — значит быть чем-то, быть чем-то — значит быть телом, быть телом — значит быть полным (плотным). Пустота соотнесена с понятиями: небытие, ничто (οὐδέν, «нуль»), бесконечность. Атомы и пустота существуют на равном основании, «не более «нечто», чем «ничто»», μή μᾶλλον τὸ 'δέν' ἤ τὸ 'μηδέν' (фр. 7; 78) — этот принцип «исономии» (равноправия) является универсальным в системе Демокрита.

Все атомы, число которых бесконечно, вечно движутся, даже внутри твердых тел они совершают колебательные движения («трясутся во все стороны»). Первопричиной этого движения являются соударения атомов, начавшиеся в вихревом космогенезе — космос Демокрита полностью механистически детерминирован.

Друг от друга одинаково плотные атомы отличаются тремя свойствами: «фигурой» (ῥυσμός), «размером» и «поворотом» (положением в пространстве). Если немного изменить аристотелевский пример с буквами (см. Met. I 4), то В отличается от в размером, В от Р — фигурой, а Р от Ь — поворотом; четвертая отличительная характеристика — «порядок» — относится к способу соединения атомов друг с другом (ВРР в отличие от РВР и т. д.), вследствие чего составленные из атомов макротела обладают разнообразными качествами. Фигуры (формы) атомов бесконечно разнообразны, ибо согласно принципу «исономии» нет основания предпочесть одну форму другой и ограничить т. о. количество форм атомов («не более «такое», чем «такое»», μηδὲν μάλλον τοιούτον ἤ τοιούτον, фр. 147). При этом все рассуждения о формах атомов полностью умозрительны, ибо атом как таковой не доступен чувственному восприятию (ἀπαθής), и сам Демокрит называл свои атомы ἰδέαι («виды», в смысле «формы»), введя этот термин еще до Платона для обозначения сущности, усматриваемой лишь мыслью (фр. 198).

В согласии с законом сохранения бытия («из ничего ничего не бывает») возникновение и уничтожение сложных тел происходит путем соединения и разъединения атомов. Четыре элемента физического мира — огонь, воздух, вода и земля — тоже состоят из атомов. Только атомам огня Демокрит приписывал определенную форму — шарообразную, об остальных трех элементах известно, что у них форма одинаковая, но величина разная: самые большие атомы земли, самые мелкие воздуха. Эти три элемента представляют собой смесь атомов всех форм, по этой причине они могут взаимопревращаться: путем выделения более крупных атомов вода может превратиться в воздух, или земля — в воду (критику этого воззрения с замечанием о том, а как же тогда возможен обратный процесс, см. ***Аристотель***. «О небе» III 4).

Имеются расхождения в свидетельствах о том, имеют ли атомы вес: согласно Аристотелю и Теофрасту, вес атомов Демокрита пропорционален их величине (фр. 368; 369), Аэтий и Цицерон отрицают наличие у атомов веса (фр. 365).

КОСМОГОНИЯ. Бесконечные по числу атомы непрерывно движутся в бесконечной пустоте; сталкиваясь друг с другом и сцепляясь благодаря неровностям своих форм, они «переплетаются» и образуют бесчисленные миры (космосы). Наш космос образовался благодаря некоему спонтанному «Вихрю» (Δίνη, ср. то же у Анаксимандра и Анаксимена), в котором произошла первичная сортировка атомов — подобное к подобному, причем более крупные атомы оказались в центре, и из них произошла Земля. Вокруг нее первоначально вращалась «влажная и грязеобразная» оболочка, которая постепенно высыхала, влажная материя уходила вниз, а сухая от трения воспламенялась и из нее формировались звезды. Земля находится в центре космоса согласно принципу «исономии» — «нет причины, почему бы она устремилась скорее в одну, чем в другую сторону» (фр. 379; 403).

ГНОСЕОЛОГИЯ И УЧЕНИЕ О ДУШЕ. Демокрит одним из первых указал на зависимость качеств вещей от способа их познания, т.е. от наличия наблюдателя. Все понятия, составляющие язык нашего описания внешнего мира не соответствуют ничему «поистине», оттого все наше познание, по существу, конвенционально (νόμος — соглашение, узаконенный обычай). «По обычаю сладость, по обычаю горечь, по обычаю холод, цвет, теплота, на самом же деле (ἐτεῇ) — атомы и пустота» (фр. 90; 55). В таком же значении слово (νόμος) «обычай» до Демокрита использовал Эмпедокл, говоря об условности таких привычных слов как «рождение» и «гибель», в то время как первоэлементы на самом деле вечны (ср. fr. B 9 DK). По Демокриту, раз у атомов нет качеств (цвет, запах, вкус и т. д.), то этих качеств нет и у вещей, ибо «из ничего ничего не бывает». В данном случае его логика сопоставима с логикой рассуждения ***Анаксагора***, только с прямо противоположными выводами. По Анаксагору, если в чувственном мире есть качественное разнообразие, то такое же разнообразие должно быть приписано началам-«гомеомериям». Все качества, по Демокриту, сводимы к формально-количественным различиям атомов: тело, состоящее из «круглых и умеренно больших» атомов, кажется сладким, а из «округленных, гладких, косых и малых по величине» — горьким, и т. д. (фр. 497). Качества образуются в ходе акта восприятия, причина их возникновения — взаимодействие атомов души и так или иначе развернувшихся атомов предмета. Поэтому различия в восприятии обусловлены как изменчивостью предмета (один и тот же атом, «повернувшись», может восприниматься и как кислый, и как Сладкий), так и изменчивостью субъекта (больной воспринимает не так, как здоровый, ибо у него другая температура организма). Отсюда программный скептицизм в теории познания: «На самом деле (ἐτεῇ) мы ничего ни о чем не знаем» (фр. 49). Чувственное восприятие Демокрит объяснял с помощью «истечений» от тел: от поверхности тел отлетает некая материальная пленка, имеющая форму воспринимаемого тела («видик», εἴδωλον), проникает в глаз, а затем в душу, в которой отпечатывается — так возникают наши представ-

ления (ср. аналогичное учение о материальных истечениях у Эмпедокла).

Душа-псюхе, как и огонь, состоит из мельчайших атомов шарообразной формы, поэтому она придает телу тепло и движение (шар наиболее подвижная из всех фигур); при этом атомы души и тела «перемешаны». Демокрит не вводил специальных различий между душой и умом, и процесс мышления объяснял также через «отпечатывание образов».

О БОГАХ. Демокрит допускал существование богов, считая их состоящими из атомов разумными существами, очень большими и очень долго живущими, однако не вечными. От них, как и от всего телесного, тоже исходят пленки-«идолы» (εἴδωλα), причем одни «добрые», а другие «злые»; они предвещают будущее «своим видом и произносимыми звуками» (фр. 578; 472а), чаще всего эти образы залетают в нас во сне через поры тела. Главный итог рассуждений Демокрита о богах тот, что бояться их не следует, но попросить о благотворном влиянии — весьма предусмотрительно. Такое объяснение бытия богов, по замечанию Цицерона, граничит с отрицанием их существования (фр. 472а), и в античности у Демокрита была устойчивая репутация атеиста, тем более что традиционную веру в богов и судьбу он связывал с суевериями и страхом смерти (фр. 581; 583).

ЭТИКА Демокрита — продолжение его атомистической физики: как атом есть полное и самодостаточное бытие, так и человек есть самодостаточное бытие, тем более счастливое, чем более замкнутое на себе самом. Для выражения своего понимания счастья Демокрит придумал несколько терминов: «благодушие» (εὐθυμίη, эвтюмия), «благосостояние» (εὐαστώ), «бесстрашие» (ἀθαμβίη), ***атараксия***, использовал также и традиционные термины «гармония» и «размеренность» (фр. 742). Центральное понятие его этики — эвтюмия, ей была посвящена отдельная книга. Учение о благодушии-эвтюмии находится в связи с критикой Демокритом традиционной религии и верований в судьбу (тюхе). Неологизмы εὐθυμία и εὐαστώ подчеркивали его отказ от традиционного понимания счастья как дарованного богами (эвдаймония, εὐδαιμονία) либо удачным случаем (эвтюхия, εὐτυχία): в результате сам принцип счастья приобретал не внешнюю, а внутреннюю обусловленность. Значение термина прежде всего связано с понятием меры, самоограничения по отношению к телесным удовольствиям: «Эвтюмия возникает благодаря умеренности в удовольствиях и размеренной жизни» (фр. 657). Обладающий благодушием (ὁ εὔθυμος — по существу мудрец) умеет радоваться тому, что имеет, не завидуя чужому богатству и славе, он стремится к справедливым и законным делам, отчего «и во сне и наяву» радостен, уравновешен и поистине здоров; он трудится в меру сил («всякий вид работы приятнее, чем покой»), однако остерегается быть «слишком деятельным в частных и в общественных делах» (фр. 737). Отчетливый мотив радости, передаваемый термином, не означает отождествления эвтюмии и удовольствия (ἡδονή): «Эвтюмия не тождественна удовольствию, как ошибочно полагают некоторые; она есть такое состояние, при котором душа спокойна и неколебима, не терзается никакими страхами, суевериями или прочими переживаниями» (фр. 735).

Основная часть сохранившихся фрагментов Демокрита относится именно к этике, но в настоящем виде эти тексты являются результатом долгого процесса составления эксцерптов и парафраз, так что сложно судить, насколько близко каждое высказывание передает слова самого Демокрита. Признается, что собрание моральных наставлений у ***Стобея*** содержит в основном аутентичный материал, хотя помещено под именем «Демократа». Это яркие образцы афористической моралистики, пользовавшиеся устойчивой популярностью на протяжении веков: «Лучше думать перед тем, как действовать, чем после», «Любящие порицать неспособны к дружбе», «Быть верным долгу в несчастьи — великое дело», и т. д., всего около 480 изречений («гном»). Традиционно считается, что Демокрит был учителем Протагора (Diog. L. IX 42) и соответственно повлиял на формирование релятивистских учений софистов. Также традиционно (во многом благодаря эпикурейской историографии, ср. ***Колот***) он считается одним из источников формирования скептической традиции, — влияние на Пиррона через ***Метродора Хиосского*** и Анаксарха. Но более всего значимо сопоставление атомизма Демокрита с учением ***Эпикура*** (см. также ***Атомистика***).

Фрагм.: DK II, 81—224; Demokrit, Texte zu seiner Philosophie, ausgew., übers., komm. u. interpr. v. R. Löbl. Anist., 1989; Fragments zur Ethik, übers. und komm. v. G. Ibscher. Stung., 1996: Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности, под ред. Г. К. Баммеля. М., 1935; *Лурье С. Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970.

Лит.: *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку. 1946; *Лурье С. Я.* Очерки по истории античной науки. М.—Л., 1947; *Асмус В. Ф.* Демокрит. М., 1960; *Горан В. П.* Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984; *Hirzel R.* Demokrits Schrift περί εὐθυμίης. — «Hermes» 14, 1879, S. 354—407; Democrito e l'Atomismo. Alti del Convegno Internazionale, a cura di F. Romano. Catania, 1980; *O'Brien D.* Theories of Weight in the Ancient Word. A Study in the Development of Ideas, vol. 1, Democritus: Weight and Size. Leiden, 198]; *Furley D. J.* The Greek Cosmologists: The Formation of the Atomic Theory and Its Earliest Critics, vol. 1. Cambr., 1987; Proceedings of the First International Congress on Democritus, ed. L. Benakis, vol. 1—2. Xanthi, 1934; *Salem J.* Démocrite: Grains de poussière dans un rayon de soleil. P., 1996.

М. А. Солопова

ДЕМОНСТРАЦИЯ – см. ***Доказательств теория***.

ДЕННЕТ (Dennett) Дэниел (род. 28 марта 1942, Бостон) — американский философ-аналитик, разрабатывающий функционалистскую концепцию сознания. Окончил Гарвардский университет, учился в Оксфордском университете (доктор философии с 1965), в 1965—70 ассистент профессора философии в Калифорнийском университете, в 1971—75 — в университете Тафта. В 1975—85 — профессор философии университета Тафта, с 1985 — директор Центра когнитивных наук в этом же университете. Почетный профессор искусства и наук, соредактор журнала «Behavioral and Brain Sciences».

Проблему сознания Деннет исследует в различных аспектах: духовное и телесное, личностное, свобода воли и детерминизм, естественные и искусственные интенциональ-ные системы, человек и животное, человек и машина и др. В первой книге «Содержание и сознание» (Content and Consciousness. L.—Boston, 1969) он продолжил стратегию своего учителя Дж. Райла в критике картезианского представления о сознании как «духе в машине», трансформировав лингвистический анализ в вариант натурализма. В дальнейшем он обратился к осмыслению подходов

к феномену сознания, используемых в нейронауках, когнитивных науках, исследованиях по искусственному интеллекту. Деннет пришел к выводу, что важной задачей философии является методологический анализ концептуальных оснований этих новых дисциплин, а ее реализация превратит традиционную философию сознания в разновидность философии науки (Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Montgomery, 1978; Elbow Room: the Varieties of Free Will Worth Wanting. Oxf., 1984). Деннет предложил функционалистскую трактовку сознания как третий путь между жестким монизмом и детерминизмом физикализма, с одной стороны, и ментализмом и дуализмом, — с другой. Сознание представляет собой интегрированную систему психологических состояний индивида, каждый элемент которой соотносится со всеми другими элементами, а «ввод» новой информации — с информацией, полученной в прошлом. Используя компьютерную аналогию, Деннет утверждает, что каузальные взаимоотношения психологических состояний в принципе могут быть актуализированы в разных физических структурах — в человеческом теле, «твердой» программе компьютера и др. Как и при описании работы компьютерной программы, функциональное проявление сознания можно описывать на нейтральном языке, не являющимся ни физикалистским, ни менталистским.

В книге «Интенциональная установка» (The Intentional Stance. L., 1987) Деннет предложил оригинальную трактовку интенциональности. В отличие от реалистов (напр., Д. Фодора), считающих интенциональность внутренним свойством организма, а верования и желания — ее отражением, он утверждает, что принятие интенциональной установки (intentional stance) заключается в рассмотрении некоторого сложного агента (напр., человека) как действующего в соответствии с интенциональным образцом (паттерном), который реален, но не в смысле внутренней конституции. Подобно тому, как мы допускаем, что будильник зазвенит в положенное время (поскольку он так был спроектирован человеком) и при этом не приписываем ему внутреннюю интенциональность будить человека, мы не должны считать интенциональность особым внутренним качеством. В книгах «Объясненное сознание» (Consciousness Explained. Boston, 1990), «Опасная идея Дарвина: эволюция и смысл жизни» (Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life. L., 1995), «Виды сознания» (Kinds of Mind. Boston, 1997) Деннет подкрепляет эту идею дарвиновской теорией естественного отбора. Он рассматривает структуры интенциональности, присущие человеку и животным, как особый случай природного дизайна. Эволюция рассматривается им с т. зр. разворачивания интенциональной установки, а человеческая интенциональность — как производная от интенциональности, свойственной Матери-Природе.

Вместо традиционной модели «самости» как наблюдателе собственного «внутреннего театра» Деннет предложил «модель многократных набросков» (Multiple Drafts Model), согласно которой не существует единственного центра — «самости», собирающей сигналы и превращающих их в осознанные образы: ментальная активность в мозге осуществляется в виде параллельных и перекрещивающихся процессов выбора, ревизии и интерпретации получаемой чувственной информации. Он использует метафору «центр нарративной тяжести» (center of narrative gravity), имея в виду, что мозг работает параллельно процессу языкового нарратива (описания) и именно естественный язык создает видимость единого Я, его постоянства и самотворчества. Деннет подчеркивает, что анализ категорий «сознание», «самость», «личностное», «свобода воли», «интенциональность» и др. на основе гетерофеноменологического языка (т. е. от третьего, а не от первого лица) и без апелляции к интуиции и интроспекции имеет важное практическое значение не только для создания искусственных мыслящих систем (Деннет консультирует команду ученых Массачусетского технологического института, занимающихся созданием человекоподобных роботов), но также для юриспруденции, где от точного смысла данных категорий зависит определение таких понятий как «вменяемость», «правовая и моральная ответственность» и др., а также для этики и социальных наук, где возникает много путаницы из-за неряшливого понимания сознания, личностного и др.

Критики усматривают трудность функционалистской концепции сознания Деннета в том, что, если отбросить компьютерные аналогии, в ней воспроизводится старый бихевиоризм (т. е. позиция, отождествляющая сознание с диспозицией организма вести себя определенным образом в ответ на соответствующие стимулы). Еще большая трудность связана с объяснением субъективных качеств нашего опыта, или «квалиа» (qualia), напр., ощущения голубого цвета, или восприятия мелодии: «квалиа» не тождественны ни микросуждениям, осуществляемым различными частями мозга, ни языковым высказываниям о них, поскольку они творятся в опыте субъекта. Что касается объяснения интенциональности на основе естественного отбора, то многие критики ссылаются на мнения современных биологов-теоретиков, не считающих естественный отбор объясняющим все свойства организма; некоторые из свойств являются побочными и случайными продуктами эволюционных процессов.

Соч.: Онтологическая проблема сознания. — В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998, с. 361—375; Условия личностного. — В кн.: История философии. Ежегодник, 1998. М., 1999.

Лит.: Dennett and his Critics: Demistifying Mind, ed. by B. Dahlbom. Oxf.—Cambr., 1993; Daniel Dennett's «Consciousness Explained». Symposium. — «Inquiry», 1993, v. 36, № 1/2.

Н. С. Юлина

ДЕОНТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА (греч. δέον, ovτος, τό — должное, необходимое, обязанность) — область ***неклассических логик***, в которых изучаются нормативные высказывания и нормативные понятия — обязательно, запрещено, разрешено и безразлично. Вопрос о логической природе норм, императивов и команд имеет многовековую традицию. Он рассматривался Аристотелем, стоиками, средневековыми философами, Лейбницем, Юмом, и др. Однако первая попытка построить формальную теорию нормативных понятий принадлежит Эрнсту Малли («Элементы логики волеизъявлений», 1926). На философские установки Малли оказал влияние английский философ и юрист ***Бентам***. Именно Бентаму принадлежит термин «деонтология» («Деонтология, или наука о морали», 1834). Серьезный импульс исследованию норм был дан работами 50-х гг. ***Г. Х. фон Вригта*** (Логико-философские исследования. — Избр. труды. М., 1986).

В естественном языке долженствование, разрешение, запрет выражаются чаще всего повелительными предложениями типа «запрещено курить», «разрешено переходить улицу в установленном месте». Нормативные термины «запрещено», «разрешено» здесь сочетаются с родовыми действиями («курить», «переходить улицу»), образуя нормативные фразы. Предполагается, что имеется нормотворческая инстанция (администрация, законодатели) и субъекты норм (лица, относительно которых составлены предписания). Выражение «запрещено курить» можно домыслить, в итоге получив высказывание в смысле классической логики (то, что может быть истинным или ложным): «Администрация литейно-механического завода запретила своим рабочим курить на территории завода». Из общего высказывания можно получить частное: «Рабочему Петрову запрещено курить на территории завода».

Нормы, регулирующие типичные отношения и действия, называют общими, или базисными, их проявления в конкретных случаях получили название частных, или производных норм. Следуя в терминологии фон Вригту, различают нормы-формулировки, предписывающие определенные способы классификации ситуаций (общие нормы), и нормы-высказывания, утверждающие существование определенных ситуаций (производные нормы). Нормы-формулировки как описания повелений, руководств признаются ни истинными, ни ложными. Обсуждается проблема статуса логических отношений между нормами, таких, как противоречие и следование (одной нормы из другой). Различают абсолютные, безотносительные нормы («обязаны знать и соблюдать требования сигналов светофоров») и условные, относительные нормы («если горит красный свет, то запрещено переходить улицу»).

В многочисленных направлениях деонтической логики исследуются различные аспекты логической природы нормативных модальностей. В первых логических теориях был реализован онтологический подход к пониманию деонтических понятий. Внимание логиков привлекла работа Лейбница «Элементы естественного права» (1671), в которой деонтическим понятиям «справедливое» (дозволенное), «несправедливое» (недозволенное), «беспристрастное» (должное), «безразличное» ставятся в соответствие онтологические понятия «возможно», «невозможно», «необходимо», «случайно» (у Лейбница для идеального существа — «доброго человека»). В свою очередь все онтологические модальности можно переформулировать в терминах возможности и отрицания: может быть, не может быть, не может не быть, может не быть. В современной логической терминологии (здесь знак «¬» — знак отрицания) указанная аналогия выглядит следующим образом: «возможно» (M) соотносится с «позволено» (P), «невозможно» (I=¬(M) соотносится с «запрещено» (F=¬P). «необходимо» {N=¬I=¬M¬) соотносится с «обязательно» (O=¬F=¬P¬). При онтологическом подходе запрещение можно определить в терминах разрешения, и наоборот. В таком случае правомерны принципы «все, что не запрещено—разрешено» и «все, что не разрешено—запрещено». Отождествление должного и сущего при онтологическом подходе восходит к древним системам права, где акцентировался скорее момент бытия, а не долженствования. Понятие права как института, регулирующего жизнь общества, ассоциировалось с понятиями правды как правильности и сущего. В современной ситуации должное и сущее можно рассматривать по аналогии с идеальным и реальным. Используя терминологию ***возможных миров семантики***, можно сказать, что в сфере морали и права конструируют идеальные нравственные альтернативы к действительному миру. При таком подходе вопрос о взаимоопределимости деонтических понятий решается иными способами.

В ходе исследования систем деонтической логики, которые строились по аналогии со стандартными модальными логиками, были обнаружены парадоксы. В монадических логиках (с абсолютными нормами) проходит парадокс Росса (1941): для абсолютной нормы «обязательно p» доказуемо утверждение Op→O(pvq) в силу наличия правила вывода: если доказуемо A→B, то доказуемо OA→OB. Напр., «Если обязательно, что вы посылаете письмо, то обязательно, что, либо вы посылаете письмо, либо вы сжигаете письмо». Известны также и другие парадоксы, напр. парадокс договоренности (commitment) или выводимого обязательства (derived obligation), восходящий к А. Прайору (1954).

Можно понимать деонтические модальности как независимые предикаты, прямо не взаимоопределимые друг через друга, и строить деонтическую логику, не опираясь на алетическую. В системах деонтической логики, основанных на принципах многозначности и разноуровневости, классические парадоксы деонтической логики не проходят. В настоящее время внимание специалистов сосредоточено на разработке полимодальных моделей. При переходе от норм к поступкам приходится учитывать вненормативные факторы: эмпирические данные, условия, знания субъекта, интересы (в т. ч. конфликтные) различных деятелей и т. п. Встают вопросы об отношении между логической выводимостью, с одной стороны, и знаниями, интенциями и нормами, — с другой.

Возрастает интерес к деонтической логике со стороны информатики, что диктуется потребностями практики. Напр., в правовой литературе США активно обсуждается вопрос о возможности внедрения «электронного судьи». Ставится и обсуждается актуальная для философии права и логики проблема — «насколько далеко можно продвинуться в логическом анализе правовой науки, если это вообще возможно?» Такие проблемы, как (1) возможность и пределы алгоритмизации процессов правотворчества и правоприменения, (2) роль и степень задействования личного опыта юридического лица в принятии решения, сегодня связываются с фундаментальными проблемами философии в виду их важности для понимания природы человеческого знания. Периодически проводятся конференции по компьютерным приложениям деонтических систем.

Лит.: *Ягодинский И. И.* Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период 1629—1672. Казань, 1914; *Aqvist L.* Deonlic logic. — Handbook of Philosophical Logic, v. 2. Dordrecht, 1984; Deontic logic. Agency and Normative Systems. Springer Workshops in Computing. L., 1996.

И. А. Герасимова

ДЕОНТОЛОГИЯ (от греч. δέον, родительный падеж δέοντος —долг, обязанность и λόγος — слово, учение) — наука или учение о должном. Термин впервые употреблен ***Бентамом*** в качестве синонима научной ***этики*** в целом («Деонтология, или Наука о морали», Deontology or The

Science of morality, v. 1—2, 1S34), однако впоследствии он приобрел более узкое и специальное значение, точнее отвечающее его этимологии. В современной философии деонтология обычно трактуется как этика ***долга***, отличная от этики ***добра***, или ***аксиологии***. Основанием для такого разграничения является наличие в морали двух формально и функционально разных способов декларирования нравственном позиции — в виде ***императивов***, выражающих долженствование или запрет, и в виде ***оценок***, выражающих одобрение или осуждение. Признание долга и добра специфическими и вместе с тем равноправными понятиями приводит к представлению о деонтологии и аксиологии как о двух относительно самостоятельных разделах этики, каждый из которых имеет собственную проблематику. Нередко, однако, деонтология выступает и в качестве особой концепции, отстаивающей логический приоритет, «первичность» долга перед добром и тем самым отрицающей самостоятельный статус аксиологии. Так, Кант (которого принято считать основоположником этого подхода) утверждал, что само понятие добра производно от понятия долга: «добром» мы называем именно то, чего требует долг; попытка же определить добро помимо долга даст нам лишь эмпирическое представление о предмете удовольствия, но не понятие о моральном добре самом по себе. Сходную позицию занимает и современный деонтологический ***интуитивизм*** (У. Росс, W. Ross; Ч. Брод, Ch. Brod; и др.), противостоящий аксиологическому интуитивизму. Еще один тезис этической деонтологии состоит в отрицании необходимости учитывать мотивы, цели и последствия того или иного поступка для квалификации его вообще как морального: нравственная специфика поступка определяется исключительно побудительным импульсом, «энергией» долга, а не тем, ради чего он совершается. Этим утверждением деонтология противополагает себя телеологической и консеквенциальной этике — ***гедонизму, утилитаризму*** и др.

Все эти теоретические коллизии обусловлены, гл. о., несовпадением философских, метафизических посылок, на которых основываются указанные концепции. В реальном же нравственном сознании формальные различия суждений добра и долга не заслоняют их смыслового единства и не служат препятствием для адекватной, равноценной взаимозамены этих понятий в соответствующих контекстах.

Л. В. Максимов

«ДЕОНТОЛОГИЯ, ИЛИ НАУКА О МОРАЛИ» (Deontology or The Science of Morality, v. 1 — 2, 1834) — сочинение Иеремии ***Бентама***, основателя утилитаристской философии морали. Опубликовано через два года после его смерти. Посвящено главному вопросу утилитаризма: что необходимо сделать для наибольшего счастья наибольшего числа людей. Для обозначения утилитаристской системы этики Бентам вводит новое понятие — «деонтология» (от греч. το δέον — должный, надлежащий) как учение о правильном, должном. Основание деонтологии — принцип пользы, по которому поступок является заслуживающим или не заслуживающим одобрения в зависимости от увеличения или уменьшения «суммы общественного счастья». В первой части, посвященной теории добродетели, рассматривается союз между интересом и долгом, понятие деонтологии, отношение удовольствия и страдания к добру и злу, роль санкций, причины имморальности, определение добродетели, благоразумия, позитивные и негативные стороны благотворительности, дается анализ добродетели и порока, страстей и интеллектуальных способностей, истории принципа счастья. Во второй части исследуется практика добродетели, в частности благоразумия и благотворительности. Задача деонтологии — придать социальным мотивам всю силу личных мотивов, убедить, что личные интересы и обязанности перед обществом совпадают, а желание собственного счастья, эгоизм людей как сильные мотивы необходимы для обеспечения существования человечества и в сочетании с разумом могут служить общественному счастью. Весьма значимо чувство симпатии, расширяющее наше «Я» до коллективного «Я», позволяющее «жить вдвойне», в себе и в других, а в сочетании с интеллектуальными способностями ведущее к моральному совершенствованию и уменьшению различных санкций. Развивая утилитаристские идеи, книга Бентама способствовала обсуждению классического принципа полезности, соотношения интереса и долга, роли законодателя и доктрины психологического эгоизма в философии морали.

Л. А. Микешина

ДЕРКИЛЛИД (Δερκυλλίδης) (2—1 вв. до н. э.?) — греческий философ-платоник пифагорейской ориентации, ближайший предшественник ***Варрона*** (cf. De lingua lat. VII 37). Нет никаких свидетельств о том, где он учился, преподавал и предпринял свое издание Платона (на него ссылается ***Альбин***, Eisag., 4), разбитое — как и известное нам издание Трасилла — на тетралогии (в отличие от предшествующих александрийских изданий, разбитых на трилогии). Автор сочинения «Философия Платона», на одиннадцатую книгу которого ссылается Симпликий (In Phys., 3. 247, 31 слл.; 256, 31 слл.). Теон из Смирны (Expos., p. 198, 11—207, 7 Hiller) и Прокл (In Remp. II, p. 24, 6—15; 25, 14—16 Kroll; In Tim. 1, p. 20, 9 Diehl) приводят выдержки из Деркиллида, показывающие, что он во всяком случае толковал «Государство» (VIII 545 d слл.; X 616 c слл.) и «Тимея» (он считал, что четвертый собеседник, о котором идет речь в начале диалога, — сам Платон).

Ю. А. Шичалин

ДЕ РОБЕРТИ Евгений Валентинович [13 (25) декабря 1843, с. Казацкое Подольской губ. — 24 апреля (8 мая) 1915, д. Валентиновка Тверской губ.] — русско-французский социолог и философ. Предки Де Роберти — испанец Де Кастро де ла Серда и француз Де Роберти — поселились в России в 18 в.; образование получил в Московской гимназии, Александровском лицее, Гейдельбергском, Гиссенском и Йенском университетах; в Йене защитил докторскую диссертацию (1864); с 1887 подолгу жил за границей; в 1894—1907 профессор Нового Брюссельского университета; в 1908—15 профессор социологии в Психоневрологическом институте в Петербурге. С 1914 совместно с ***М. М. Ковалевским*** издавал сб. «Новые идеи в социологии». По своим общественно-политическим взглядам — представитель либерализма, участник земского движения, конституционалист; в нач. 20 в. примкнул к партии кадетов.

Опираясь на позитивную философию О. Конта, представлявшуюся ему, однако, недостаточно последовательной, разработал концепцию, получившую название «гиперпозитивизм»,

или робертизм. Гносеология выступает в ней частью социологии как основной науки о разуме. Этика, основывающаяся на «социологической теории познания», должна стать прикладной социологией действия. Свою «научную» философию отличал от науки и по объекту, и по методу; отказался от феноменализма и агностицизма Конта, сведя все трансцендентное к опыту, а непознаваемое к еще непознанному. Выдвинул идею четырех основных факторов социальной «надорганической» эволюции (наука, философия, искусство, практическое поведение, или труд). В нач. 20 в. Де Роберти солидаризировался с энергетическим объяснением общественного прогресса В. Оствальда. Позитивистская философская и особенно социологическая концепция Де Роберти вызвала отрицательный отклик среди философов народнического толка (П.Л.Лавров, Н.К.Михайловский, В. В. Лесевич), но одобрительный в либеральных кругах (Ковалевский). Она оказала также влияние на французскую социологию 20 в.

Соч.: Политико-экономические этюды. СПб., 1869; Наука и метафизика. Опыт новой постановки некоторых вопросов в области философии. — «Знание», 1875, № 5; Социология. Основная задача ее и методологические особенности, место в ряду наук, разделение и связь с биологиею и психологиею. СПб., 1880; Прошедшее философии. Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли, т. 1—2. М., 1886; Новая постановка основных вопросов социологии. М.. 1909; Понятия разума и законы вселенной. СПб., 1914; Auguste Comte et Herbert Spencer. Contribution a l'histoire des idées philosophiques aux 19e siècle. P., 1894; Sociologie de l'action. La genèse sociale de la raison et les origines rationnelles de l'action. P., 1908.

Лит.: *Ковалевский М.* Предисловие к кн.: *Де Роберти Е. В.* Понятия разума и законы вселенной. СПб., 1914; История философии в СССР, т. 3. М., 1968, с. 394-398, 400-402; Там же, т. 4. М., 1971, с. 121; *Verrier R.* Roberty. Le positivisme russe et la fondation de la sociologie. P., 1934; *Walicki A.* Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu. Warsz., 1973; s. 528—534.

В. Ф. Пустарнаков

ДЕРРИДА (Derrida) Жак (род. 15 июля 1930, Эль Биар, Алжир) —французский философ, представитель постструктурализма, постмодернизма. Преподавал в Сорбонне (1960—64), в Высшей Нормальной Школе, сотрудничал в журналах «Критик» и «Тель кель», был одним из инициаторов создания (в 1983 г.) Международного философского коллежа (Париж) и первым его директором. Преподает в Школе высших исследований в области социальных наук (Париж), а также в ряде университетов США, где идеи деконструкции породили одно из основных направлений исследований на стыке литературной критики и философии. Среди значимых предшественников Деррида — Ницше, Фрейд, Гуссерль, Хайдеггер. Концепция Деррида перекликается с англо-американской философией логического анализа, однако все его контакты с философами этого направления (Остин, Серл) не свидетельствовали о поисках взаимопонимания, как, впрочем, и его контакты с представителями различных версий современной континентальной философии (Гадамер, Рикер и др.).

Первая диссертация Деррида посвящена гуссерлевской феноменологии («Проблема генезиса в философии Гуссерля», опубликована лишь в 1990). Деррида как философ сложился уже в 1960-е гг. Так, 1967 был ознаменован выходом в свет сразу трех работ Деррида: «Голос и явление», «Письмо и различие», «О грамматологии», в которых была сделана заявка на новую философскую позицию — вторичную по материалу (философская традиция), но новаторскую по реализации (чтение философских текстов как риторико-метафорических). Речь идет о разборке-сборке письменных текстов философской (и литературной) традиции, о выявлении в них опорных понятий «логоцентрической» метафизики, ставящей во главу угла наличие, присутствие, данность (понятий, чувственных впечатлений, опыта и проч.) и об их критике.

В 1970-е гг. яркие литературные эксперименты (такие, как «Глас») сосуществуют с более «философичными» текстами («Края — философии»; «Рассеяние»), В 1980-е и особенно 1990-е гг. можно отметить несколько больший интерес к этико-политической проблематике (анализ политических документов, а также человеческих чувств, состояний, отношений, связанных с парадоксами дружбы, гостеприимства, свидетельства, дара и др.). В целом общие принципы работы с материалом остаются весьма сходными на протяжении всего его исследовательского пути. Различия касаются скорее удельного веса текстов — философских или литературных, хотя те и другие у него постоянно смешиваются. Основные области исследования — философия (Руссо, Кондильяк, Платон, Кант, Гегель, Гуссерль, Ницше, Хайдеггер, Левинас, Серл, Остин, Маркс), литература (Малларме, Понж, Целан, Бланшо, Жене, Софокл, Бодлер, Джойс, В. Беньямин, Соллерс, Флобер), гуманитарные науки (Мосс, Малиновский, Фрейд, П.де Ман, Р. Барт, Бенвенист).

В одном и том же тексте можно найти биографические и автобиографические моменты, цитаты, аллюзии, парадоксы разного рода, неологизмы, этимологические разыскания, художественный вымысел, комментарии, пародии, элементы различных жанров и стилей. Среди сквозных тем, выявляемых при деконструкции текстов философской традиции,— парадоксы имени и именования; самореференции и начала рассуждения; подписи и социальные договора; невозможность «собственного» и постоянные взаимопревращения собственного и нарицательного, собственного и другого; повторение как первоначальность; событийность и сингулярность; перевод и оригинал и многое др. Все они так или иначе сводятся к невозможности показать целостность системы посредством внутренних элементов самой системы — или, иначе говоря, неразрешимость в приблизительно геделевском смысле.

У Деррида почти нет «собственных» понятий: как правило, он берет их из чужих текстов, а потому они в любом случае трудно обобщаются, систем не образуют и остаются рядом нанизываний ad hoc. Цельных больших книг на одну тему у него нет по определению — наиболее цельна среди них книга «О грамматологии». В ней наиболее ярко задается ряд основных понятий деконструкции, применяемых в «чтении» (и извлекаемых из чтения) Платона, Гуссерля, Ницше, Хайдеггера, Соссюра, Леви-Строса, Руссо. Эти понятия — письмо, прото-письмо, различие, различАние, след, прото-след, артикуляция, графия, графика, грамма, про-грамма, запись и др. Главное понятие здесь — письмо. Логоцентрическая философия не замечала письма (за речью, духом, живым словом, наличием, логосом) или же видела в нем нечто искусственное, вторичное. Для Деррида письмо —это опорное понятие. Оно не затерто привычным употреблением, не имеет отрицательных ассоциаций в современной философии (Гуссерль или Барт,

интересовавшиеся письмом, — это хорошие прецеденты). На обыденном уровне письмо тоже имеет свои преимущества: оно долговечнее речи, оно позволяет «общаться» с людьми, непосредственно не общаясь с ними, как это делал, напр., главный герой «Грамматологии» Жан-Жак Руссо, предпочитавший «скрываться и писать». Письмо до речи — это, конечно, не письмо в собственном и узком смысле слова, но скорее «прото-письмо» (archi-écriture) — письмо как метафорическое обозначение самой возможности каких бы то ни было расчленений и артикуляций.

Другое главное понятие грамматологии как дисциплины, направленной на выявление базовых культурных артикуляций или письма в широком смысле слова, — различие, различАние. В отличие от различия в структурализме различие у Деррида не включено в систему оппозиций и не имеет смыслоразличающей роли: это различие в рассеянии. Семантически близко к нему «различАние» (différence): его отличает от «различия» (différence) только графика, никак не воспринимающаяся на слух. Раз ничто не дано непосредственно, здесь и теперь, значит все представлено лишь своими значимыми отсутствиями, следами, зарубками, царапинами, метками. Все промедлено во времени и расставлено, разнесено в пространстве, и мы, стало быть, призваны увидеть и учесть этот интервал, промежуток, отрыв. Если спросить — промежуток между чем и чем? отрыв чего от чего? — то вопрос, наверное, будет либо сочтен бессмысленным, либо получит вполне традиционный ответ: речь идет об отрыве бытия от смысла, человека от смысла его бытия.

Как происходит постижение этой различенной в себе и отсроченной реальности? Как происходит, напр., постижение природы культурными средствами, переход природы в культуру, как мы можем понять значение этих понятий-терминов, их смысловые соотношения? Ответ может быть различный: развести значения (формальная логика); снять одно значение в другом (диалектическая логика); построить бинарную оппозицию «природа-культура» по критериям структурного метода; опосредовать эту оппозицию конкретными медиаторами по критериям мифологического мышления и т. д. Взяв из Руссо слово «восполнение» (supplément) (по-русски — приложение, дополнение, добавление и др.), мы получаем логику парадоксального достраивания, втягивающую в себя отношения внутреннего и внешнего, далекого и близкого, психического и физиологического, непосредственно данного и никогда не дающегося. «Раздразненные и выманенные наружу силы означения» сплетаются в такой клубок, что невозможное восполнение природы культурой не только совершается, но, оказывается, имеет место изначально (иначе природа не была бы той цельностью и совершенством, каковой она предстает у Руссо) и вместе с тем — остается неосуществленной, поскольку дополнение природы культурой предстает как подмена, в результате которой уже культура начинает «испытывать» нехватку и вся цепочка подстановок и подмен как бы поворачивает вспять. И это, по сути, общая форма процессов, которые происходят повсюду — и в жизни, и в познании.

Общее имя такой работы — деконструкция, и этим словом иногда характеризуется все творчество Деррида в целом. Существует множество версий понимания деконструкции, в чем-то дополняющих друг друга. В известном «Письме японскому другу» (1985; опубликовано в Psyché: Inventions de l'autre. P., 1987, p. 387—394; рус. пер.— «ВФ», 1992, № 4, с. 53 — 57) Деррида описывает различные стадии поиска слова, термина, принципа. Поначалу слово «деконструкция» было вариантом перевода двух немецких слов (Destruktion и Abbau), но такой генезис французского понятия не устроил Деррида преобладанием отрицательного смысла. Поиск по французским толковым словарям продолжался, покуда в одном из них (Бешерель) не было найдено нужное — редкое для французского языка слово «деконструкция», понимаемое как момент переводческой практики: «деконструкция» — это соответственно ломка иностранного слова при поиске эквивалента в родном языке, а «конструкция» — его пересоздание. Т.о., единственное приемлемое для Деррида французское значение термина было связано с импортом чужого и чуждого в свою культуру.

При этом Деррида заранее отметает все традиционные подходы к деконструкции: это не анализ (ибо она не приводит к простейшим элементам), не критика, не метод, не акт, не операция. Деконструкция для Деррида — это «мотив, тема, стратагема» (в пер. с греч. стратагема — военная хитрость). Все попытки решения вопроса о том, что есть деконструкция, по традиционной формуле логического суждения (S есть P), заранее признаются неверными, а все суждения в форме констатации (т. е. сделанные в третьем лице единственного числа настоящего времени изъявительного наклонения) — невалидными. Понять значение деконструкции можно лишь в конкретном контексте, при работе с рядами терминов, отчасти уже названных, отчасти добавляемых после чтения других текстов (письмо, след, различАние, супплемент, гимен, фармакон, парэргон и пр.) — этот ряд по определению открыт и незавершен.

Итак, понятия, относящиеся, условно говоря, к деконстру-ирующему ряду, фрагментарны, дробны, контекстуально зависимы, растворены во множестве граней и оттенков значений. Если же мы обратимся к понятиям деконстру-ируемого ряда, то увидим, что они, напротив, сверх-обобщены. Презумпция логоцентрической «виновности» заведомо лежит на всех разбираемых понятиях западной мысли. Соответственно и итогом деконструкции будет подтверждение этой презумпции, этой интуиции, которая кажется все более обоснованной с каждым новым случаем обнаружения «наличия» (presence) за любым понятием — от досократиков и Платона до Мелани Кляйн, Якобсона или Фуко. Истоки самого понятия «наличие» можно найти и у Гуссерля, и у Хайдеггера, однако эту сверхобобщенную трактовку наличия можно найти только у Деррида. Его конструкция «наличия» покрывает огромные территории (интеллектуальные операции, сенсорно данное, бытие вообще) и включает по сути все отдельные понятия «логоцентрической метафизики» (сущее, сущность, эйдос, телос, субстанция, субъект и т. д. и т. п.). Тем самым, видимо, возникает диссимметрия между «объектом» и «приемом» его обработки: к сверхслитному объекту применяются сверхдифференцированные средства анализа.

Развертывание хитроумной мысли позволяет раскрыть тонкие оттенки смысла, модальностей высказываний, выявление множества разноплановых парадоксов в текстах, напоминая философии, что ей нужно постоянно давать себе отчет в изначальной метафоричности своих абстракций и быть готовой к самопересмотру. Откуда философии

взять средства для этого — извне или изнутри? Скорее извне (из литературы, искусства, психоанализа, политики, гуманитарных наук, из невостребованного логикой материала), но в каком-то смысле и изнутри — для этого нужен особый угол зрения на собственный материал и его текстовую природу. Деконструкция напоминает нам, что в принципе материалом философии может быть «что угодно», и в этом смысле она растет из любого «сора», как и поэзия. Но одновременно деконструкция вводит нас в заблуждение: философия, в отличие от поэзии, не растет, «как лопухи и лебеда», для нее нужна жесткая самодисциплина и не просто работа с языком, но шлифовка языка как средства мысли.

И здесь мы попадаем в самый центр проблемы. Для Деррида подлинный образ философа — это «философ-художник» (именно это он ценил в Ницше). Его не интересуют сами тексты, которые он разбирает: ему важнее собственное отношение к текстам, вплетенное в чтение текста, а также собственный стиль такой работы, узнаваемость собственной манеры письма, ее непохожесть на все другие манеры и стили. Деконструкция не претендует на ясные постановки вопроса и не предлагает никаких решений, но она делает собственное движение — яркое и артистичное — достойным внимания объектом. Важно понять, почему и при каких обстоятельствах философия входит в свой эстетический вираж, ставит в центр форму эссе, предполагающую определенную вольность в развертывании аргументации. И если эстетическая компонента была в философских рассуждениях всегда (как, впрочем, и в любом шаге разума, не отождествляемого с рассудком), то почему она сейчас становится главной?

И этот вопрос уместен, ибо Деррида всегда четко отличал вопрос о «пределах метафизики» и вопрос о «конце философии». Более того, когда во Франции опасность нависла над системой школьного философского образования (школьники там изучают философию в последнем классе лицея и пишут в качестве главного экзамена на аттестат зрелости «рассуждение по философии»), то Деррида организовал умелое сопротивление этой опасности, защищая достаточно традиционный институт. Но он организовал и другое — Международный философский коллеж в Париже — место для нетрадиционной работы, где философия бы могла осмыслять себя в непосредственном столкновении с другими отраслями культуры — искусством, литературой, наукой, политикой. При этом заметим, что во Франции всяческие эксперименты с испытанием границ философии тем более допустимы и уместны, что у философии есть «твердое ядро»: она стабильно участвует в познавательных и образовательных процессах, в функционировании академических институтов, в «рациональной» системе разделения труда.

Деррида нередко сравнивают с поздними софистами. Эстетический поворот в философии это постановка вопроса об условиях человеческого восприятия, о том, как сделать метафору подлинно концептуальным ресурсом. Но это относится, по-видимому, уже к сфере логической и нелогической семантики. Теперь у нас есть огромный материал философских и других культурных текстов, которые деконструированы. Спрашивается, что с ними делать дальше, как добиться того, чтобы эстетический взгляд на текст дал свой концептуально-философский результат?

Язык уже выступил средством риторического преобразования философии, но теперь он может стать средством ее критики или точнее — критики критики.

Соч.: L'origine de la géométrie de Husserl. P., 1962; La voix el la phénomène. P., 1967; L'écriture et différence. P., 1967; De la grammatologie. P., 1967; La dissémination. P., 1972; Marges — de la philosophic. P., 1972; Positions. P., 1972; Glas.P., 1974;L'archéologie du frivole. P., 1973; Eperons. Les styles de Nietzsche. P., 1978; La vérité en peinture. P., 1978; La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà. P., 1980; D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophic P., 1983; Autobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. P., 1984; Parages. P., 1986; Schibboleth — pour Paul Celan. P., 1986; Psyché: Invention de l'autre. P., 1987; Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce. P., 1987; De l'ésprit. Heidegger et la question. P., 1987; Signeponge. P., 1988; Memoires pour Paul de Man. P., 1988; Limited Inc. P., 1990; Le problème de la genèse dans laphilosophie de Husserl.P., 1990; L'autre cap. P., 1991; Donner le temps. I. La fausse monnaie. P., 1991; Saufle nom. Galilee, 1993; Khora. P., 1993; Passions. P., 1993; Spectres de Marx. P., 1993; Politiques de l'amitié. P., 1994; Force de loi. P., 1994; Mai d'archive. P., 1995; Le monolinguisme de l'autre. P., 1996; Apories. Mourir — s'entendre aux «limites de la vérité». P., 1996; Résistances de la psychanalyse. P., 1996; Adieu — à Emmanuel Levinas. P., 1997; De l'hospitalité. P., 1997; Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! P., 1997; Demeure. Maurice Blanchot. P., 1998; Donner la mort. P., 1999; Начало геометрии. М., 1996; Позиции. К., 1996; Шпоры: стили Ницше. — «ФН», 1991, № 3—4; Эссе об имени (Страсть, Кроме имени, Хора). СПб., 1998; О грамматологии. М., 2000.

Лит.: Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida. P., 1981; *Ryan M.* Marxism and deconstruction. Baltimore — L., 1982; Marx after Derrida. —«Diacritics», a review of contemporary criticism. Winter 1985; *Gasché R.* The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambr. (Mass.) —L., 1986; *Norris C.* Derrida. L., 1987; *Steinmetz R.* Les styles de Derrida. Bruxelles, 1994; *Kofman S.* Lectures de Derrida. P., 1984; Deconstruction and Philosophy, ed. by J. Sallis. Chi.—L., 1987; Derrida and Deconstruction, ed. by H. J. Silverman. N. Y.—L., 1989; Redrawing the lines. Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory. Minneapolis, 1989; Derrida. — «Revue philosophique de la France et de l'étranger». P., 1990, № 2; *Bennington G., Derrida J.* Jacques Derrida. P., 1991; *Zima P.* La deconstruction. Une critique. P., 1994; Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida. P., 1994; *Farrel F. B.* Subjectivity, Realism and Postmodernism. Cambr., 1996; *Malabou C., Derrida J.* La contre-allée. P., 1999; L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida. P., 1999; *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; Жак Деррида в Москве. М., 1993; *Соколов Б. Г.* Маргинальный дискурс Деррида. СПб., 1996; *Ильин И.* Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. М., 1996.

Н. С. Автономова

ДЕСНИЦКИЙ Семен Ефимович (ок. 1740, Нежин -15 (26) июня 1789, Москва) — русский ученый-юрист. Образование получил в Московском университете, в 1761—67 изучал математику, медицину, юриспруденцию в университете Глазго; магистр искусства (1765), доктор права (1767). С 1768 профессор Московского университета. Действительный член Российской Академии (1783).

Разрабатывал правовую концепцию, тесно связанную с философией, став одним из первых представителей философии права в России. Высоко ценил «метафизику» Юма (особенно «Опыт о человеческой природе») и «нравоучительную философию» А. Смита (выделяя его книгу «Теория нравственных чувств»). Согласно Десницкому, этика, или «нравоучительная философия», есть «первый способ к совершению наших чувствований, справедливости и несправедливости»; в соединении с «натуральной юриспруденциеей» она является «первым руководством» для всех рассуждений в сфере права; это — знание, которое составляет «первоначальное учение, законоискусства». Философские интересы Десницкого простирались до

космологических проблем; особенно он интересовался учением Ньютона, концепцией множества миров, обсуждал проблему вечности вселенной и происходящих в ней изменений. Философско-исторические мотивы просматриваются в его концепции истории как поступательной смены «четырех состояний рода человеческого»: звероловческого, скотоводческого (или пастушеского), хлебопашенного и коммерческого с соответствующими изменениями в праве собственности. «Исторический способ» исследования Десницкий сочетал с «метафизическим», что включало русского юриста в отечественный философский процесс.

Соч.: Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции... М., 1768; Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оное приведенным быть кажется последовавшими народами просвещенными... М., 1775; Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежительства. М., 1781.

Лит.: *Коркунов Н. М.* С. Е. Десницкий — первый русский профессор права. М., 1894; *Покровский С. Е.* Политические и правовые взгляды С. Е. Десницкого. М., 1955; *Грацианский П. С.* Десницкий. М., 1978.

В. Ф. Пустарнаков

ДЕСПОТИЗМ — одна из основополагающих характеристик диктаторского правления, которая связана с властным произволом, усиливаемым концентрацией политической власти в руках главы государства (деспота, вождя, царя и т. п.) и приближенной к нему элиты, отсутствием разделения властей, подавлением инакомыслия любыми, включая насильственные, средствами, использованием армии для подкрепления действий государственного аппарата в целях осуществления монополии на власть. При деспотизме какие-либо юридические ограничения политической власти отсутствуют, что делает невозможным смещение деспота, опираясь на закон. Несуществующие гражданские свободы заменены строгим выполнением норм принудительного труда. Принятие решений носит непредсказуемый, импульсивный характер, объясняемый обычно желанием трансформировать или дисциплинировать общество. Деспотические методы контроля над обществом преследуют одну главную цель — укрепление единоличной власти. Исторически эта форма правления сложилась в восточных деспотиях — древнейших государствах Азии (Китай, Индия, государства Ближнего Востока и др.). Для управления обширным хозяйством создавалась широкая бюрократическая сеть (см. ***Бюрократия***), которая организовывала и планировала принудительный труд земледельцев, распределение воды и т. д. На этой основе возникал деспотизм абсолютистских бюрократических государств. Главные экономические, административные и политические функции находились в руках правящего класса, состоящего из землевладельцев и управляющих землей, офицеров армии, влиятельного духовенства. Личность верховного правителя наделялась высоким светским и отчасти духовным ***авторитетом***. Для обеспечения внутреннего порядка привлекалась армия. Правитель требовал полного подчинения и покорности от своих подданных, подавляя социальные ***конфликты*** обычными способами ***террора***.

Отдельные черты деспотического правления характерны для современных диктаторских режимов.

Е. В. Осипова

ДЕССАУЭР (Dessauer) Фридрих (19 июля 1881-16 февраля 1963) — немецкий биофизик, философ-неотомист. В 1920—37 — профессор Университета во Франкфурте-на-Майне, основатель и руководитель первого Института биофизики в Германии. С 1937 —в эмиграции; профессор и руководитель Фрибургского института (Швейцария); с 1948 — профессор Университета во Франкфурте-на-Майне. Дессауэр возводит свое учение («критический реализм») к натурфилософии Ф. Брентано и Х. Дриша.

Один из ведущих представителей философии техники Дессауэр уделяет основное внимание гносеологическим проблемам техники, технического изобретательства, при этом происхождение и сущность техники истолковывает в духе неотомизма. Он выступает против привычного «инструментального» понимания техники, подчеркивая связь философской интерпретации техники с понимаем мира, бытия, экзистенции.

Сущность техники, по Дессауэру, может быть постигнута только через постижение процесса изобретения. Отмечая три сферы опыта у Канта, он выделяет а качестве четвертой трансцендентную сущность техники. Через техническое творчество достигается свобода духа, цель которого — истинное познание. Ядро философии техники Дессауэра — реализация человеком преднаходимой божественной идеи. Эта реализация должна носить активный, личностный характер с ярко выраженным моментом творчества, изобретательства. «Абсолютная идея» платоновско-августинианской традиции — праформа технического открытия — существует вне времени; трансценденция — это «встреча» с идеальным инженерным решением. Акт технического творчества —продолжение дела творца. Техника обладает приоритетом и независимостью по отношению к материальному производству: она — начало, присущее уже индивиду.

Дессауэр — противник войн. Философия техники, согласно ему, — философия этическая, она создает новые возможности, является осуществлением идеи. Учение Дессауэра о технике пользовалось влиянием как в католических кругах, так и в среде инженеров, технической интеллигенции.

Соч.: Philosophic der Technik. Das Problem der Realisierung. Bonn, 1927 (2-е изд. — Die Streit um die Technik. F./M., 1956).

Лит.: *Tuchel K.* Die Philosophie der Technik bei Friedrich Dessauer. Ihre Entwicklung, Motive ind Grenzen. F./M., 1964.

Г. М. Тавризян

ДЕСТЮТ ДЕ ТРАСИ (Destutt de Tracy) Антуан-Луи-Клод (20 июля 1754, Париж — 10 марта 1836, Парей-ле Фрезиль) — политический деятель, философ, представитель французской школы «идеологов». Родился в дворянской семье. В 1789—91 — член Учредительного собрания. Будучи монархистом, эмигрировал, возвратился в 1793, был арестован и освобожден после 9 термидора. При Наполеоне — сенатор, после Реставрации — пэр. Основная работа — «Элементы идеологии» (Elements d'idéologie, v. 1—4. P., 1801—15), где он изложил свою концепцию генезиса идей из ощущений, этические и экономические взгляды. На творчество Дестюта де Траси оказали влияние Монтескье, Руссо, Гельвеции, Кондильяк. У Гельвеция он заимствует концепцию свободы как способности удовлетворять наши потребности. Свобода и счастье тождественны. Отсюда вытекают три следствия: в зависимости от времени

люди имеют различные концепции свободы, поскольку они по-разному понимают счастье; народ свободен в той мере, в какой его удовлетворяют формы правления; наилучшие политические институты те, что делают народ счастливым, даже если они деспотичны. В «Комментариях к «Духу законов» Монтескье» (издан в США в Филадельфии на англ. яз., 1811, франц. изд. 1817) развивал идеи парламентаризма. По его мнению, только одна форма правления соответствует требованиям разума и свободы — представительное правление, которое обеспечивает политическую свободу, индивидуальную свободу и свободу прессы. Эта форма правления предполагает подчинение законам, которые должны соответствовать законам человеческой природы. Представительное правление должно бороться со всеми видами неравенства, искоренять невежество и нищету, стремиться сблизить все классы, приводя их к уровню среднего класса, в котором господствуют идеи порядка, разума, справедливости и трудолюбие. Идеи Дестюта де Траси оказали значительное влияние на формирование взглядов Стендаля, Сен-Бева, Сен-Симона, Фурье.

Лит.: *Gusdorf G.* La conscience revolutionnaire. Les idéologues. P., 1978; *Picavet F.* Les Idéologues. P., 1981.

А.Л. Фролова

ДЕТЕРМИНИЗМ (от лат. determino — определяю) — общее учение о взаимосвязи и взаимообусловленности явлений и процессов реальности. Представления о детерминизме входят в структуру научного метода — они нацеливают исследование на анализ и раскрытие условий, причин и закономерностей, любых изменений в природе, обществе и мышлении. Основу детерминизма составляют концепции ***причинности*** и ***закономерностей***.

С развитием познания представления о детерминизме развивались и обогащались. Они прямо связаны с разработкой базовых моделей устройства мира и его эволюции, которые лежат в основе анализа и решения обширного класса исследовательских задач. Учение о детерминизме фактически выражает структуру этих моделей. Базовые модели мироздания, разрабатываемые в рамках научного подхода, опираются на первоначальные представления человека о строении мира. Первые суждения об устройстве мира строились на основе весьма скудных знаний человека и выражались преимущественно в форме мифов. Они были нацелены на глобальное описание всей природы и протекающих в ней процессов. Для мыслителей античности были характерны представления о первоначалах и стихиях, которые обусловливали собою и объясняли разнообразные природные явления. На разработку базовых моделей в структуре научных исследований решающее влияние оказывают фундаментальные науки и прежде всего физико-математическое естествознание, изучающее наиболее глубинные уровни строения материи. В период становления и развития опытной науки в качестве базовых выступали Модели, олицетворением которых явилась классическая механика. Основной особенностью этих моделей является строго однозначный характер всех связей и зависимостей, характеризующих исследуемые явления, системы и процессы. Эти модели получили название моделей жесткой детерминации. В этой связи нередко говорят о лапласовском (см. *Лаплас*) детерминизме. Жесткость связей имеет своей обратной стороной их качественную (концептуальную) равноценность. Любая выявляемая связь — независимо от природы соответствующих свойств или параметров — в равной мере необходима.

Важнейшей особенностью моделей жесткой детерминации является также то, что любые изменения в поведении объектов и систем целиком и полностью определяются внешними воздействиями, внешними причинами и условиями. Тела не имеют активного начала в самих себе, они лишь воспринимают внешние воздействия. Такой общий подход к пониманию детерминизма широко представлен в истории науки и философии. Так, хорошо известно перипатетическое изречение: «Все, что движется, движется чем-то другим». Картина мира, разработанная на базе классической механики, практически наследует такой взгляд на причины изменений в мироздании. Вместе с тем следует отметить, что в истории науки и философии не менее широко выдвигались иные идеи, признающие внутреннюю активность и самодвижение материи. Такие взгляды обнаруживаются уже в античном атомизме, в частности, в представлениях о спонтанных отклонениях атомов в своем движении, а также в трудах Дж. Бруно и Б. Спинозы. Последний ввел действующую внутреннюю причинность, что получило развитие в представлениях Лейбница о монадах. Дальнейшую разработку эти идеи получили в философии Гегеля и Маркса.

Концепция жесткой детерминации выявила свою ограниченность в связи с появлением теоретико-вероятностных методов исследования, которые «породили» статистические закономерности. В науке был разработан новый класс базисных моделей бытия и познания, которые можно назвать моделями вероятностного мира. В основе этих моделей лежат представления о статистических системах. В общем случае статистическими системами являются системы, образованные из независимых сущностей. Независимость здесь означает, что между элементами систем нет постоянно действующих, устойчивых взаимосвязей. Эту особенность внутренней структуры статистических систем обобщенно характеризуют через категорию случайности. Независимость в статистических системах весьма своеобразна — она соотносится с наличием целостных характеристик этих систем, с их определенной внутренней устойчивостью. Эта устойчивость выражается через понятия вероятности и вероятностного распределения. Устойчивость системам из независимых сущностей придают внешние условия, но в отличие от концепции жесткой детерминации здесь внешние воздействия допускают наличие разнообразия в поведении отдельных элементов систем. Наличие внешних условий есть необходимое, но недостаточное условие для образования статистических систем. Для этих систем характерно также наличие неустойчивостей в состояниях элементов и определенного типа взаимодействий (в частности, нелинейных) между ними.

Становление вероятностных методов подрывает один из важнейших постулатов моделей жесткой детерминации — представление о всевластии внешних причин. Независимость в поведении объектов и систем и есть независимость от внешнего по отношению к ним окружения. В результате поведение соответствующих объектов и систем приобретает внутренние степени свободы.

Во 2-й пол. 20 в. в базовых моделях мироздания происходят дальнейшие преобразования. Эти изменения олицетворяет разработка физико-математических основ явлений

самоорганизации и становление синергетики. Основу новых подходов составляет идея нелинейности. Нелинейными являются системы, свойства которых зависят от их состояния. Соответственно в анализе систем резко возросли роль и значение внутренних факторов, внутренней активности систем. На первый план вышла проблема самодетерминации, характеризующая функционирование и поведение сложных систем. При этом модели жесткой детерминации и вероятностные модели фактически рассматриваются как два предельных вида базовых моделей. Первые делают упор на анализ внешних детерминантов, вторые уделяют особое внимание внутренним детерминантам. Абсолютизация первых ведет к утверждениям, что в эволюционных процессах все предопределено и ничего принципиально нового возникнуть не может. Абсолютизация вторых приводит к представлениям о хаотическом, акаузальном мире, где нет места предсказаниям. Модели самоорганизации выступают как своеобразный синтез первых двух классов базовых моделей. Новые базовые модели учитывают действие и внешних, и внутренних детерминантов (факторов), сочетают в анализе эволюционных процессов как действие необходимости, так и открытость будущего. Как отметил М. Бунге, современная наука «осуществляет давно искомый синтез внешних и внутренних детерминантов, тем самым сохраняя и ограничивая соперничающие доктрины всемогущества внешних факторов и достаточности самодетерминированности» (*Бунге М.* Причинность. М., 1962, с. 201).

Ю. В. Сачков

ДЕТЕРМИНИЗМ В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ — использование принципа причинно-следственной закономерной связи в анализе социальной жизни. В истории социальной мысли детерминизм понимался по-разному. Напр., сторонники механистической трактовки детерминизма в социальных науках полагали, что общество подчинено одинаковым с природой причинно-следственным связям (социальная физика 17—18 вв.), и основывали на этом возможность предвидения в социальных науках. Образцом для механистической трактовки детерминизма долгое время служил принцип, сформулированный французским физиком ***П. Лапласом*** (лапласов детерминизм), согласно которому существует однонаправленная динамическая связь между состояниями предмета, подчиняющаяся законам классической физики и прежде всего механики. Вместе с тем применение теории вероятности в социальных науках (в моральной статистике, в обосновании страхового дела и др.) сформировало новое понимание детерминизма как регулярности случайных событий, как распределений в большом массиве случаев. Возникновение системного подхода расширило понимание детерминизма, было обращено внимание на то, что уровни социальной системы детерминированы системой как целым, что отдельные элементы системы зависят от системы.

Понятие «детерминизм» применяется в разных смыслах: философском, системном, статистическом. Философское содержание принципа детерминизма в социальных науках включает утверждение объективного характера детерминированности социальных процессов, различение динамических и статистических законов. Детерминизм в этих рамках предполагает наличие исторической необходимости, т.е. такой связи явлений, в которой проявляется доминирующая тенденция. В процессе исторического развития каждое последующее поколение людей действует в условиях, унаследованных от прошлого. Преемственность поколений определяет общее направление истории, которое не может быть произвольно изменено. Идеи, вдохновляющие людей на социальное действие, порождаются условиями общественного бытия, и от степени их соответствия этим условиям зависит возможность их реализации. Детерминированность общественной жизни является основой научного предвидения социальных явлений. Историческая необходимость не исчерпывает всего богатства явлений, а выражает только самое общее направление их развития. Индивидуальный характер и многогранность каждого конкретного социального явления — результат множества действующих факторов.

Детерминизм в рамках системного подхода, который занимает приоритетное положение в социальных науках, означает целостность образующих социальную систему элементов, именно в их системном характере усматривается основание их специфики и развития. В статистическом анализе, распространенном в социологии, демографии и др. социальных науках, детерминизм наполняется иным содержанием. В крупных совокупностях социальных явлений выявляется статистическая закономерность или тенденция развития, подчеркивается значение случайности во взаимодействии многих элементов и выявляются причины отклонений от предполагаемого хода событий на основе анализа статистических распределений. В социальных науках признается вероятностный и вместе с тем закономерный характер социальных связей.

Ни одно из пониманий детерминизма не отрицает значение сознательной, целенаправленной человеческой деятельности, поскольку социальные законы — это законы деятельности людей. Поэтому так важна субъективная сторона этой реальности — те цели, которые ставит перед собой общество и каждый отдельный индивид.

Многообразие форм социальной детерминации, сложный характер взаимодействия различных тенденций в обществе, наличие многих альтернатив и случайных поворотов событий, а также тот факт, что историческая закономерность дает о себе знать только на длительном историческом отрезке времени, не означают признания индетерминизма или отрицания ответственности личности за результаты своей общественной деятельности.

Е. В. Осипова

Одной из исторических форм детерминизма в социальных науках является **детерминизм географический**, т.е. концепции, утверждающие географическую среду в качестве детерминанты социального устройства и социально-исторического развития отдельных государств.

Влияние природно-климатических факторов на жизнь общества было замечено еще в древности. Позднее подход, обосновывавший специфику исторического процесса влиянием природной компоненты, получил название географической школы в социологии, яркими представителями которой были ***Ш. Монтескьё, А. Тюрго, Г. Бокль,*** Ф. Ратцель, Э. Хантингтон, ***Л. И. Мечников*** и др. Традиционно понятие географического детерминизма применяется к теориям, пытающимся объяснить неравномерность социального, культурного и цивилизационного развития различных стран и народов исключительно природными условиями их местообитания, игнорируя при этом социальные закономерности. В такой интерпретации понятие

«географический детерминизм» обретает негативный оттенок. См. также ***Геополитика***.

Ю. В. Олейников

Наиболее распространенной формой детерминизма в социальных науках 19 в. был **детерминизм экономический**, т.е. концепция, согласно которой экономика как сфера человеческой деятельности имеет определяющее влияние на характер и содержание политических и социальных процессов. В рамках экономического детерминизма законы экономики объявляются универсальными для всех общественных форм, а исторический путь развития общества отождествляется с историей развития общественно-экономических формаций (см. ***Формации общественные***). Понятие экономического детерминизма традиционно связывают с марксистской социологией, которая, отталкиваясь от концепции ***базиса и надстройки***, объясняет многие социальные феномены с т. зр. их экономической обусловленности. Надстроечные элементы, такие, как государство, идеология, политика, культура, выступают в этой связи в качестве отражений экономического базиса, служащего выражением интересов правящего класса, и являются следствием господствующего способа производства.

В более широком смысле идея экономического детерминизма, т.е. первичности экономики по отношению к другим формам социальной практики и обусловленности политической и общественной инфраструктуры характером экономического устройства, свойственна для всей либеральной мысли в целом, начиная от классической политэкономии (А. Смит) и кончая «чикагской школой» экономических, социальных и социально-психологических исследований. В любом случае, чрезмерное упование на значимость экономических механизмов ведет к недооценке политических и социокультурных факторов в жизни человека и общества.

С. В. Евдокимов

ДЕФИНИЦИЯ – см. ***Определение***.

ДЕШАН (Deshamps) Леже Мари (10 января 1716, Рене — 19 апреля 1774, монастырь Монтрей-Беле) — французский философ, монах-бенедиктинец. Сторонник коммунистических идей и «просвещенного атеизма». Основное сочинение — «Истина, или Достоверная система» (La vérité ou le vrai système, рус. пер. 1930), было издано отрывками в 1939. Утверждал существование «универсального целого» как конечной основы мира, а также неразрывную связь движения, пространства, времени и материи. В развитии общества выделял три стадии: дикость, при которой отсутствует частная собственность; гражданское состояние, где частная собственность является основным злом, а господство сильного над слабым подкреплено религией; нравственный строй, при котором частная собственность будет отсутствовать, зато возникнет всеобщее равенство. Последняя стадия наступитлишь при содействии образованных людей, благодаря которым истина станет достоянием всего общества.

Соч.: Lettre sur l'esprit du siecle. L., 1769; La voix de la raison contre la raison du temps... Brux, 1770; Истина, или Истинная система. М., 1973.

Лит.: *Волгин В. П.* «Истинная система» Дешана. — «Вопросы истории», 1957, № 12; Задатки гегелизма во французской философии... — «Отечественные записки», 1865, год 27, т. 160, № 6; *Rosenkranz K.* Dom Deschamps. — «Der Gedanke». B., 1867, Bd. 7, Heft. 4.

О. В. Суворов

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ — специфически человеческая форма активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет его целесообразное изменение и преобразование. Деятельность человека предполагает определенное противопоставление субъекта и объекта деятельности: человек противополагает себе объект деятельности как материал, который должен получить новую форму и свойства, превратившись из материала в продукт деятельности.

Всякая деятельность включает в себя цель, средства, результат и сам процесс деятельности; неотъемлемой характеристикой деятельности является ее осознанность. Деятельность — реальная движущая сила как индивидуальной, так и общественной жизни и условие существования человека и общества. Вместе с тем деятельность как таковая не может считаться исчерпывающим основанием человеческого существования. Если основанием деятельности является сознательно формулируемая цель, то основание самой цели лежит вне деятельности, в сфере человеческих мотивов, идеалов и ценностей, которые хотя в определенной мере и детерминируются деятельностью, но тем не менее и сами выступают в качестве ее рамок. Современное научно-техническое развитие с очевидностью демонстрирует, что не только деятельность в сфере нравственности или искусства, но и научно-познавательная деятельность получает свой смысл в конечном счете в зависимости от ее нравственной ориентированности, от ее влияния на человеческое существование. В свою очередь -зависимость самой деятельности от других социальных и культурных факторов выражается в том, что в разных типах культуры она занимает существенно различное место, осознаваясь то в роли носителя высшего смысла человеческого бытия, то на правах необходимого, но отнюдь не почитаемого условия жизни.

Существуют многообразные классификации форм деятельности — разделение деятельности на духовную и материальную, индивидуальную и коллективную, трудовую и нетрудовую и т. д. С точки зрения творческой роли деятельности особое значение имеет ее деление на репродуктивную (направленную на получение уже известного результата известными же средствами) и продуктивную деятельность, или творчество, связанное с выработкой новых целей и соответствующих им средств или с достижением известных целей с помощью новых средств.

В истории познания понятие деятельности играло и играет двоякую роль: во-первых, мировоззренческого, объяснительного принципа, во-вторых, методологического основания ряда социальных наук, где деятельность человека становится предметом изучения. В качестве мировоззренческого принципа понятие деятельности утвердилось, начиная с немецкой классической философии, когда в европейской культуре восторжествовала новая концепция личности, характеризуемой рациональностью, многообразными направлениями активности и инициативы, и были созданы предпосылки для рассмотрения деятельности как основания и принципа всей культуры. Первые шаги в этом направлении сделал Кант. В ранг всеобщего основания культуры деятельность впервые возвел Фихте, рассматривая субъект («Я») как чистую самодеятельность, как свободную активность, которая созидает мир («не-Я»), ориентируясь при этом на этический идеал. Но поскольку Фихте ввел в качестве решающих критериев

деятельности ряд внедеятельностных факторов (созерцание, совесть и др.), он тем самым подорвал единство своей концепции. Наиболее развитую рационалистическую концепцию деятельности построил Гегель. С позиций объективного идеализма он толкует деятельность как всепроникающую характеристику абсолютного духа, порождаемую имманентной потребностью последнего в самоизменении. Главную роль он отводит духовной делтельности и ее высшей форме — рефлексии, т.е. самосознанию. Такой подход позволил Гегелю построить цельную концепцию деятельности, в рамках которой центральное место занимает проясняющая и тационализирующая работа духа. В концепции Гегеля обстоятельному анализу подвергнута диалектика структуры деятельности (в частности, глубокая взаимоопределяемость цели и средства), дана характеристика социально-исторической обусловленности деятельности и ее форм.

Во многих направлениях послегегелевской философии концепция деятельности, развитая немецким классическим идеализмом, подвергается резкой критике; при этом акцент перемещается с анализа рациональных компонентов целеполагания на более глубокие слои сознания, обнаруживающиеся в жизни человека. Так, Кьеркегор противопоставляет разумному началу в человеке волю, а деятельности, в которой он видит отрешенное от подлинного бытия функционирование, противополагает жизнь, человеческое существование. Волюнтаристская и иррационалистическая линия (Шопенгауэр, Ницше, Э. Гартман и т. д.), рассматривающая волю как основу мирового и индивидуального существования, на место разумного целеполагания (т. е. деятельности) ставит порыв и переживание. Эта тенденция получает продолжение в экзистенциализме. Вместе с тем в кон. 19 в. реализуется и другая философская линия, делающая акцент на межличностных общечеловеческих компонентах культуры, которые выступают как регулятивы деятельности и ее направленности (баденская школа неокантианства с ее учением о ценностях, Кассирер и его концепция роли знаковых структур). Феноменология Гуссерля отказала в самодостаточности формам деятельности, сложившимся в новоевропейской культуре, и поставила эти формы в более широкий контекст (выраженный, в частности, в понятии «жизненного мира»).

Тенденция к отказу от рассмотрения деятельности как сущности человека и единственного основания культуры усиливается в западной философии на рубеже 19—20 вв. Это связано с переоценкой восходящего к Просвещению прогрессистского оптимизма и с критикой техницистского актиаизма, осуществляемой некоторыми направлениями философии. Во 2-й пол. 20 в., особенно в связи с многочисленными проявлениями негативных сторон научно-технического прогресса и с осознанием растущего экологического неблагополучия на планете, эта критика усиливается, в частности, как в рамках движения контркультуры, так и в тех философских течениях, которые вообще ставят под сомнение западную цивилизацию и характерную для нее систему ценностей.

Принцип деятельности источника происхождения многообразных продуктов культуры и форм социальной жизни сыграл важную методологическую роль в становлении и развитии ряда социальных наук и наук о человеке. Напр., в культурно-исторической теории Л. С. Выготского мышление было рассмотрено как результат интериоризации практических действий и свойственной им логики. Концепция деятельности сыграла важную роль в развитии языкознания, психологии, этнографии и др.

Вместе с тем принцип деятельности при его развертывании в конкретных исследованиях потребовал углубленного анализа механизмов деятельности и формирующих ее факторов. Это привело к вычленению иных компонентов, лежащих за пределами собственно деятельности, хотя и связанных с нею и влияющих на нее. Теория социального действия (М. Вебер, Ф. Знанецкий, Т. Парсонс) наряду с анализом рациональных компонентов целеполагающей деятельности подчеркивает значение ценностных установок и ориентации, мотивов деятельности, ожиданий, притязаний и т. д., что, однако, приводит к психологизации понятия деятельности.

Лит.: *Трубников Н. Н.* О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1968; *Батищев Г. С.* Деятельная сущность человека как философский принцип. — В кн.: Проблема человека в современной философии. М., 1969; *Он же.* Введение в диалектику творчества. СПб., 1997; Эргономика. Методологические проблемы исследования деятельности, вып. 10. М., 1976; *Леонтьев А. И.* Деятельность, сознание, личность. М., 1977; *Юдин Э. Г.* Методология науки. Системность. Деятельность. М., 1997.

А. П. Огурцов, Э. Г. Юдин

ДЖАЙНИЗМ — одна из наиболее организованных и влиятельных религий Индии, возникшая в 5 в. до н. э. Получила название от имени своего основателя ***Джины Махавиры***. В настоящее время насчитывает не менее трех миллионов последователей. За свою долгую историю джайнизм создал значительную литературу на пракрите, санскрите и новоиндийских языках, включающую кроме текстов канонических тексты по логике и эпистемологии, политике и праву, грамматике, а также эпические поэмы, дидактическую поэзию и гимнографию. Вклад джайнизма в индийскую культуру исключительно разносторонен.

Джайнизм возник в шраманский период индийской цивилизации на Северо-Востоке Индии (Магадха, современный Бихар) как община последователей Джины, который реформировал орден Паршвы, добавив к его предписаниям практику «исповеди» и, вероятно, под влиянием ***адживиков,*** дополнительный обет наготы и ужесточенный вегетарианский ригоризм. Ему же принадлежало установление «практической доктрины» в виде «философии действия», оппонирующей логически несовместимому с аскетикой, но чрезвычайно распространенному в его время фатализму, и разработка стратегии достижения «освобождения» через совершенство в ***ахимсе*** и других «обетах». Третьим делом Джины было распределение организации своих последователей — как мужчин, так и женщин — на монашескую и мирскую общины, которые делились на группы, возглавляемые руководителями (ганадхары), первым из которых был Гаутама Индрабхути.

Джайнская проповедь оказалась с самого начала столь эффективной, что к общине сразу примкнули многие аристократы и даже царь Магадхи Бимбисара. Из Магадхи новое учение распространялось на запад и на юг. В 3 в. до н. э. состоялся первый джайнский собор (в Паталипутре), посвященный хранению и трансляции авторитетных текстов. Одновременно произошел и первый раскол: часть групп последовала за великим эрудитом Бхадрабаху и отправилась на юг. О влиянии джайнизма свидетельствует

уже то, что основатель династии Маурьев Чандрагупта I, следуя примеру Бхадрабаху, завершил свои дни голодовкой. В 1 в. оформилась основная схизма: шветамбары («одетые в белое») и дигамбары («одетые странами света») настаивали на том, что именно они являются аутентичными наследниками Джины и ганадхаров, но доктрина оставалась единой. Это и позволило в 1—2 вв. Умасвати кодифицировать как религиозное, так и собственно философское наследие всего джайнизма в ***«Таттвартхадхигама-сутре»***.

В 5 в. состоялся собор шветамбаров в Валабхи (Гуджарат), после которого письменные рукописи авторитетных текстов были размножены и стали распространяться в общине. Дигамбары отвергли аутентичность канона шветамбаров, предложив свое собрание текстов (подробнее см. ***Джайнский канон***). С 6—7 вв. под влиянием индуизма начинается активное храмостроительство. Архитектурные памятники свидетельствуют о значительном распространении джайнизма в Гуджарате и в Центральной Индии (наиболее яркие свидетельства — комплексы в Шравана Белаголе и Айхоле); джайнизм стал весьма популярен и на юге — в Карнатаке и Тамилнаде. Хотя в 10—12 вв. индуисты серьезно потеснили джайнов в этих регионах, джайнизм продолжал удерживать свои позиции. В отличие от буддизма, он не был «устранен» и после мусульманского вторжения и позднее нашел способы контакта с Моголами. В настоящее время шветамбары живут на севере, дигамбары — на юге.

Предание джайнизма «записывается» как единство «трех сокровищ» (triratna) — правильных воззрений, познания и поведения. «Правильные воззрения» предполагают взгляд на мир как реальную (джайнам не свойствен иллюзионизм) множествен кость динамических и активных духовных субстанций (***дживы***), которые в своем истинном состоянии наделены всеведением и всемогуществом, но каким-то образом подвержены притоку тонкой кармической материи (см. ***Асравы***), обусловливающей их «закабаление» (см. ***Бандха***). Они населяют три мировых региона — инфернальный, земной и небесный (в зависимости от их прежних действий), которые возрождаются и разрушаются в бесчисленные мировые периоды и нуждаются в очень трудоемких усилиях для восстановления своего аутентичного состояния. Борьба с кармами средствами особого поведенческого тренинга, созерцательной практики и сурового аскетизма составляет сотериологию джайнизма, который является классическим типом религии самоспасения. Различие между мирянами и монахами в том, что только вторым доступны ее завершающие этапы, тогда как первым — ее начальные стадии. В этом джайнизм обнаруживает значительное сходство с классическим буддизмом и отличие от более «демократического» буддизма махаяны. Однако с последним его сближает (начиная, правда, со средневековья) включение в сотериологию, под влиянием индуизма, реального храмового культа (пуджа) и почитание героев-тиртханкаров (букв. — создатели брода [через океан сансары]). И миряне, и монахи начинают с выполнения пяти «великих обетов» (mahāvrata): воздержание от вреждения любым живым существам (обет par excellance), от лжи, воровства, нецеломудрия и принятия излишних даров. Те миряне, которые хотят «потрудиться» больше, воздерживаются еще от питания в ночное время (ради все того же невреждения), а также принимают на себя три «усиливающих обета» и четыре «обета дисциплины», завершающиеся обетом благотворительности (прежде всего поддержка монашеской общины). Чтобы заработать еще большую «заслугу» (пунья) и продвинуться в борьбе с кармами, миряне могут совершать паломничество, заниматься медитацией, соблюдать дважды в месяц посты и приносить «покаяние» хотя бы в сезон дождей. Идеальным концом джайнского мирянина считалась смерть в результате поста. Ответственность за джайнские общины несут упадхьяи — знатоки авторитетных текстов и ачарьи — духовные наставники.

Посвящение в монахи происходит после четырехмесячного испытательного срока; жизнь порвавшего с миром детально регламентирована (определенные части суток выделены для сбора милостыни, «учебы», сна и медитации), как и правила принятия пиши, а также «исповеди» (идеально ежедневной) и «покаяния». Оставшись один на один с кармами, джайнский монах предпринимает пять средств остановки их притока (см. подробнее ***Самвара***) и на завершающей стадии уничтожает их вовсе (см. ***Нирджара***).

Лит.: *Glasenapp H. von.* Der Jainismus. B., 1925; *Schubring W.* Die Lehre der Jainas, nach den aiten Quellen dargestellt. B., 1935; *Jaini S.* The Jaina Path to Purification. Berkeley, 1979.

В. К. Шохин

ДЖАЙНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — философская традиция, надстраивавшаяся в течение веков над «догматическим» и сотериологическим преданием ***джайнизма*** и сопровождавшая его внутренние схизмы и полемический диалог с другими индийскими религиями, но разрабатывавшая также и вполне «самоцельную» дискурсивную проблематику, в первую очередь в области теории познания и диалектической логики.

В истории джайнизма первые опыты философствования восходят уже к самому ***Джине Махавире*** (5 в. до н. э.), которому принадлежала бесспорная заслуга решительного противодействия очень популярным в его эпоху детерминизму и фатализму, а также самой начальной разработки контекстной концепции истины как преодоления крайностей «догматизма» и агностицизма. По джайнским преданиям, «старцу» Бхадрабаху (3 в. до н. э.) джайнская философия обязана разработкой 10-членного силлогизма, который на деле является моделью диалектического дискурса. В текстах же, позднее вошедших в канон шветамбаров, уже представлена начальная категориальная система в виде субстанции, качества и проявления (Уттарадхьяяна 28).

Основополагающий этап джайнской философии связан с двумя именами. Дигамбар ***Кундакунда*** (между 1—3 вв.) разрабатывает названную систему категорий и. отдельно, пять субстанций (***джива, дхарма, адхарма, пудгала***, акаша), а также основную методологию всей джайнской философии — доктрину ***анэканта-вада.*** Его ученик Умасвати кодифицирует основоположения джайнской философии в своей знаменитой ***«Таттвартхадхигама-сутре»***, и его текст становится основным авторитетом и для дигамбаров, и для шветамбаров. Последние приписывают ему и автокомментарий «Бхашью», который кладет начало комментаторской традиции в джайнской философии.

Джайнская схоластика представлена многочисленными комментариями (как прозаическими, так и стихотворными) к сочинениям Кундакунды, сутрам Умасвати, текстам шветамбарского и дигамбарского канонов (см. ***Джайнский***

канон), а также специальными трактатами и компендиумами на джайнском пракрите и санскрите. Среди наиболее авторитетных дигамбарских комментариев сутр Умасвати — «Сарвартхасиддхи» Пуджьяпады (6 в.) и «Гандхахастимахабхашья» Самантабхадры (7 в.), вступительная часть которого «Аптамиманса» была посвящена разработке диалектической логики сьядвада (см. ниже). Акаланка (7 в.) комментировал и Умасвати и Самантабхадру, составив также три трактата по диалектической логике. ***Сиддхасена Дивакара,*** также комментировавший сутры Умасвати, применил методологию сьядвады к дескрипции субстанций, качеств и проявлений и написал гносеологический трактат «Ньяяватара», где систематизировал источники знания. Шветамбару Харибхадре (8 в.), помимо многочисленных трактатов и комментариев (в т. ч. даже к «Прамана-самуччае» основателя буддийской школы логики Дигнаги), принадлежит первый в истории индийской философии компендиум ***«Шиддаршана-самуччая»***, в котором джайнская философия излагается наряду с другими основными системами его времени (позднее его примеру следуют Раджашекхара и ряд других авторов, излагавших «шесть систем»). Видьянанда (9 в.), защищавший джайнскую философию от атаки мимансака Кумарила Бхатты, комментировал и Умасвати, и Акаланку, составив также несколько гносеологических трактатов. Дигамбар Немичандра (9 в.) известен двумя стихотворными трактатами: в краткой «Дравьясанграхе» исследуются основные субстанциальные системы — душа и не-душа, «освобождение», его условия и причины, в очень подробных калькуляциях и дескрипциях тысячестишья «Панчасанг-рахи» — учение о душе, кармическая материя, космология и натурфилософия, а также природа и типология знания. Джиначандра Гани (10—11 вв.) известен трактатом «Навататтва-пракарана», где исследуются 9 категорий, список которых дополняет перечень Умасвати (см. ниже). «Энциклопедисту» Хемачандре (12 в.) принадлежал, помимо многих сочинений по самым различным дисциплинам знания, трактат по источникам знания «Праманамимансa». Его же тридцатистишье «Аньяйогавьяваччхедика» послужило основой для знаменитого толкования «Сьядвадаманджари» Маллишены (13 в.), где с позиции джайнского «срединного пути» в познании подвергаются критике «крайние» системы вроде буддийской шуньявады. Среди завершающих фигур в истории джайнского философского творчества выделяется Гунаратну (15 в.), чей комментарий к компендиуму Харибхадры «Таттварахасья» стал важнейшим вкладом во все разделы джайнской философии.

Специфику системы джайнской философии составляют некоторые особенности 1) теории познания и диалектической логики, 2) структурализации категориальных схем и 3) сотериологии, основанной на своеобразно понимаемой природе кармы.

1. В отличие от других индийских систем, джайнская философия выясняет не столько вопрос о том, какие источники знания (см. ***Прамана***) следует считать «атомарными», а какие вторичными, сколько дифференциацию «непосредственных» и «опосредованных» способов познания мира. Умасвати (1.9—12) и его комментаторы различают по этому принципу пять источников знания, которые имеют мало общего с брахманистскими: «мысль» (mati), «свидетельство» (śruta), «ясновидение» (avadhi), «телепатия» (manahparyāya) и «всеведение» (kevala), из которых опосредованные — первые два, непосредственные — остальные три. В «мысль» включаются и чувственное восприятие и умозаключение, очень четко различавшиеся и брахманистами и буддистами (1.13). Три первых средства познания могут быть, в отличие от двух последних, ошибочными (1.32 — 33). Все они различаются по своему «диапазону»: два «опосредованных» фиксируют все субстанции, но не все их проявления; «ясновидение» — также и проявления, наделенные цвето-формой; «телепатия» — также и сами познания, достигаемые «ясновидением»; «всеведение» — все проявления всех субстанций (1.27—30).

Джайнская диалектическая логика представлена в систематизации семи реальных способов познания действительности (пауа), которые, однако, чреваты абсолютизацией какого-либо одного аспекта вещей, против которой и обращена джайнская концепция контекстности истины. Результатом этой «познавательной терапии» является модель syad-vada, позволяющая строить предикации с «квантором ограничительности» всеми позициях: 1) в некотором смысле А есть Х; 2) в некотором смысле А есть не-Х; 3) в некотором смысле А есть Х и не-Х; 4) в некотором смысле А неописуемо; 5) в некотором смысле А есть Х и неописуемо; 6) в некотором смысле А есть не-Х и неописуемо; 7) в некотором смысле А есть Х и не-Х и неописуемо. Примером мог бы послужить кувшин, которому в определенном контексте можно приписать вечность, в другом эфемерность, в третьем и то, и другое и т. д. Особенностью джайнского подхода (отразившегося уже в древней притче о слепцах, каждый из которых отождествлял слона с одной из его частей) является убеждение в том, что контекстность предикаций зависит не от нашего интеллекта, но от многоконтекстности самой действительности;

2. Джайны придерживаются двух совершенно различных систем категорий: чисто онтологической (субстанции, качества, проявления) и космологическо-сотериологической. Вторая «записывается» различными способами. Умасвати именует категории этой классификации tattva и насчитывает их 7: джива, аджива (с конкретизацией до дхармы, адхармы, акаши и пудгалы), ***асравы, бандха, самвара, нирджара, мокша*** (1.4; V. 1). Некоторые последующие философы включали в адживу также время (кала). Другие, напр., Джиначандра Гани, увеличивали список до 9, добавляя еще «заслугу» (пунья) и «порок (папа) (см. ***Папа-пунья)*** — «каналы» асравы. Первая система категорий отчасти напоминает разрабатывавшуюся у вайшешиков (по отношению к которой является своеобразной аббревиатурой), вторая отлична от вайшешиковой (см. ***Падартха),*** поскольку не является чисто онтологической, и от буддийской, поскольку претендует на параметризацию самой действительности, а не способов ее освоения в познании (см. ***Панчавидхакальпана)***;

3. Особенности джайнской сотериологии связаны в первую очередь с тем, что карма, от которой призвано освободиться духовное начало, мыслится более «материально», чем у брахманистов и буддистов. Это — тончайшая материя, образующая одно из субтильных тел души-дживы, которое «растет» в результате постоянного притока новых карм. Стратегия джайнского пути к «освобождению» связана с поэтапной приостановкой этого притока, а затем с деструкцией и самого условия этого притока —«кармического тела».

Лит.: *Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994.

В. К. Шохин

ДЖАЙНСКИЙ КАНОН — канон авторитетных текстов, кодифицированный на соборе в Валабхи (в Гуджарате) в 5 в. шветамбарами (см. ***Джайнизм***). Как и буддийский канон (см. ***Трипитака***), джайнское собрание канонических текстов стало результатом многовековой трансляции предания. Основные вехи этой трансляции связаны с первыми последователями основателя учения ***Джины Махавиры***, затем с деятельностью первых кодификаторов устного собрания канонических текстов на соборе в Паталипутре в 3 в. до н. э. при Чандрагупте I, хранением и передачей текстов монахами-рецитаторами (вачака), о которых свидетельствуют надписи первых веков новой эры и, наконец, с письменной фиксацией текстов на джайнском пракрите. Соответственно и датировка текстов джайнского канона, неизменно пополнявшегося за все эти периоды, существенно варьирует. В джайнский канон входят: 12 анг (основные «члены»), 12 упанг (дополнительные «члены»), 10 пракирна-сутр («фрагменты»), 6 чхеда-сутр («дисциплинарные» сутры), 2 отдельных текста и 4 муля-сутр («корневые сутры»), но фактически шветамбары признают от 45 до 50 канонических текстов. Среди них наибольшее значение с точки зрения истории философии имеют: из анг «Сутра-кританга» и «Стхананга-сутра», оба отдельных текста «Нанди-сутра» и «Ануйогадвара-сутра» и из муля-сутр «Уттарадхьяна-сутра», в которых излагаются мировоззренческие взгляды как самих джайнов, так и «еретиков» — адживиков, буддистов и брахманистов. «Сутра-кританга», предназначенная для ограждения джайнов от «ложных взглядов», является важнейшим после текстов Палийского канона источником по начальному периоду индийской философии, воззрениям на карму и сансару. Дигамбары считают, что вся линия трансляции учения через прямых последователей Джины давно оборвалась и признают в качестве канона «четыре Веды». Среди них третья —«Дравьянуйога» — включает философские сочинения ***Кундакунды,*** Самантабхадры, а также ***«Таттвартхадхигама-сутру»*** с толкованиями.

В. К. Шохин

ДЖАЛПА (санскр. jalpa — болтовня) — одиннадцатая категория ***ньяи***, второй вид диспута, наиболее близкий к софистике. В ***«Ньяя-сутрах»*** джалпа определяется как дискуссия (***вада***) с добавлением некоторых некорректных приемов: «джалпа наделена вышеуказанными [характеристиками], но содержит при обосновании и опровержении придирки, псевдоответы и то, что ведет к поражению в диспуте» (1,2.2). По Ватсьяяне, источники знания и здесь являются основными средствами, ибо благодаря ним осуществляется обоснование и опровержение, тогда как придирки и т. д. предназначены в качестве дополнительных средств для защиты своего мнения, не являются самостоятельными способами обоснования, но имеют «оборонительное» значение: он упоминает сутру, согласно которой джалпа и эристика имеют то же предназначение для защиты своего тезиса, что и ветки с шипами для защиты прорастающих семян (IV.2.50). Уддйотакара оценивает подобные приемы значительно менее снисходительно, чем его предшественник.

В. К. Шохин

ДЖАСТИФИКАЦИОНИЗМ (от англ. justification — обоснование) —позиция в методологии науки, согласно которой научное знание состоит из некоторого множества базисных предложений, считающихся обоснованными, и логических следствий из них (логика вывода может быть дедуктивной или индуктивной). Согласно этой позиции, базис научного знания может быть образован интуитивными или самоочевидными истинами, аксиомами, врожденными или априорными идеями (рационалистический джастификационизм) или «твердо установленными фактами» (эмпирицистский джастификационизм). Базисные научные высказывания вместе со своими логическими следствиями образуют системы (научные теории, программы и т. д.), обладающие той или иной степенью согласованности и логической взаимосвязи. При этом имеет место фундаментальная асимметрия: для опровержения (доказательства ложности) такой системы достаточно единичного «твердо установленного факта», однако никакое конечное число фактов не может обеспечить ее окончательное «доказательное обоснование». Поэтому радикальный эмпирицистский джастификационизм неизбежно ведет к выводу об утопичности идеала конечной обоснованности научного знания. Попытка отойти от радикализма состоит в том, чтобы заменить понятие «доказательная обоснованность» понятием «высокая вероятность» и требовать от научных систем, чтобы их вероятность, вычисляемая по отношению к конкретному ряду подтверждений, была не ниже некоторого приемлемого значения (пробабилизм, от англ. probability — вероятность). Как радикальный, так и пробабилистский джастификационизм были подвергнуты критике К. Поппером и его последователями («критическими рационалистами»), противопоставившими джастификационизму доктрину «фальсификационизма», исходящего из принципиальной гипотетичности научного знания и невозможности конечного обоснования последнего.

В. Н. Порус

ДЖАТИ (санскр. jāti — род, класс) — двузначный термин индийской философии, означающий: 1) род как класс индивидов (см. ***Универсалии*** в индийской философии); 2) псевдоответы как невалидные средства диспута, составляющие пятнадцатую категорию ***ньяи***. В ***«Ньяя-сутрах»*** джати определяется как «[попытка] опровержения [оппонента] посредством [указаний на простое] сходство или различие» (1.2.18). В последнем разделе перечисляются 24 разновидности джати с рекомендациями по их опровержению (V.1.1—43). Для первой Ватсьяяна приводит пример, по которому активность Атмана, обладающего свойствами активной субстанции, мнимо опровергается контртезисом о его неактивности по сходству с пространством (как неограниченной субстанцией). «Псевдоответчику» рекомендуется внимательно рассмотреть связь между средним и большим терминами в его силлогизме. Показателен по казуистичности псевдоответ предпоследнего типа: невечность звука отрицается на том основании, что сама невечность является вечной.

В. К. Шохин

ДЖАЯНТА БХАТТА (Jayanta Bhaṭṭa) (ок. 840—900) — индийский философ, последователь ***ньяи***, автор «Ньяя-манджари» («Букет логики»), свободного комментария к «Ньяя-сутрам». Выходец из знаменитой семьи ученых-

брахманов, состоявших на службе у раджи Кашмира. Отличался широкой эрудицией и глубоким знанием современной ему философской мысли. В юности написал трактат по грамматике, в более зрелом возрасте — пьесу и, возможно, еще несколько сочинений по ***дхарме***.

«Ньяя-манджари» делится на 12 секций, в которых рассматриваются источники (***прамана***) и объекты (***прамея***) достоверного познания. Строгий приверженец Вед, Джаянта Бхатта считает неудовлетворительным доказательство их авторитетности, предлагаемое сторонниками мимансы. Однако несмотря на апологетический характер своего труда, он далеко не догматик и соглашается с позицией соперничающей школы (его основными оппонентами были сторонники мимансы и буддизма), если считает ее правильной. Напр., он примыкает к мимансе по вопросу о воспринимаемости пространства и времени (в ньяе и вайшешике они считались невоспринимаемыми), что не мешает ему критиковать ее за признание познания действием. Точно также он иногда соглашается, а иногда спорит с мнениями буддиста Дхармакирти. В целом его полемика с мимансой и буддизмом отличается толерантностью и обстоятельным изложением их позиций. Среди проблем, которые он обсуждает, — природа восприятия (***пратьякша***), логического вывода (***анумана***), причинности, отношение части и целого, вопросы теодицеи и т. п. Блестящий литературный стиль и энциклопедическое содержание «Ньяя-манджари» обеспечили чрезвычайную популярность этого сочинения среди индийских философов.

Соч.: Nyāya-mañjari, ed. by Surya Narayana Sukla. Benares, 1936; англ. пер. первых шести секций: J. V. Bhattacharyya. Delhi, 1978.

В. Г. Лысенко

ДЖЕЙМИСОН (Jameson) Фредрик (род. 1934) — американский философ, аналитик современной культуры. Преподавал в Гарварде, Йеле, университете Сан-Диего; профессор Университета Дьюка, руководитель Центра исследований в области критической теории. На его формирование как исследователя оказала влияние идеология леворадикального движения 1960-х гг. Джеймисон признает достижения марксистской традиции в качестве «нетрансцендируемого горизонта» интерпретации культурных текстов. Эта интерпретация приобретает форму «метакомментария» — рефлексивной операции, обнаруживающей идеологические эффекты «стратегий сдерживания» (strategies of containment) в герменевтических процедурах, которые оставляют за своими пределами становление формы произведения в коммуникативной среде, где сообщения подвергаются сложным перекодировкам при воздействии со стороны цензурирующих инстанций социального поля. Двигаясь в направлении, заданном этой общей ориентацией, с нач. 1970-х гг. Джеймисон исследует как отдельные произведения искусства, так и наиболее актуальные концепции (структурализм, критика культуры Франкфуртской школы). Как это ни парадоксально, замечает Джеймисон, структурализм, вопреки приписываемому ему акценту на синхронию, самым блестящим образом проявил себя в анализе нарративов (Греймас, Леви-Стросс, Барт и др.), т.е. форм, упорядочивающих восприятие событий во времени. Гипотеза о вытеснении диахронической проблематики приводит его к идее продуктивного союза между «критической теорией» и структурными методами. Нарратив определяется как «социальный символический акт», в который инвестируется утопическое желание нейтрализовать комплексы бинарных противопоставлений, распознаваемых в ситуациях повседневной практики.

В 1970—1980-х гг. Джеймисон начинает анализировать скрытые допущения модернизма. Согласно ему, «идеология модернизма» и модернистский проект, подчеркивая онтологическую цельность произведения, представляют его в форме автономного единства и по генезису не связанным с дискурсивными и событийными контекстами своего времени. Эссе о модернизме и его исследование произведений английского писателя-модерниста Уиндома Льюиса, отмеченное экспериментированием с различными теоретическими кодами (нарратология, психоанализ, социокритика), подготавливают позднейшую фазу аналитической работы Джеймисона, которая направлена на критику постмодернизма. Отстаивая значимость диалектической мысли в современных условиях, он разворачивает «глобальную картографию» трансформаций современной культуры. Конкурирующие, фрагментарные постструктуралистские дискурсы Джеймисон «заземляет» в реалиях «позднего капитализма», трактуя их как идиосинкразистические реакции на транснациональную интеграцию капитала. Его основная цель — микроанализ огромного материала культуры последних лет (визуальное искусство, архитектура, кинематограф, жанровая литература, масс-медиа и т. д.).

Соч.: Marxism and Form. Princeton, 1971; The Prison House of Language. Princeton, 1972; Sartre: The origins of a Style. Chi., 1972; Fables of Agressin: Wynsham Lewis. The Modernist as Fascist. Berkley, 1979; The Political Unconscious. L., 1981; The Ideologies of Theory. Essays 1971—1986, vol. 1—2. Minneapolis, 1988; Late Marxism. Adomo or The Persistence of the Dialectic. L., 1990; Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, 1992; The Geopolitical Aesthetic. Cinema and Space in the World System. Bloomington, 1993; The Seeds of Time. N. Y., 1994.

А. А. Пензин

ДЖЕЙМС (Джемс) (James) Уильям (11 января 1842, Нью-Йорк —26 августа 1910, Чокоруа, Нью-Хэмпшир) — американский философ и психолог, один из главных представителей ***прагматизма***. В отличие от основоположника прагматизма ***Ч. Пирса***, воздействие идей Джеймса изначально распространялось за пределы собственно научной и философской сферы. Этому, безусловно, способствовала активная деятельность самого Джеймса по пропаганде прагматизма как широкого мировоззрения, призванного осмысливать различные стороны человеческой жизни и преобразовывать ее.

Джеймс происходил из глубоко религиозной семьи. Его отец был последователем религиозно-мистического учения Э. Сведенборга, что сказалось на позиции Джеймса по философским вопросам религии, в особенности в его знаменитой книге «Многообразие религиозного опыта» (1902). Его брат — широко известный писатель, Генри Джеймс. Научно-философская деятельность Джеймса была связана с Гарвардским университетом, медицинское отделение которого он окончил. Там он вначале преподавал физиологию, затем психологию (одним из первых в Америке Джеймс стал заниматься экспериментальной психологией). С 1880 Джеймс начал преподавать философию. Его перу принадлежат многочисленные работы, среди самых известных — «Воля к вере» (1897), «Прагматизм»

(1907) и «Плюралистическая вселенная» (1909). Славу Джеймсу как одному из ведущих психологов мира принес труд «Основания психологии» (т. 1—2, 1890). Все его тексты обладают большой эмоциональной силой, хотя логическая аргументация иногда носит упрощенный характер. Он считал, что прагматизм есть лишь новое название для старого способа мышления, которым люди руководствуются в своей повседневной практике. Такой способ мышления не приемлет абстрактные категории и всевозможные «первые принципы». Победа прагматизма, как полагал Джеймс, будет обусловлена тем, что он произведет наибольшее впечатление на «нормальные умы». Развитие философии сопровождалось жесточайшим противостоянием различных систем. Поэтому, подчеркивал Джеймс, прагматизм в современную эпоху должен выступать как метод «улаживания философских споров». Это именно метод, а не учение, и он носит нейтральный и антидогматический характер. Прагматизм также способен сблизить науку и метафизику. В основе же философских противостояний Джеймс видел психологическое различие «философских темпераментов» — мягкого и жесткого. Различие темпераментов обусловливает то, что одни философы оказываются рационалистами (а также интеллектуалистами, идеалистами, оптимистами, верующими, сторонниками свободы воли, монистами и догматиками), а другие — эмпиристами (а также сенсуалистами, материалистами, пессимистами, неверующими, детерминистами, плюралистами и скептиками). Джеймс критикует крайности этих позиций и подчеркивает, что прагматизм берет лучшее у каждой из них, ибо «наше уважение к фактам не погасило в нас окончательно огня религиозности». Напр., крайностям оптимизма и пессимизма он противопоставляет прагматистскую точку зрения мелиоризма, согласно которой спасение мира и не неизбежно, и не невозможно: все в руках самого действующего человека.

В отличие от Пирса, Джеймс широко использует понятие истины. «Истина» выступает у него как синтетическое понятие, обозначающее различные аспекты прагматистского подхода. Напр., с трактовкой прагматизма как метода улаживания философских споров связано определение истины как посредника (миротворца), который готовит людей к изменениям в будущем и одновременно не дает им резко порывать с прошлым. Истина представляет собой как бы программу будущих действий по изменению реальности. Кроме того, истина для Джеймса — это то, что случается, происходит с идеей: это «драгоценное орудие действия», а слова, выражающие истины, инструментальны в нашем опыте. В то же время истина есть родовое название для всех видов ценностей, действующих в опыте. Даже в абстрактной сфере логики и математики истина, по Джеймсу, сохраняет свою ценностную, направляющую функцию. Эпистемический аспект понятия истины схватывается в определении истинных идей как тех идей, которые мы можем усвоить, подтвердить, подкрепить и проверить. Ложные же — те, с которыми мы этого проделать не можем. Причем истина не обязательно является непосредственно верифицируемым верованием. Потенциальные процессы проверки, отмечает Джеймс, могут быть столь же верными, как и актуальные. Он предлагает называть «истинной» идею, начинающую процесс проверки, а «полезной» — выполнившую свое предназначение в опыте. Мы изначально должны верить в истинность своих идей — это «окупится». Все приведенные разъяснения понятия истины объединяет понимание ее как процесса, или характеристики, человеческой деятельности. Джеймс говорил, что чисто объективных истин, при установлении которых никакой роли не играло бы субъективное удовлетворение от сочетания старых элементоз опыта с новыми, нигде нельзя найти. Прагматизм отвергает философское обожествление истины как чего-то статичного, неизменного, отделенного от практически ориентированного мира нашего опыта. Он выступал против абсолютизации трактовки истины как «соответствия» действительности. Прагматизм Джеймса не принимает эту трактовку потому, что для него действительность не является чем-то готовым и законченным, а находится в процессе постоянного становления и ожидает своего завершения, в том числе и от будущего. Основу действительности составляет, во-первых, сам поток ощущений. Во-вторых, в действительность включаются отношения между ощущениями. Джеймс считает это положение чрезвычайно важным и отличающим его позицию от позиции британских эмпиристов. Традиционные эмпиристы были неспособны ответить на критику их идеалистических оппонентов и объяснить, откуда берутся отношения между элементами чувственного опыта. Перенося отношения в пределы самого опыта, Джеймс избегает необходимости прибегать к каким-либо внеопытным (трансцендентальным) источникам отношений. Именно поэтому он и называет свой эмпиризм «радикальным». Два вида отношений складываются в рамках опыта. Это прежде всего изменчивые отношения места и времени, носящие внешний характер. Большинство отношений ощущений именно таковы, но возможны еще и внутренние (сущностные) отношения, коренящиеся в природе самих соотносящихся объектов. Область внутренних отношений, однако, ограничивается сферой логики и математики. Только в этих пределах можно говорить об истинности как согласованности (когерентности) наших понятий. Джеймс критикован английских и американских неогегельянцев, считавших, что все отношения являются внутренними. В-третьих, в действительность включается совокупность прежних истин, с которыми должно считаться каждое новое исследование. Благодаря этому опыт имеет непрерывный характер. Он подчеркивает, что различие, между «мыслями» и «вещами», между «познающим» и «познаваемым», а также между «субъектом» и «объектом» следует рассматривать в терминах внешних отношений между элементами нашего опыта. Прагматизм допускает как единство, так и разъединение частей опыта. С точки зрения плюралиста Джеймса, части реальности связываются внешним образом. Вещи соотносятся различными путями, но никакая из них не доминирует над остальными. Поэтому плюралистический мир больше похож на федеративную республику, чем на империю или королевство философов-монистов.

Исходным для Джеймса является понятие опыта. Субъективность и объективность суть функциональные атрибуты опыта. В этой связи он критиковал традиционные противопоставления духа и материи, души и тела. Джеймс отмечал, что философы измыслили особую субстанцию под названием «сознание» (consciousness). Прообразом духа (сознания), считал он, был обычный процесс дыхания. Поэтому вместо рационалистического «и мыслю» можно было бы сказать «я дышу». Джеймс при этом указывал, что

он отрицал только субстанциональность сознания, но не отрицал его функционального значения. Эта функция — познавательная. Признав наличие «чистого опыта», познание можно будет трактовать как особый вид внешних отношений между элементами опыта. В своей философии религии (которая фактически является и психологией религии) Джеймс придерживался сформулированных им прагматистских принципов. Вера людей в то, что Бог существует, может быть истинной, если само утверждение о существовании будет обозначать те духовные потребности людей, которые религиозная вера могла бы удовлетворить. Джеймс, который не отдавал предпочтения ни одной из конфессий, подчеркивал сугубо личностный характер подлинных религиозных верований людей. Особый интерес у него как у исследователя вызывали описанные в различных источниках случаи мистического озарения, экстремальные факты проявления религиозного чувства. Он и сам дает тонкие описания эмоциональной жизни верующих, «энергетического» подъема, испытываемого при приобщении к религии.

Соч.: The Principles of Psychology, v. 1—2. N. Y., 1890; Some Problems of Philosophy. N. Y., 1911; Essays in Radical empiricism. N. Y., 1912; Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911; Введение в философию. Берлин, 1923; Психология. М., 1991; Многообразие религиозного опыта. М., 1993; Воля к вере. М., 1997.

Лит.: *Perry R. B.* The Thought and Character of W. James. Boston, 1935; *Wild J.* The Radical Empiricism of W. James. N. Y., 1969.

А. Ф. Грязнов

ДЖЕНОВЕЗИ, Дженовезе (Genovesi, Genovese) Антонио (1 ноября 1712, Кастильоне, Салерно — 23 сентября 1769, Неаполь) — итальянский метафизик, логик, теолог, политэконом. С 1737 священник. С 1738 в Неаполитанском университете слушает последние лекции ***Дж. Бико,*** с 1741 преподает там же метафизику, с 1745 — этику. 1 ноября 1754 занимает там первую в Европе кафедру политической экономии («коммерции и механики»). Издает в Неаполе «Начала метафизики, изложенные математическим методом» в 4 т. («Ontosophia», 1743; «Principia philosophiae», 1747; «Principia theosophiae naturalis», 1751; «De principiis legis naturalis», 1952), «Начала логико-критического искусства» (Elementorum artis logico-criticae, libri V, 1745), курс политической экономии (Delle lezioni di commercio ossia di economia civile, 1765), работы по этике, праву, философии культуры, многочисленные учебники, автобиографию, частичный перевод и комментарий к «Духу законов» ***Монтескьё.*** Заподозренные в ереси «Догматические, исторические, критические начала всеобщей христианской теологии» вышли посмертно (Universae christianae theologiae elementa dogmatica, historica, critica, 1771). Дженовези применил эмпиризм ***Локка,*** с одной стороны, для отсечения «умствований, оторвавшихся от корневища мира и от практической пользы», а с другой — для защиты метафизики от агностицизма того же Локка. Эмпирически доказанная непознаваемость, а тем самым и неопровержимость вечных истин, выступает освободительным фактором, дающим возможность воспитательной и познавательной практике опереться на разум, опыт, традицию. Предопределяя мягкий тон всего последующего итальянского просветительства, Дженовези отождествляет человека, природу с культурой в споре против ***Руссо,*** винящего цивилизацию в несчастьях современности («Lettere accademiche sulla questione se siano pui felici gl'ignoranti che gli scienziati», 1764). Цель утилитаристской этики Дженовези — «минимизация зла» через внедрение в массы чувства права и долга. В его меркантилизме источник национального богатства —положительный торговый баланс, для обеспечения которого рекомендуется умеренный протекционизм. Дженовези создал в Италии обширную школу просветительской публицистики, чтившую в нем своего родоначальника. ***П. Верри*** приветствовал в нем патриота, трудящегося над «улучшением участи человечества».

Соч.: Autobiografia, lettere e altri scritti. Mil., 1962; Illuministi italiani. — Riformatori napoletani. Napoli — Mil. 1962, p. 43—330.

Лит.: *Villari L.* Il peasiero economico di A. Genovese. Firenze, 1959.

В. В. Бибихин

ДЖЕНТИЛЕ (Gentile) Джованни (30 мая 1875, Кастельветрано — 15 апреля 1944, Флоренция) — итальянский философ, представитель неогегельянства, основатель системы «актуального идеализма». В юности испытал сильное влияние идей итальянского неогельянца Б. Спавенты. Другой его постоянной сферой интересов была философия и практика образования. В 1899 выпустил книгу «Философия Маркса», написанную в гегельянском духе. В это время он познакомился с Б. Кроче, с которым затем поддерживал тесные идейные связи более 20 лет. С 1903 преподавал в Неаполе, в 1906 — профессор университета Палермо, в 1914 — профессор в Пизе, в 1917 стал профессором университета Рима. В эти годы написал работы по теории педагогики, а также свою наиболее известную книгу «Общая теория духа как чистого акта» (Teoria generale dello spirito come atto puro, 1916). После первой мировой войны националистические симпатии сблизили Джентиле с фашизмом, в 1922 он стал министром просвещения в правительстве Муссолини. Находясь на этом посту, осуществил реформу итальянской школьной системы. В 1924 возглавил Национальный фашистский институт культуры. До конца жизни был наиболее известным публицистом режима, он сам характеризовал себя как «философа фашизма». Под его руководством в 1925—37 вышла Итальянская энциклопедия. В апреле 1944 он был казнен итальянскими партизанами.

Затруднения гегелевской философии, по Джентиле, связаны с абсурдной идеей восхождения от абстрактного к конкретному. Абстракции сами по себе бесплодны, и попытка наделить их животворной силой порождения конкретного — это мистика, а не диалектика. Подлинной конкретностью, единственным творческим принципом бытия может быть лишь само «мыслящее мышление», действительный субъект мышления. Такова предлагаемая Джентиле «реформа гегелевской диалектики». Как почти сразу заметили философские обозреватели эта «реформа» есть попытка заново интерпретировать Гегеля с помощью Фихте периода его первого «Наукоучения». Основные положения своей доктрины Джентиле изложил в книге «Общая теория духа как чистого акта» (Teoria generale dello spirito come atto pure. Pisa, 1916). Субъект реальной диалектики — «трансцендентальное Я», которое тем отличается от «эмпирического Я», что, объективируясь в бесконечном множестве предметных содержаний, само остается неопредмеченной чистой субъективностью, «чистым действием», или «актом в акте». Все остальное, что обычное сознание принимает за независимый мир природной и социальной реальности,

есть лишь производное от созидающей деятельности трансцендентальной субъективности. Для эмпирического сознания явления внешнего мира обладают, конечно, реальностью (в этом Джентиле соглашается с Кантом). Но философская рефлексия превращает всякую объективность в результат деятельности трансцендентального субъекта, разоблачая иллюзии трансцендентности — независимого бытия природы, общества и даже Бога. В результате философское исследование становится демонстрацией имманентности любого эмпирического объекта. Этот подход Джентиле проводит в многочисленных теоретических и исторических работах. Искусство для него — момент чистой, или созерцательной, субъективности, не выражение чувства, а само чувство в его необъяснимой субъективности. Прямую противоположность искусству являет религия как «превознесение объекта», оторванного от трансцендентального субъекта, который есть единственный творец всего и вся. Поэтому Джентиле делает вывод о том, что «Бог внутри человека». Под конец жизни он усилил религиозные мотивы своей философии и даже говорил о «специфическом католицизме», хотя его философия религии была постоянным балансированием между Фейербахом и Фомой Аквинским, не удовлетворявшим ни атеистов, ни клерикалов. Такова общая судьба трансцендентального идеализма: либо существует только человеческое сознание и мышление и тогда незачем именовать его трансцендентальным, превращая в творца всего сущего, либо придется постулировать сверхчеловеческий божественный «Логос» и на нем основывать всю конструкцию мироздания. Социально-политическую философию Джентиле можно назвать «трансцендентальным тоталитаризмом», ибо ее центральный пункт — преодоление границы между частной и общественной жизнью граждан. Государство, как и Бог тоже внутри человека, а не между людьми, поэтому не существует никаких пределов государственному вмешательству в личную жизнь людей. В послевоенный период концепция «абсолютной субъективности Джентиле нашла отражение в «позитивном экзистенциализме» ***Н. Аббаньяно.***

Соч.: Sommario di pedagogia come scienza filosofica, v. 1—2. Bari, 1913—14; Teoria generate dello spirito comme atto pure, 1916; Filosofia del Arte. Firenze, 1931; La riforma della dialettica hegeliana. Messina, 1913; Origini e doctrina del fascimo. Roma, 1929; Genesi e struttura della società. Firenze, 1946; Opera complete. Firenze, 1928; Введение в философию. СПб., 2000.

Лит.: *Holmes R. W.* The idealism of Gentile. L., 1937; *Romanelli P. J.* The Philosophy of Gentile. N. Y., 1938; *Aldo lo Schiova.* Itroduzione a Gentile. Bari, 1986; *Киссель М. А.* Диалектический историцизм. — В кн.: Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987; *Эфиров С. А.* Итальянская буржуазная философия 20 в. М., 1968.

М. А. Киссель

ДЖЕФФЕРСОН (Jefferson) Томас (13 апреля 1743, Албемарл — 4 июля 1826, Монтиселло) — американский ученый и мыслитель эпохи Просвещения, третий президент США, автор Декларации независимости. С раннего возраста отличался прекрасными способностями, любознательностью и трудолюбием. К семнадцати годам знал греческий, латинский, французский языки и овладел всеми необходимыми навыками поведения английского джентльмена, включая игру на скрипке. В 1760 Джефферсон был принят сразу на 3 курс колледжа Уильяма и Мэри, по окончании которого в 1762 несколько лет занимался самообразованием.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ГОСУДАРСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. ДЕКЛАРАЦИЯ НЕЗАВИСИМОСТИ. В 1769 Джефферсон становится членом Виргинской законодательной ассамблеи, где активно отстаивает позицию независимого от метрополии развития североамериканских колоний. Свою позицию Джефферсон высказал в опубликованном в Лондоне в 1774 памфлете «Общий обзор прав Британской Америки». Его аргументы о несостоятельности такой ситуации, когда юридические законы североамериканских колоний «чужды нашим конституциям и не признаны нашими законами» (Американские просветители. Избр. произв., т. 2. М., 1969, с. 17), были восприняты в Лондоне как серьезная угроза, а имя Джефферсона оказалось в списке лиц, объявленных англичанами вне закона. В 1776 Континентальный конгресс в Филадельфии поручил ему, Б. Франклину и др. подготовить Декларацию независимости. Основной текст был написан Джефферсоном с небольшими поправками Б. Франклина и Д. Адамса. Декларация была принята Континентальным конгрессом 4 июля 1776. Значение этого документа не только для американской истории, но и для истории человечества трудно переоценить. Декларация провозгласила на все времена, «что все люди созданы равными и наделены Творцом определенными (врожденными и) неотъемлемыми правами, среди которых — право на жизнь, на свободу и на стремление к счастью; что для обеспечения этих прав люди создают правительства, справедливая власть которых основывается на согласии управляемых; что, если какой-либо государственный строй нарушает эти права, то народ вправе изменить его или упразднить и установить новый строй...» (Автобиография. Заметки о штате Виргиния. Л., 1990, с. 34). Это была безусловно самая радикальная идея Джефферсона, которую он последовательно стремился воплощать в жизнь на посту губернатора Виргинии (1779— 81), государственного секретаря в правительстве Дж. Вашингтона (1790—93), вице-президента США (1796) и президента США (1800—09). Джефферсон явился также организатором Демократической партии США и основателем Университета штата Виргиния. Признавая заслуги Джефферсона в различных областях общественного и научного знания, Американское философское общество избрало его своим Президентом в 1797, и он оставался им до 1815.

ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ. Радикальные социально-политические идеи Джефферсона опирались на широкое материалистическое по тенденции научно-теоретическое основание. Философские идеи Джефферсона воплощены в его обширной переписке, публицистике, черновых набросках, в огромном эпистолярном наследии, а также в работах «Автобиография» и «Заметки о штате Виргиния» (1785). Джефферсон, как и многие деисты, был убежден, что человеческий разум и сопутствующий ему здравый смысл — единственные надежные критерии истины и достойные доверия судьи при выборе убеждений и правил поведения. «Прочно закрепи разум на его месте и подвергай его суду каждый факт, каждое мнение. Смело спрашивай его даже о том, существует ли Бог... Пусть не отпугивает тебя от такого исследования никакая боязнь его возможных следствий» (Американские просветители, т. 1, с. 22—23). Деизм для Джефферсона являлся способом решения необъяснимых с позиций науки философских

проблем, связанных с появлением немеханических форм активности, прежде всего сознания. От материалиста, отрицающего роль Творца, считал Джефферсон, «можно законно потребовать объяснить процесс, посредством которого материя проявляет способность мышления» (там же, т. 2, с. 133-134).

Будучи гуманистом, Джефферсон убежден, что мораль и нравственность глубоко связаны с человеческой природой, т.е. имеют естественное происхождение. «Сознание того, что хорошо и что дурно, — писал он П. Карру, — так же присуще природе человека, как чувство слуха, зрения, осязания. Оно истинная основа нравственности...» (там же, т. 2, с. 78). Однако врожденное нравственное начало, по мнению Джефферсона, может претерпевать изменения в зависимости от норм и критерия полезности для человека. «У людей, живущих в различных странах и в различных условиях, с различными привычками и системами правления, могут быть различные (нормы) полезности. Поэтому один и тот же поступок может быть полезным и, следовательно, добродетельным в одной стране, вредным и порочным — в другой, в иных условиях» (там же, с. 108). Именно эта позиция Джефферсона определила революционность и демократичность его социально-политических идей. В возрасте 66 лет Джефферсон вышел в отставку и прожил оставшуюся жизнь в своем имении Монтиселло, занимаясь наукой и ведя обширную переписку. Умер Джефферсон в день празднования гражданами США 50-й годовщины со дня принятия Декларации независимости.

Соч.: Papere, ed. J. P. Boyd, v. 1—22. Princeton, 1950—86; The Portable Thomas Jefferson, ed. M. D. Peterson. N. Y., 1975; Writings, ed. M. D. Peterson. N. Y., 1984.

Лит.: *КаримскийА. М.* Революция 1776 г. и становление американской философии. М., 1976; *Malone D.* Jefferson and His Time, v. 1—6. Boston, 1948-81; Thomas Jefferson: The Man, His World, His Influence, 1973.

В. Ф. Коровин

ДЖИВА (санскр. jīva, букв. — живое [существо]) — в индийской религиозно-философской традиции отдельная, индивидуальная душа. Уже в Ригведе (1.164.30) складывается представление о душе, которая вступает в сансарную цепь перерождений и вместе с тем способна достигать освобождения. Представление о дживе тесно связано с понятием ***Атмана***, поскольку джива по существу и есть Атман, рассматриваемый сквозь призму пространственно-временных отношений природного мира. Поэтому в ***буддизме*** с его концепцией атмана джива не имеет реального существования в качестве отдельной, постоянной сущности, а индивид рассматривается как совокупность и поток ментальных свойств, лишенных постоянного субстрата. В ***джайнизме*** джива считается одной из главных сущностей, или категорий (***падартха***), вселенной: в мире вообще есть лишь две группы сущностей: джива (одушевленные существа) и аджива (неодушевленные предметы, тогда как все прочие категории лишь описывают различные связи и отношения между ними. Само существование познающей души дано непосредственно в интроспекции и не нуждается в каком-либо доказательстве. Все дживы делятся на три вида: освобожденные (сиддха, букв. — совершенные), связанные [***сансарой***] (баддха) и т. н. адские (наракия). «Связанные» дживы занимают определенное место в иерархии живых существ сообразно количеству их органов чувств (начиная с растений, наделенных лишь осязанием, и кончая людьми, демонами и богами, которые помимо пяти органов чувств располагают еще и рассудком — ***манасом***, своеобразным интегратором чувственных данных). Джайны полагают, что по своей природе все дживы вечны и всеведущи, но их размер зависит от размеров тела, которое они занимают, так что в сансарном перерождении дживы сжимаются или растягиваются в пространстве. «Связанная» джива загрязняется частицами тонкой материи, которая налипает на душу в силу ее прежних поступков и побуждений; уничтожение таких загрязнений непосредственно выводит дживу за пределы сансары к освобождению.

В ортодоксальных системах индийской философии джива рассматривается в соответствии с различным толкованием единства Атмана и ***Брахмана***; джива являет собой явное выражение природы и относительной реальности такого единства. В ***ньяе*** и ***вайшешике*** джива — это вечная и вездесущая духовная сущность, лишенная каких-либо частей и потому отличная как от самого тела, так и от функций сознания. Сознание считается всего лишь случайным, преходящим свойством дживы. В ***пурва-мимансе*** джива — одна из реальных сущностей мира, она вечна и вездесуща. Одновременно она рассматривается как субъект действия и вкушения (в частности, в освобождении душа перестает действовать, но остается вкушающим субъектом вечного небесного блаженства — сварги). Согласно ***санкхье***, джива — это Пуруша, или Атман, ложно отождествляющий себя с совершенно иной сущностью — материей, или природой (Пракрити), т.е. со всем психофизическим комплексом. Помимо этих ошибочно приписанных отличий тела и психики, все Пуруши совершенно тождественны: различия привносятся Пракрити, и потому неизбежно прекращают существование, как только Пуруша и Пракрити отделяются друг от друга. С точки зрения санкхьи джива не может считаться субъектом познания или действия, она есть не что иное, как само сознание, лишенное каких бы то ни было свойств и атрибутов. Однако как в санкхье, так и в ***йоге*** множественность душ сохраняется даже после того, как Пуруша достигает освобождения, реализуя свою вечно чистую и бескачественную сущность.

Представление о дживе наиболее полно и подробно разрабатывается в различных школах ***веданты***, становясь своеобразным фокусом, стягивающим воедино онтологические, эпистемологические и этические импликации каждой из систем. В ***адвайта-веданте*** джива, будучи по сути своей чистым Атманом, совершенно тождественна высшему Брахману; однако такое изначальное единство раскрывается для души лишь после того, как та перестает приписывать себе временные телесные и психические характеристики. Джива вечна, она не имеет начала и неуничтожима, однако такая реальность — это ее реальность как Брахмана, а не в качестве отдельной независимой сущности; более того, она полностью проявляется лишь с растворением дживы в Брахмане как изначальной причине. На уровне профанического знания (апара-видья) такое положение постигается только благодаря метафоре периодического творения, «отпочкования» души от высшего Брахмана. Будучи по сути лишенной качеств, джива тем не менее соприкасается с тварным миром майи-авидьи, и потому даже ее реальность в пределах этого мира толкуется прежде всего как безграничная протяженность во времени

и пространстве. Вместе с тем лжива — это не сознающий субъект, но само «сознание», или «знание» (чайтанья, джняна), которое никогда не может быть прервано. Такое чистое сознание проявляет (и в конечном счете поддерживает собой) все объекты, но не нуждается ни в какой иной сущности для того, чтобы быть проявленным. Между тем аспект блаженства, присущий Брахману, преломляется для дживы как ее бездеятельность, полная отрешенность от состояний действия и вкушения.

Адвайта-веданта выдвинула целый ряд аллегорических гипотез-толкований, описывающих отношения Брахмана и дживы и объясняющих временную множественность душ, наблюдающуюся в природном мире; основные толкования уже были предложены ***Шанкарой*** в качестве равно-возможных метафорических приближений к сущности дживы, однако в дальнейшем его последователи предпочитали делать акцент на каком-либо одном из них. Согласно учению о подобии (абхаса-вада), разработанному ***Сурешварой***, джива до поры до времени не может отличить себя от своего подобия — «неведения», ошибочно отождествляясь с частицами авидьи. Вачаспати Мишра отстаивал «учение о разделении» (аваччхеда-вада), полагая, что джива образуется благодаря наличию «привходящих ограничений» (***упадхи***), т.е. тела, «внутреннего органа» и органов чувств. Подобно эфиру, который кажется разделенным, когда в него помещены глиняные сосуды, Брахман представляется раздробленным на отдельные дживы вследствие их телесных свойств; стоит убрать сосуды — и изначальное единство и однородность эфира будет восстановлено, так же восстанавливается единство Брахмана после снятия ограничений авидьи. Последователь «учения об образе и прообразе» (бимба-пратибимба-вада) Пракашатман полагал, что единый Брахман многократно отражается в авидье; эти-то отражения и суть многообразные дживы. В качестве предельного случая некоторые позднейшие адвайтисты (Аппаядикшита) рассматривают концепцию «экаджива-вада», т.е. учение о единой душе во всех телах. Часто это учение приобретает черты грандиозного вселенского солипсизма, когда одно-единственное существо (единственная джива, входящая в бесконечную цепь перерождений) как бы грезит, вымысливая для себя мир объектов и одушевленных существ; такое учение близко ***дришти-сришти-ваде*** Пракашананды. Подобно санкхьяикам, адвайтисты допускают возможность освобождения дживы при жизни (дживанмукти), т.е. осознания себя как Брахмана при сохранении телесной оболочки; освободившийся индивид при этом сохраняет свое тело как бы по инерции прежней кармы, после смерти же не находит себе нового воплощения. В отличие от адвайты с ее склонностью к онтологизации гносеологической проблематики, ***вишишта-адвайта*** тяготела скорее к наглядно-космологическому истолкованию отношения Брахмана и дживы. Душа в этой системе — в буквальном смысле часть высшего Брахмана, она имеет определенный (минимальный) размер и вместе с тем служит Брахману одним из многообразных свойств, или определений. Джива сама наделена свойствами, в частности, способностью познавать и действовать. Поскольку мера этих способностей различна, нет и не может быть двух одинаковых джив; все дживы составляют иерархическую последовательность, на вершине которой стоит их господин и управитель — высший Брахман (Ишвара). В определенном смысле Ишвара сам выступает внутренней душой всего прочего мира, в котором дживы и неодушевленные объекты служат ему зависимым и послушным «телом». Еще большая зависимость дживы от Брахмана и, как следствие, фаталистическая предопределенность различных джив к освобождению или связанности сансарой характерны для позднейших вишнуитских течений внутри веданты, в частности, для двайты.

Лит.: *Hacker P.* Die Idee der Person im Denken von Vedānta-Philosophen. — «Studia Missionaria» (Roma), 1963, N 13, S. 30—52; *Hoang-su-Quy.* Le Moi qui me dépasse scion le Vedanta. Saigon, 1971; *Ramachandra Rao S. K.* Jivanmukti in Advaita. Gandhinagar, 1979; *Oberhammer G.* La Delivrance, des cette vie (jivanmukti). P., 1994.

Н. В. Исаева

ДЖИНА МАХАВИРА (санскр. Jina Mahāvīra, букв. — «Победитель, Великий герой») — основатель ***джайнизма***, определивший многие тенденции и ***джайнской философии***. Один из шести знаменитых мыслителей шраманской эпохи. Джина проповедовал, вероятно, в 1-й пол. 5 в. до н. э. Испытал влияние ***Маккхали Госалы***, признавая влияние на психофизическое бытие индивида среды существования (сангати) и его «привязанность» к «собственной природе» (см. ***Свабхава***), но отверг детерминизм адживиков, решительно отстаивая сферу свободного выбора и результативность человеческих действий (крия-вада). Согласно «Сутра-кританге», полемизировал с фатализмом адживиков, апеллируя к общепризнанной «вменяемости» индивиду его проступков. Существование индивида в мире характеризуется «заброшенностью» и одиночеством перед лицом и жизни, и смерти. В буддийских источниках Джина (под именем Нигантха Натапутта) предстает рационалистом, ставящим дискурс над верой, но собственное «всеведение» и над дискурсом, а также искусным диалектиком, применявшим с оппонентом классическую «двурогую» дилемму. Как и ***Санджая Белаттхипутта***, Джина избегал любого категорического решения мировоззренческих вопросов, но в отличие от него не отрицал все возможные экзистенциальные предикации, а допускал их ограниченную, контекстную истинность. Так, согласно «Бхагавати-сутре», он считал, что тело и душа идентичны в одном аспекте, но различны в другом и так же решал вопрос о наделенности тела формой, сознанием и т. д. Ложное знание проистекает от того, что одна возможная точка зрения возводится в ранг абсолютной истины. Эта доктрина иллюстрируется знаменитой притчей о том, как слепцы принимают отдельные части слона за целое. Концепция контекстности истины лежит в основе релятивистской джайнской «диалектической логики» (см. ***Анэканта-вада***).

Лит.: *Barua B.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Delhi etc., 1970; *Шохин В. К.* Первые философы Индии. М.; 1997.

В. К. Шохин

ДЖНЯНА (санскр. jñāna —знание, познание, от глагольного корня джня — знать) — одно из центральных понятий индийской религиозно-философской традиции. В ***пурва-мимансе*** джняна — один из модусов души, описываемый одновременно как действие (крия) и процесс (вьяпара); знание как таковое превосходит возможности обычного чувственного восприятия, его присутствие узнается субъектом опосредованно, благодаря логическому выводу. В ***ньяя-вайшешике*** джняна одновременно дает не только знание об объектах, но и — непосредственно,

в интроспекции — также знание о собственном присутствии в душе. Особое место представление о джняне занимает в различных направлениях ***веданты***. В ***адвайта-веданте Шанкары*** джняна считается абсолютно тождественным высшему ***Брахману***. Это не просто средство достижения освобождения или одно из свойств души, но само это освобождение (***мокша***), тождественное высшей реальности. Различение знания, познающего субъекта (джнятри) и объекта познания отнесено Шанкарой к стадии апаравидья (не-высшей, эмпирической истины), т.е. считается просто практически удобным (вьявахарика). В Комментарии на «***Брахма-сутры***» Бадараяны Шанкара, произвольно толкуя одну из ключевых сутр базового текста, отождествляет субъект знания (джнятри) со знанием как таковым. По его мнению, джняна —это не свойство или функция, но сама внутренняя природа (сва-рупа) души, которая неизменно сохраняется во всех ее состояниях. Такое Знание (джняна, видья), противоположное Неведению (***авидья***), полностью совпадает с Сознанием (***чит***) как сущностью чистого ***Атмана*** и с представлением о сакшине, или внутреннем «свидетеле» всех актов восприятия. Поэтому даже на «пути Знания» (джняна-марга), непосредственно ведущего к единству с высшим Брахманом, адепт занят не накоплением сведений или познавательных навыков, но прежде всего реализацией собственной неизменной и вечной природы. Джняна в адвайте — это мгновенное преобразование, та внезапная перемена угла зрения, которая дает возможность осознать: единственная реальная сущность — это Брахман, т.е. чистое сознание, лишенное каких-либо частей, атрибутов или объектов, — сознание, с которым никогда ничего не происходило.

Полемизируя с адвайтой, ***вишишта-адвайта*** предлагает собственную концепцию знания и незнания. По мнению ***Рамануджи***, знание всегда направлено на объект, всегда интенционально, а потому всегда дано вместе с объектом; будучи наполнено своим содержанием, оно непременно несет в себе какие-то различающие характеристики. Такое качественно разнородное, атрибутивное знание (дхармабхута-джняна) уже не является самодостаточной сущностью, но только свойством определенной основы, или — что для вишишта-адвайты то же самое — способностью определенного субъекта. Характерная для адвайты метафора знания-света превращается в вишишта-адвайте в способность светить или в светлый ореол, окружающий источник света — ***Ишвару*** или отдельную душу. И если души (джива) — это как бы точечные светильники, каждый из которых окружен собственным более или менее обширным светящимся ореолом, то Ишвара весь освещен собою, прозрачен для себя, ибо каждый его член или атрибут служит вместе с тем объектом его божественного всеведения. Иными словами, представление о джняне в учении Рамануджи предполагает противопоставление субъекта и объекта, а также множественность познающих душ и познаваемых неодушевленных предметов. Считая адвайтистскую идею о чистом, лишенном свойств знании недопустимой уступкой буддийским воззрениям, Рамануджа противопоставляет ей тезис об истинности (ятхартхатва, букв. — соответствие предмету) всякого знания. Поскольку знание в вишишта-адвайте сведено по сути к способности освещать (или отражать) независимые от него объекты, оно всегда считается в какой-то степени истинным (в этом смысле ошибки и погрешности восприятия также содержат некую толику истинного знания), различаясь лишь точностью и полнотой охвата предметности.

Н. В. Исаева

ДЖНЯТРИ (санскр. jñātṛ — познающий) — наиболее близкий западному понятию субъекта познания эквивалент индийской философии. В «Ньяя-сутрах» термин «джнятри» употребляется один раз (III. 1.16), обозначая ***Атмана*** как обладателя «средств познания» (jñānasādhana); второй раз, когда утверждается, что Атман является также субъектом действия и бездействия, будучи «субстратом» желания и антипатии (III.2.34), употребляется синоним «знающий» (jña). В комментарии Ватсьяяны концепция джнятри развивается в полемике с буддистами, отрицающими Атман как таковой и пытающимися «заместить» его функционированием ума — ***манаса***, а также с санкхьяиками, признающими Атман, но полагающими, что он является только «чистым светом» (см. ***Пуруша***), т. к. собственно познавательную нагрузку несут на себе ментальные функции бытийно инородного ему «внутреннего инструментария» (см. ***Антахкарана***). Ватсьяяна утверждает, что «внутренний инструментарий» не может быть субъектом познания как подчиненное Атману «орудие», предназначенное для внутреннего восприятия (радости, страдания, воспоминаний и т. д.), подобно тому как органы чувств являются его «орудиями» для познания внешних объектов, и атрибутирование познавательной функции манасу (координатору внешних и внутренних перцепций) лишь вносит путаницу в проблему субъекта познания (Ш.1.16; III.2.4,18—19). Последний является одновременно субъектом и «субстратом» чувства, воления и действия, потому что именно он знает радость и страдание, средства достижения первого и избежания второго и именно он предпринимает в связи с этим соответствующие усилия (III.2.34). Ватсьяяна был впоследствии поддержан вайшешиком Прашастападой, который продолжил «критику» трактовки манаса как субстрата мышления, а также мимансаком Партхасаратхи Мишрой, представившего аргументы против трактовки манаса как джнятри.

В. К. Шохин

ДИАГОР (Διαγόρας) Мелосский (2-я пол. 5 в. до н. э.) — древнегреческий лирический поэт, получивший прозвище «безбожник» (ὁ Ἄθεος). Родился на о. Мелос, согласно Суде (Διαγόρας, 523) жил после Пиндара и Вакхилида, но до Меланнипида Старшего, сочинял дифирамбы и энкомии. В юности был благочестив, но отверг мнение общества о богах, став жертвой клятвопреступления. Написал книгу, в которой рассказал, как и почему он отверг традиционное представление о богах. Диагор высмеивал суеверия, отрицал элевсинские мистерии, а также учение орфиков и культ кабиров. Был обвинен в Афинах в безбожии в 415 и бежал в Пеллену или до, или сразу после вынесения ему смертного приговора. Включен Клитомахом Карфагенским (сер. 2 в. до н. э.) в список наиболее известных греческих безбожников, наряду с Продиком, Протагором, Феодором, Эпикуром. Эпикурейцы, Цицерон, Плутарх, Лактанций и Арнобий отмечали, что Диагор отрицал наличие каких-либо богов и даже провидения, тогда как Климент Александрийский считал, что Диагор приобрел славу атеиста только потому, что осознал ложность языческой религии, еще не познав истины, но заложив ее семя (Protr. II 24, 2-4).

Соч.: Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae, ed. M. Winiarczyk. Lpz., 1981. *Jakoby F.* Diagoras ὁ Ἄθεος. — «Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften», Klasse für die Sprachen... 1959, 3; *Lana I.* Diagora di Melo. — «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», 1950, t. II, vol. 84, p. 161—205.

Лит.: *Шахнович М. М.* Диагор Мелосский — античный критик религии. — В кн.: Научно-атеистические исследования в музеях. Л., 1989, с. 130-144; *Woodbury L.* The Date and Atheism of Diagoras of Melos. — «Phoenix», 1965, 19, p. 178—211; *Winiarczyk M.* Diagoras von Melos—Wahrheit und Legende. — «Eos», 1979, 67, p. 191—213; 1980, 68, p. 51—75.

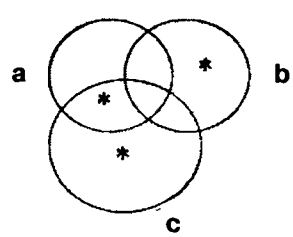
М. М. Шахнович

ДИАГРАММЫ ВЕННА — графический способ задания и анализа логико-математических теорий и их формул. Строятся путем разбиения части плоскости на ячейки (подмножества) замкнутыми контурами (кривыми Жордана). В ячейках представляется информация, характеризующая рассматриваемую теорию или формулу. Цель построения диаграмм не только иллюстративная, но и операторная — алгоритмическая переработка информации. Аппарат диаграмм Венна обычно используется вместе с аналитическим.

Способ разбиения, количество ячеек, а также проблемы записи в них информации зависят от рассматриваемой теории, которая тоже может вводиться (описываться) графически — некоторыми диаграммами Венна, задаваемыми первоначально, в частности, вместе с алгоритмами их преобразований, когда одни диаграммы могут выступать как операторы, действующие на другие диаграммы. Напр., в случае классической ***логики высказываний*** для формул, составленных из n различных пропозициональных переменных, часть плоскости (универсум) делится на 2^n ячеек, соответствующих конституэнтам (в конъюнктивной или в дизъюнктивной форме). Диаграммой Венна каждой формулы считается такая плоскость, в ячейках которой ставится (или не ставится) звездочка $*$. Так, формулу

$$(\neg a\&\neg b\&c) \vee (a\&\neg b\&c) \vee (\neg a\&b\&\neg c)$$

с тремя пропозициональными переменными a, b и c определяет диаграмма, изображенная на рисунке, где звездочки в ячейках соответствуют конъюнктивным составляющим этой совершенной нормальной дизъюнктивной формулы. Если отмеченных звездочками ячеек нет, то диаграмме Венна сопоставляется, напр., тождественно ложная формула, скажем $(a\&\neg a)$.



Индуктивный способ разбиения плоскости на 2^n ячеек восходит к трудам английского логика Дж. Венна, называется способом Венна и состоит в следующем:

1. При n = 1, 2, 3 очевидным образом используются окружности. (На приведенном рисунке n = 3.)
2. Предположим, что при n = k (k≥3), указано такое расположение k фигур, что плоскость разделена на 2^k ячеек. Тогда для расположения k+1 фигуры на этой плоскости достаточно, во-первых, выбрать незамкнутую кривую (φ без точек самопересечения, т.е. незамкнутую кривую Жордана, принадлежащую границам всех 2^k ячеек и имеющую с каждой из этих границ только один общий кусок. Во-вторых, обвести φ замкнутой кривой Жордана ψ_{k+1} так, чтобы кривая ψ_{k+1} проходила через все 2^k ячейки и пересекала границу каждой ячейки только два раза.

Т.о. получится расположение n= k+1 фигур такое, что плоскость разделится на 2^{k+1} ячеек.

Для представления других логико-математических теорий метод венновских диаграмм расширяется. Сама теория записывается так, чтобы выделить элементы ее языка в пригодной для графического изображения форме. Напр., атомарные формулы классической ***логики предикатов*** записываются как слова вида $P(y_1...y_r)$, где P — предикатная, а $y_1, ..., y_r$ — предметные переменные, не обязательно различные; слово $y_1...y_r$ — предметный инфикс. Очевидный теоретико-множественный характер диаграмм Венна позволяет представлять и исследовать с их помощью, в частности, теоретико-множественные исчисления, напр., исчисление ZF теории множеств Цермело-Френкеля.

Графические методы в логике и математике развивались издавна. Таковы, в частности, логический квадрат, круги Эйлера и оригинальные диаграммы ***Л. Кэрролла***. Однако метод диаграмм Венна существенно отличается от известного метода кругов Эйлера, используемого в традиционной ***силлогистике***. В основе венновских диаграмм лежит идея разложения булевской функции на конституэнты — центральная в ***алгебре логики***, обуславливающая их оперативный характер. Свои диаграммы Венн применял прежде всего для решения задач логики классов. Его диаграммы можно эффективно использовать и для решения задач логики высказываний и предикатов, обзора следствий из посылок, решения логических уравнений, а также других вопросов, вплоть до проблемы разрешимости. Аппарат диаграмм Венна находит применение в приложениях математической логики и теории автоматов, в частности при решении задач, связанных с нейронными цепями и проблемой синтеза надежных схем из относительно мало надежных элементов.

Лит.: *Venn J.* Symbolic logic. L., 1881. Ed. 2, rev. L., 1894; *Кузичев А. С.* Диаграммы Венна. История и применения. М., 1968; *Он же.* Решение некоторых задач математической логики с помощью диаграмм Венна. —В кн.: Исследование логических систем. М., 1970.

А. С. Кузичев

ДИАЛЕКТИКА (греч. διαλεκτική — искусство вести беседу, спор) —логическая форма и всеобщий способ рефлексивного теоретического мышления, имеющего своим предметом противоречия его мыслимого содержания.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК ПРОДУКТИВНЫЙ ДИАЛОГ. Первые дошедшие до нас образы (содержательные формы) теоретической деятельности традиционно принято делить на два вида. Первый вид — это представления о началах бытия, сохранившие надреальные по содержанию и мифологические по традиционной форме принципы их осознания, потому и наделяющие творящей силой всеобщие искусственные, идеально-реальные средства меры, выделения, определения и объяснения всеобщих смыслов бытия (понятия, символы, знаки, числа, геометрические фигуры, имена

и т. п.), напр., Пифагор и пифагорейцы. При этом обычно приходится относить к первому разряду и отдельные, но тоже претендующие на определения начал (архэ) бытия образы духовного истока, порядка и меры даже у натурфилософов-ионийцев (демоны Фалеса, логос Гераклита и др.), антропоморфные их определения у Анаксагора (нус), Эмпедокла (дружба и вражда), идеи и благо у Платона и т. д.

Второй вид—это ионийцы, известные как натурфилософы, которые первыми увидели в природных явлениях, веществах и силах творящую основу бытия. Этой мнимой направленности на φυσις, отдали дань Анаксагор, Эмпедокл, Демокрит, Аристотель, Архимед, Гиппократ и др. При всей видимой справедливости вывода о разных подходах к онтологии суждений о бытии первых теоретиков, следует заметить и иное: все первые теоретики, не случайно заслужившие славу философов, единственным предметом своих рассуждений (предметом преображающего понимания) имели не что иное, как интеллигибельные средства, способы и формы умозрительного выделения, определения, меры и их органичной смысловой связи со всеми другими смыслами речи о переживаемой целостности бытия и о любом его фрагменте. Предметом творческого осмысления для них были внутренне двуединые логические формы (категории) содержательного мышления. Вода (Фалес), воздух (Анаксимен), даже нечто неопределенное и беспредельное, но собою порождающее всю целостность бытия и каждое его явление απειρον (апейрон Анаксимандра), огонь (Гераклит) и изначальная неделимость первоосновы — атомы (Демокрит), как и все четыре стихии первоматерии — вода, воздух, земля и огонь, а также дружба и вражда (Эмпедокл), бытие и небытие (элейцы), идеи (Платон) и т. д. — все эти находки равно претендовали на абстрактно-всеобщий смысл порождающих начал, из которых мысленным выведением можно получить все истинные суждения о воспринимаемом и осмысливаемом бытии. Сам Аристотель называл слова, обозначающие начала бытия, категориями (греч. κάτέγοριαε — то, что «сказывается о...»), справедливо замечая, что о них самих уже ничего не сказывается. Скажем, качество не принадлежит ни человеку, ни какой-либо вещи как их собственное свойство, так же и количество, мера, причинение, претерпевание и другие категории Аристотеля. Каждое слово, имеющее статус категории, обозначает мысленный логический прием организации мыслимого для понимания. Напр., качество — самая общая и самая первая логическая форма определения отличия мыслимого по любым его отмеченным мыслью признакам; его формула — это не то, что другое. Количество —логическая форма мысленного определения различия величин у качественно в данном отношении не различаемых предметов мысли, его формула — этого больше (меньше), это ближе (дальше), быстрее (медленнее), выше (ниже) и т.п. Мера — качественно определяемое количество и т. д. Логические формы содержательного мышления (категории) своей исходной для мышления всеобщностью сразу же стали претендовать на постулаты теоретического мышления вообще —теории, точно так же, как прямая и кривые линии, как фигуры, мысленно из них образованные, как всеобщность понятий величины и числа уже выполнили роль постулатов для математики, а всеобщность понятий «тело», «вес», «объем», «сила» и др. постулировали, т. е. определяли общее пространство (означили его пределы) содержания всех сказываний о φυσις, чем и закладывали основание для выведения всех дальнейших общих принципов мышления о физической реальности мира. Власть всеобщего смысла этих понятий над отдельным и преходящим заставляла искать в них самих первопричину происходящего в мире, а, следовательно, признать, что физическая реальность болезней и смерти, реальность плавания по воде предметов тяжелее ее, реальность резкого уменьшения силы, прикладываемой к предмету через рычаг или ворот, и т. п. эмпирические осмысления всего действительно реального в этом мире оказываются в зависимости от скрытой в них силы, причиняющей им данные свойства. (Аристотель: мы ценим тех, кто умело обжигает на огне глиняные сосуды, превращает руду в полезные предметы из металла и т. д., но прежде и больше мы ценим тех, кто знает, почему огонь способен превратить сырую глину в твердый и прочный сосуд, руда —стать железом и т. д.). Знание причин зависит от проникновения в первопричины бытия, в его начала. Для древних греков было ясно: ни на чем не основанный разброд в суждениях о какой угодно реальности и бесполезные споры ждут тех, кто в мышлении своем не согласует все многообразие реального с его единым началом, с его единой формой — с космосом и его одним словом обозначенной сутью (упорядоченный хаос, гармоничный порядок, логос, благо, Бог или вечная и никем не сотворенная природа).

Осмысление такого понимания начала возможно лишь в поиске исходного смыслового единства для контрарных противоположностей, как внутренний их диалог. Ведь любой диалог — процесс поиска, одновременного опровержения различных позиций находкой новой идеи, содержанием своим объясняющей возможность появления и той, и другой позиции как односторонних проекций их единого начала на другие односторонности в многообразии противоречий бытия.

Все философские теории начал бытия строились исходно диалогично. Вода Фалеса при всей ее надмирности, не сводимой к обычной воде, все же стягивает многообразие сущего к чему-то определенно особенному. Ученик Фалеса Анаксимандр противопоставил воде то, что самим своим всеобщим смыслом исключает особенное в основании бытия: апейрон (άπειρον) — беспредельное и неопределяемое через какую-либо частность. В начале было то, что определяет все, но само ни через что не определяется, — таков смысл его антитезы к тезису Фалеса. Потому и естественна для диалогического мышления попытка Анаксимена в воздухе как духе, оживляющем, питающем все сущее (и тем его образующем), найти в качестве синтезиса нечто третье, изначальное, столь же основательное, однако и не столь неопределенное, как апейрон, и не столь определенное, как вода Фалеса, подобная не знающему своей исходной формы сыну бога всех вод — Протею, беспричинно перетекающему из любой формы в любую другую (в чем, собственно, и проявляет себя его единая и истинная протеическая сущность). В этом же русле — парные категории и числа Пифагора, образующие через единство своей противоположности друг другу гармонию Космоса. И убежденность Гераклита в том, что путь встречного противодвижения разных состояний и форм огня как основы сенов физического мира предначертан логосом — творящим словом, т.е. самим смыслом бытия. А смысл его

всегда и во всем и в основе всего есть не что иное, как борьба и единство противоположностей. И бесконечно многие семена вещей — гомеомерии Анаксагора, до бесконечности же делимые на части, каждая из которых равна всему целому (все во всем), вынужденно противостоят как нечто пассивное двигательной силе бытия — уму (νους). Здесь, как и у элеатов, прерывное и непрерывное, часть и целое, делимое и неделимое так же претендуют на начало своей взаимоопределяемостью, своей неразрывностью, в самом своем едином основании разорванном на противоположности и все же по истине — одной двуединой природой.

Период высокой классики античной теории — это чуть ли не всеобщий культ спора: словесное, театральное и политическое творчество после столетий вживления, вглядывания и вслушивания в миф вдруг вскипело жизнью высоких проблем теории и нравственно-эстетического противостояния разных пониманий блага, судьбы, прекрасного и истины. Будто для торжества диалога рождались, вступая в спор друг с другом, поистине великие трагедии Софокла и Эсхила, герои которых в единоборствах с Судьбой буквально олицетворяли своей трагической гибелью на сцене неразрешимость противоречия разумной свободы их воли и непреодолимого предопределения судьбы. Философские школы возникали одна за другой и рядом друг с другом. Софисты оттачивали в диалоге с учениками свое умение доказывать истину каждой из противоположностей. Все это вкупе с риторикой ораторов (на агоре или в суде на Ареопаге), построенной на взаимном выявлении противоречий, дало начало не только для исследования Аристотелем всех возможных форм и модусов непротиворечивого вывода в ассерторических силлогизмах, но и для расцвета культуры интенционально содержательного диалога при решении проблем чисто теоретических и прежде всего философских.

Примеры дает нам вся история античной философии: пифагорейцы; Сократ и Академия Платона, не говоря уже о его книгах, написанных в форме сократических диалогов; дискуссии перипатетиков в Ликее Аристотеля, споривше го еще с самим Платоном, а также его поздние работы, продолжившие этот спор. «О категориях» Аристотеля — книга, посвященная мыслительным всеобщим способам сказывания об отдельном (о «первых сущностях»), но с высоты всеобщего смысла его родов и видов («вторых сущностей»). Категории мышления впервые выступили здесь в своем первоначальном и истинном роде: они оказались не чем иным, как всеобщими формами мышления о раздвоенности и единстве сущего, своим содержанием, своим смыслом раскрывающими способ выделения, определения и познающего преобразования наличных суждений об отдельном.

Диалектика — умение познающего мышления вести спор с собой в диалоге мыслящих — была осознана именно в качестве метода поиска общего родового начала для частных противоположных смыслов одного понятия. Так, Сократ, по свидетельству Ксенофонта, считал тех, кто владеет «методом разделять в теории и на практике предметы по родам... очень счастливыми и весьма способными к диалектике» (*Ксенофонт Афинский*. Сократические соч. М., 1935, с. 167). Но диалектика еще не предстала перед ними как естественная и необходимая форма теоретического мышления вообще, позволяющая ясно выражать и разрешать противоречия в содержании мыслимого не чем иным, как преобразующим условия проблемы поиском их общего корня (их тождества), их общего рода. Креативно (творчески) мыслить о сущем невозможно иначе, как выделить, определить, осмыслить данный тип мышления именно как форму. И хотя философы античности умело разделили мир по мнению и мир по истине, это деление еще не ставило проблемы истинного пути к истине — проблемы всеобщего способа (формы) теоретического мышления. Их удел — постоянное возвращение к нему как априорно постулируемому единству и борьбе противоположностей в самой реальной действительности мыслимого. Иллюзорность суждений по мнению для них прежде всего была связана с ограниченностью перцептивных возможностей органов чувств, со слабостью разума перед вековыми предрассудками, со склонностью людей выдавать желаемое за действительное и т. п., что позже Ф. Бэкон назовет призраками пещеры, рода, рынка и театра. Перед ними еще не разверзлась пропасть между противоречиями в суждениях в результате нелогичного их построения, что ставит под сомнение истинность вывода, и объективно противоречивым становлением и развертыванием процессов всего реально сущего.

Диалектика была унаследована теми, кто оставался верен поиску единства противоположностей в мыслимом. Диалогическая мысль в античности мощным потоком влилась в менталитет эпохи эллинизма. Начиная с отцов церкви и философов-богословов средневековья для всей истории европейской культуры встала задача выявления исходных оснований в, казалось бы, вполне обоснованных, но противоречащих друг другу, сказываниях о принципах и началах, о чувственном опыте и разуме, о страстях души, о природе света, об истинном знании и заблуждении, о трансцендентальном и трансцендентном, о воле и представлении, о бытии и времени, о словах и вещах.

В восточной мудрости теоретическое мышление прошло тот же путь: опора на парность категорий мышления, поиск единого основания у различных, до прямой противоположности дозревших понятий и идеи, образов и символов как в эзотерических, так и в известных всем философских направлениях и школах. Хотя для европейца их экзотическая форма не совсем привычна, но она — форма единства и борьбы противоположностей в содержании мыслимого. Она настраивала теоретическое мышление египтян, арабов, персов, индийцев, китайцев и других восточных мыслителей на осознание всеобщих его форм, на их содержательную классификацию, на поиск разумного основания их взаимоопределяемости. И в центре большинства из них — противоположность мудрого созерцания вечного смысла бытия суетному действию в мире преходящего. Путь достижения такой способности в смыслочувственно-телесном достижении гармонии с собой и миром преодолением противоположных моментов переживания и действия.

Мышление первых философов в форме явного диалога настойчиво и упорно формировало всеобщий способ выявления и разрешения противоречий в содержательно мыслимом. Этому способствовало и то, что начиная с античности наибольшую трудность для мышления составляли прежде всего прямые смысловые взаимоисключения (противоречия) «парных» всеобщих категорий мышления как такового. При их одновременно смысловой

неразрывности, при полагаемом этой неразрывностью исходном их тождестве, до которого и требовалось докопаться. И уже в средневековье внутренний диалогизм мышления осознавался не только как норма для мышления теоретического, но и как его проблема, требующая для своего разрешения особой мыслительной формы, особого правила и канона. Такой формой (каноном, правилом) долгое время оставался сократический диалог.

Однако от эллинизма и до Нового времени диалектикой назывался отнюдь не всеобщий продуктивный способ философствования, каким он утвердил себя при формировании и первых шагах развития теоретической деятельности, а учебный предмет, призванный научить юных схоластов вести диалог по всем правилам искусства обоюдоострой мысли, которые исключают эмоциональную беспорядочность обыденного спора. Все искусство такого диалога было в том, что противоположные высказывания о том или ином предмете (тезис и антитезис) должны были быть построены строго по фигурам и модусам ассерторических силлогизмов Аристотеля, не должны содержать contradictio in adjecto (противоречия в определении) и всех других погрешностей против правил Аристотелевой логики, ибо только тот выйдет победителем в диалогическом противоборстве, кто ни в чем эти правила не нарушит. Так исподволь укреплялось убеждение, радикально противоположное исходной формуле теоретического сознания: мыслить истинно значит мыслить непротиворечиво, формально безошибочно, ибо в мыслимом (в природе, сотворенной замыслом Бога) нет и не может быть ни ошибок, ни противоречий. Ошибается несовершенный разум человека. Противоречие в высказываниях — первый и главный признак его ошибочности. «Диалектика» спора призвана выявить ошибки либо в высказываниях одного из спорящих, либо в высказываниях того и другого. Так обозначилась и стала явной вышеупомянутая пропасть между логикой мышления о противоречиях в высказываниях и логических следованиях из них и логикой теоретического (прежде всего философского) мышления о внутренних противоречиях мыслимого. С Нового времени эта пропасть стала стремительно углубляться.

ДИАЛЕКТИКА В МЕХАНИЧЕСКОЙ КАРТИНЕ МИРА. В Новое время заявила о себе новая форма теоретической деятельности — наука, т.е. деятельность, цель которой — не обыденно-эмпирическое, но собственно теоретическое знание об инвариантах природных процессов, а непосредственный предмет — способы, средства и формы определения и меры этих инвариантов: механика, астрономия, начала химии, медицины и др. Пытливые умы просвещенных монахов, алхимиков, магов и профессоров-богословов средневековых университетов подготовили ряд глубоких теоретических гипотез о свойствах веществ и сил природы, проявляющих себя с убедительным постоянством при закономерно повторяющихся взаимодействиях природных явлений. Но т. к. их мышление было теоретическим, то они сформулировали и целый ряд рефлексивно теоретических (философских, методологических и логических) фундаментальных проблем, не случайно совпавших с проблемами научного познания. Так, реалисты и номиналисты, обсуждавшие контроверзы проблемы бытия универсалий (всеобщего в имени и в реальном бытии), оставили в наследство тем, кто задумывался в 17—18 вв. о путях, способах и средствах научного познания, проблему соотношения в познании истин теоретического мышления (разума) и чувственного опыта с веществами и силами природы. Теперь уже нельзя было уйти от проблемы способа (метода) получения истинных знаний. И, решая ее, эмпирики, и рационалисты продолжили диалог реалистов и номиналистов, правда, при радикально ином типе общественного осознания исторической реальности бытия.

Непреложные истины Священного Писания и тексты отцов церкви (как и тексты Аристотеля, Фомы Аквинского, Августина Блаженного, Николая Кузанского и других богословских авторитетов), еще недавно бывшие единственным предметным полем приложения теоретической мысли, ищущей истинного пути к божественному откровению, получили в Новое время весьма активного соперника — не менее непреложные общие знания о пространстве и времени природных процессов. Постижение хронотопов природных процессов осуществлялось теперь в иной реальности, «предварительная» и интенсивная разработка которой началась уже иным, не дедуктивным методом еще в 14—15 вв. теми же астрологами, магами и особенно алхимиками.

Более чем на три столетия индуктивный метод, торжествуя победу над Аристотелевой дедукцией, предопределил эмпиристскую парадигму понимания пути теоретического мышления, познающего мир вещей. Утвердилась в сознании естествоиспытателей и следовавших за ними философов убежденность в том, что начало знания — в чувственно опытном освоении частных проявлений мировых закономерностей и дело разума (теоретического мышления) в опыте повторяющееся обобщить до одного общего имени как существенного признака реальных универсалий — видов, родов, отрядов и классов. Когда же удавалось математически точно установить неизбежность вечного повторения одних и тех же сил взаимозависимости природных частностей, то тут уже один шаг отделял это открытие от превращения его в принцип продуктивного действия безликих механических систем машин с подключением к ним и однообразных действий человека, превращавшегося тем самым в ее живой «придаток». Для механизма действия в ней природных сил человек становился внешней, но столь же природно-механически действующей, причиной их «запуска».

Таким же внешним механизму машин стала творческая сила воображения ученого, живописца, поэта, музыканта. И сам творящий дух человеческой души оказался вне мира телесного, механического. Единство мира утратилось — мир механически распался на противоположности: идеального (души) и материального (тела), духа и природы. Диалог между теоретиками той и другой противоположности стал безнадежно непродуктивным. Р. Декарт первым признал этот факт, отведя в качестве несовместимых оснований каждой из них особую субстанцию. Но никому из философов не давало покоя абсолютизированное механицизмом противопоставление в самом бытии его тела и духа (вместе с ним и разума человека, способного лишь в формах всеобщего осознать себя и мир), а, следовательно, разума и чувственного опыта, имеющего дело лишь с особенным, единичным, преходящим. Теоретическое сознание Декарта, картезианцев и окказионалистов могло обмануть себя и помириться (в разных вариантах оно временно мирилось) с необъяснимым на таком основании фактом органичной взаимосвязи души и тела, разума и чувства

в жизнедеятельности каждого человека. Но исходная сущность теории как «диалога мыслящих» упорно требовала поиска реальных онтологических предпосылок генезисного единства этих, казалось бы, принципиально несовместимых противоположностей. И хотя постдекартовская история этого поиска (до Канта включительно) не покидала почвы картезианского дуализма, нашедшего логическое воплощение и завершение в антиномиях чистого разума Канта, философская мысль, бросаясь из крайности чистого спиритуализма в крайность вульгарного материализма, оставалась внутренне диалогичной, в постоянных обострениях противостояния эмпиризма и рационализма, рациональности и иррациональности ищущей их единого начала (их рода), снимающего односторонность каждого полюса, ищущей тем самым своей исходной и родной формы — диалектики.

ДИАЛЕКТИКА КАК ЛОГИКА РАЗРЕШЕНИЯ ПРОТИВОРЕЧИЙ. Из-за идеологических (в частности религиозных) противоборств, весьма острых и в 17 в., оставался надолго не понятым первый прорыв к преображению традиционно эмпиристских условий решения задачи единства и тождества противоположных атрибутов бытия — духа и тела, рационального и чувственного, всеобщего и отдельного (как особенного и единичного). Этот самый смелый и на целых два столетия самый продуктивный прорыв осуществил Б. Спиноза, приняв за постулат аподиктической философской теории единичность и единство творящей себя во всех своих атрибутах и модусах субстанции — природы. Единую, субстанцию (природу) можно и даже должно, как считал Спиноза, именовать и богом, поскольку креативной силой самотворения (Natura naturalis — природа творящая) эта единая субстанция обязана своему атрибуту — мышлению, полагающему все сотворенные ею отдельные свои модусы (Natura naturata — природа сотворенная) в качестве ей необходимых, но не доставявших для творимой целостности органов. Единая субстанция Спинозы тем самым «осознает» себя в каждом из своих проявлений (модусов), и каждый из ее модусов есть произведение ее целостности со всеми ее бесконечными атрибутами, прежде всего мышлением. Наиболее выраженным атрибутом мышления обладает лишь человек.

Тем самым Спиноза был первым, кто решился на преобразование (пусть не полное) тех условий постановки проблемы неразрешимости противоречий всех атрибутов бытия, в которых развивалась, принимая их за непреодолимые, философская мысль в механической картине мира. Природа-бог Спинозы как единое и единственное начало всего сущего — это шаг истинно теоретической мысли, преображающей условия неразрешимой задачи для выявления единства противоположностей. Это позволило ему понять идеальность мышления как неотъемлемое от процесса самовоспроизводства субстанции бытие вещи в другой вещи — как способность одного ее телесного модуса своим внутренне мотивированным движением воспроизводить в себе и собой свойства и особенности любого другого модуса той же субстанции. При всей телесности акта такого движения творимый им образ иной вещи (процесса, качества и т. п.) приобретает существование не только вне своей, копируемой, вещности, но он не является и вещной особенностью воспроизводившего его модуса. Бытие образа вещи как бы парит между двумя вещными модусами, существуя для них как послание одного другому, как вещественная невещественность, сама по себе вне их отношения друг к другу не существующая. Уже этим подрывалась основа вечного спора материализма и спиритуализма.

Но такое постулирование единого начала бытия, столь многообразного в своих противоположностях, было еще слишком умозрительным. Поэтому только отождествление природы и бога заметили у Спинозы его многочисленные оппоненты. После долгих взаимоопровержений эмпиристов и рационалистов, весьма продуктивных для обнаружения тупика механицизма, должен был прийти осознавший этот тупик И. Кант, чтобы своими тщательными исследовательскими преобразованиями «рабочих» априорных форм теоретического мышления — форм перцепции, рассудка и разума, с необходимостью вечного закона установить принципиальную неразрешимость противоречий в определениях начал и атрибутов бытия, картезиански полагаемого как нечто изначально внешнее и уже потому чуждое креативной субъективности человека. И тогда то, что в теоретическом и философском сознании Нового времени принималось за всеобщие естественные условия их противопоставления, заколебалось, что и послужило сигналом для поиска иных условий — условий теоретического обоснования их исходно и объективно необходимого единства, в том числе и генезисного единства исключающих друг друга Кантовых антиномий чистого разума.

В этом направлении главный шаг при определении онтологических предпосылок генезисного единства противоположностей — духа и тела, разума и чувственного опыта, антиномичных (по Канту) атрибутов бытия, сделан был уже после Канта. И. Г. Фихте своим утверждением исходного тождества креативной субъективности «Я» (духа, сознания, мышления) и полагаемой им в-себе-и-вне-себя самим своим становлением и развитием пространственно-временной реальности «не-Я» поставил под сомнение, по крайней мере одно из следствий непреодолимой антиномичности атрибутов бытия — картезианский дуализм. Фихте, как и Спиноза, строил весь свой мыслимый мир на этом исходном тождестве как на онтологически не обоснованном, хотя феноменологически абсолютно истинном постулате. Поэтому здесь важнее отметить другое: динамичное, процессом самотворения рождающее и утверждающее себя тождество фихтевского «Я» и «не-Я» подрывало вневременную (неисторическую) суть всеобщих определений этих атрибутов. Их всеобщность полагалась предшественниками Фихте столь изначально постоянной и неизменной, что время оказывалось бессильным что-либо в этой всеобщности изменить.

Напоенная духом эстетического творчества система трансцендентального идеализма Шеллинга еще более углубила историзм нового философского осмысления противоречий в определениях основ бытия, исходящего из постулата тождества бытия природы и его творящего духа (сознания). Но высшей и завершенной формой развивающегося понятия о тождестве противоположностей абстрактно понятых духа и природа (как его тела) стала грандиозная система объективного идеализма, разработанная Гегелем. В нем будто ожил дух античных мыслителей, упрямо творивших гармонию бытия как ее становление в борьбе противоположностей — логос Гераклита, сократические диалоги Платона, раскрывающие устремленность всего сущего к единому благу, энтелехия начал Аристотеля,

как и обожествление творящей себя природы у Спинозы, антиномичность чистого разума у Канта, фихтеанское самоуглубление «Я» через полагание «не-Я», и историзм духовного творчества у друга его юности Шеллинга. Всех своих предшественников Гегель в «Лекциях по истории философии» представил как сотворцов его собственного видения начал и процесса становления бытия как логики разрешения постоянно назревающих во времени глубинных противоречий процесса самополагания его — бытия — духа.

Гегель принимает безоговорочно изначальное постулирование античными мыслителями самого предмета теоретической деятельности (философии прежде всего) как всеобщего в понятиях, стараясь обосновать столь «непредметный» (реально-идеальный) предмет теории внутренней логикой саморазвития ее понятий. Этим он противопоставил кантовской рационалистической априорности «невесть откуда взявшихся» форм чувственности, рассудка и разума не что иное, как реальность идеального мира интерсубъективной (надындивидуальной) духовности (духа) — реальность мира всеобщих смыслов всех понятий, всех категорий и всех канонов эстетического освоения бытия, предзадающих индивидуальному сознанию каждого человека правила их взаимоопределения и неизбежных следований из них эмоционально окрашенных смысловых выводов. Под именем духа у Гегеля впервые заявила о себе реальность интерсубъективного, смыслочувственного поля общечеловеческой духовно-практической культуры.

В «Феноменологии духа» обращением к двуединому процессу исторического и индивидуального формирования интра- и интерсубъективной духовности Гегель именно феноменологически обосновал для себя необходимость пошагового следования за внутренней логикой самополагания духовности. «Фихтеанская» раздвоенность рефлексивного (к себе обращенного) интеллектуального начала (интеллигенции), образующая противоположные полюса напряжения противоречащих друг другу смыслов, — это и есть внутренняя сила креативного полагания их общего, более глубокого смыслового определения или самоопределения. В своей «Логике» Гегель последовательно воспроизвел это движение рефлексивной мысли актами снятия (aufheben) противоречия ее парных категорий, смысловым содержанием противоречия следующей «пары», определив тем самым порядок, правило, закон развития и углубления живой мысли в самую суть мыслимого. Но логика Гегеля — неформальная логика. Прежде всего потому, что, раскрывая смысловое противоречие в каждом из двуединых всеобщих понятий (категорий) — этих смысловых опор и всеобщих мер живого процесса мышления, она не затрагивает правил формально непротиворечивого следования возможного перехода от несущей смысл структуры (формы) одного мысленно состоявшегося высказывания к структуре другого, призванной сохранить правильность и непротиворечивость самого перехода (что было и остается прерогативой формальной логики). И все же логика Гегеля — это логика, так как она так же обосновывает общее правило (закон), но не форм речью высказываемых мыслей, а мышления в момент создания им себя каждым актом диалога с собой. Это логика рождения смысла как такового, при этом обеспечивая осознание принудительности перехода от неразрешимого внутреннего противоречия тезиса-антитезиса к их обоюдному снятию видением иного смысла в мыслимом предмете, способного удержать собой генезисное единство и тезиса, и антитезиса. Осознание правил этой логики и их целесообразное использование приводят к радикальному, открывающему скрытое, самоизменению содержания мысли и мыслеобразов сознания, спонтанно проявлявшему себя лишь в интуиции при натренированности мышления на формальные выводы из, казалось бы, непререкаемо аподиктических суждений.

Начиная с кон. 19 в. и особенно в 20 в. необходимость разных видов неформальной логики (не только логики категориального мышления) для понимания смыслотворящих актов живого речения противоречий мысли стала остро ощущаться (Ф. Брентано, Э. Гуссерль, «поздний» Л. Витгенштейн, школа «Анналов», Р. Барт, М. Фуко, Г. Тард, Д. Д. МакКоли и многие др.). В обоснование разных планов логики живого творчества большой вклад внесли М. М. Бахтин и Л. С. Выготский.

Феноменологически обоснованная логика Гегеля, хотя сам подход к ней и основывался на постулируемом тождестве мышления и бытия, не смогла, однако, диалектически снять в чем-то ином, более основательном, картезианское противопоставление естественных процессов и длящегося преобразования форм, телесной протяженности природы процессам самополагания (становления и развития) надындивидуальной и индивидуальной духовности., Гегель (как Спиноза и Кант, Фихте и Шеллинг) вслед за естественной наукой 18—19 вв. находил в телесности природы только вещества и вещные силы, а исток, начало, причину динамизма их постоянного преобразования — в рождающей понятие о них творческой силе духовности, действительно не выводимой из его веществ и вещных сил, как, впрочем, и из материи всей окружающей человека природы. Поэтому диалектика Гегеля живет жизнью духа когнитивного творчества. Природа — ее инобытие, ее воплощение, только для того и. существует, чтобы служить, ее антитезисом, т.е. ее противоположностью, снимаемой Абсолютной идеей. Саморазвитие природы — покорное повторение в «материале» каждого шага движения саморазвития духа как идеи, самотворящей себя в его логике и себя же узнающей и познающей в телесно бытийных формах и явлениях бездушной природы. Творческую силу самопознания идеи Гегель находит в «объективном» и «субъективном» духе реально мыслящего человечества.

Исторические формы объективного духа — это, по Гегелю, переходящие друг в друга формы общности людей от первобытной общины до государства конституционной монархии, базирующиеся на их представлениях о боге (богах), о высших ценностях жизни, о должном, о нравственном и безнравственном, о справедливости, о собственности, о праве и т. д., выраженных всех многообразием всеобщих (общих для всех) эстетических, интеллектуальных и духовно-практических канонов, представлений, идей, регулирующих жизнедеятельность каждого индивида определенной исторической формы человеческого общения. Субъективный дух соответственно осуществляется в онтогенетическом формировании индивидуального самосознания, последовательно повторяющем шаг за шагом ключевые этапы развития объективного духа.

В историзме всеобщих законов гегелевской логики, в историзме всех ее особенных воплощений, представленных им в многотомных «философиях» — природы, гражданской истории, религии, права, эстетики, самой философии

и т. д., трудно не заметить новое условие полагания задачи определения всеобщего способа отношения мышления к бытию, решение которой было невозможно при традиционном для Нового времени условии: мышление — это естественный свет разума индивида, осмысливающего бытие как нечто бесконечное, но заведомо неразумное и уже потому разуму индивида чуждое, от него отличное, ему противоположное. Философские теории, претендовавшие при таких условиях постановки данной задачи на тот или иной альтернативный вариант ее решения, вынуждены были либо последовательно выводить силы разума из свойств материи (напр., из абстракции — «способности отражения, лежащей в самом ее, природы основании» — Д. Дидро и др.), либо из самого разума как особой нематериальной субстанции, в сознании индивида себя проявляющей.

Гегель радикально преобразовал это условие, введя принципиально новый аргумент, предопределивший все функции когнитивного отношения сознания к бытию: его историзм — историю возникновения, становления и развития всех форм, средств и способов этого отношения. Т. к. любой предмет истинно философского мышления полагается именно данным отношением, то и он в своей предметной особости возможен не как некоторое состояние, представшее мышлению своими наличными определениями, а только как процесс. Поэтому любая теория, если она теория, а не рационализация общих представлений об эмпирии, именно историзмом подхода к мыслимому обрела, наконец, свое предметное поле — процесс рождения всеобщности смыслов интеллигибельных средств и способов его полагания. В этом случае логической формой осмысления предмета теории как процесса может быть только разрешение противоречий при мыслимом обосновании общего истока исключающих и определяющих друг друга противоположностей. А это не что иное, как постоянный внутренний диалог противоположных смыслов в мыслимом. Так непроизвольная диалектика античных теоретиков, формировавших сам предмет и способы теоретического мышления, диалогазм всех последующих философских школ и направлений, став предметом философской теории, получили статус особой логической формы — формы креативного самопорождения теоретической мысли, разрешающей противоречия мыслимого, т.е. диалектики.

К. Маркс, еще студентом восхищавший младогегельянцев совершенным владением этой логической формой, избрал предметом теоретического осмысления не только ее категории (в то время гегелевские), но прежде всего категории предметно мыслимой объективной реальности — напр., не категорию справедливости, получавшую у Гегеля свое полное развитие и воплощение в идее права в процессе самополагания «объективного духа», а прямо наоборот, зафиксированные всеми историками реальные формы права, регулирующие отношения людей и их групп друг к другу, опосредствованные их вполне реальным отношением собственности. Или, напр., Маркс рассматривает не род как понятие, образованное общим смыслом его разных видов, а род как реально исходную кровнородственную общность людей, разными формами естественного разделения труда определявшую разные виды семейных отношений. То, что в дальнейшем слова «род», «вид», «семейство», «отряд», «класс» во всех языках получили более широкое значение определителей степени общности элементов классифицируемого множества, не только обычное явление речевой антропоморфизации имен, но и результат интуитивного понимания процесса развития в его всеобщей форме.

Отсюда вытекает и самое показательное различие логики категорий Гегеля и Маркса, и вместе с тем — самое важное для демонстрации сделанного Марксом фундаментального и радикального преобразований условий задачи снятия противоположности сознания и бытия. У Гегеля — субъективность как атрибутивная категория изначальной духовности своим всеобщим смыслом предопределяет категорию целесообразности, включающую в себя полагание средства, — заведомо внешнего и безразличного субъективности каждого акта целеполагания, а потому и выступающего как ее объективизация (см.: *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики, т. 3. М., с. 195—196). У Маркса – субъективность есть изначально человеческая способность к внутренне мотивированной произвольной и целесообразной деятельности. В своей исторической реальности само бытие людей возможно лишь постольку, поскольку оно осознается или субъективируется. Иными словами, осознание реального бытия людей той или иной общности — отнюдь не «субъективный образ объективного мира», возникший в сознании познающих мир индивидов, к тому же иллюзорный. Это именно бытийный способ целесообразного достижения практических целей — реальное бытие сознания людей, ибо и само физическое их бытие возможно лишь как целесообразная и произвольная со-деятельность, т.е. как вместе осознаваемое бытие. Уже в ранних работах, а затем в «Немецкой идеологии», «Капитале» и др., Маркс оперирует категорией не «сознание», понимая под ним осознанное бытие, а «бытие», принимая его только как осознаваемое (das Bewußtsein = das bewußte Sein). И всем своим творчеством обосновывает их смысловое (категориальное) тождество тем, что, начиная с первобытно-родовой общины, жизнедеятельность человека есть общественная предметная деятельность, ставящего каждого индивида (в разных исторических вариантах общественного разделения труда) в прямую и опосредованную, субъективно переживаемую и осознаваемую связь и зависимость от объективной реализации субъективных мотивов и целей других людей и их групп. Это и есть вполне реальное онтологическое основание субъективности как внутренней мотивации полагания целей и средств. Маркс, видя в целеполагании мысленное (воображаемое) разрешение общей практической или теоретической задачи, уже тем самым придает статус реально-идеального не только вербальной и любой другой форме этого мыслительного процесса, но и его результату, даже в том случае, когда процесс осуществляется в материале объективной предметности, а его результат физически вполне осязаем. Для понимания диалектики Маркса (как логической формы и способа разрешения противоречий мыслимого) существенно прежде всего то, что ее основание и его предпосылки не подменяются феноменологией, а впервые реально онтологичны. Тождество мышления и бытия не просто утверждается как единственно возможный постулат логики познающего мышления в его отношении к бытию, а вскрывается как факт истории и предыстории.

Противопоставляя эмпиристской логике логику своего подхода к предмету теоретической деятельности, т. е.

диалектику, Маркс утверждал, что теоретик-эмпирик берет какую-либо модную сегодня категорию или выдумывает свою, а затем разыскивает ее в истории людей или своей науки. Задача же диалектически мыслящего теоретика прямо противоположная — погружаясь в историю людей или в историю науки, искать и находить: в первом случае — такие радикальные изменения в структуре человеческих общностей, которые порождают целую новую историческую эпоху, а во втором — такие новые способы познания предмета данной науки, которые предопределили ее дальнейшее продуктивное развитие. Их самоопределение — в языке ли народа, в терминологии ли данной науки — и будет категорией данной теории, ее исторически рефлексивного диалектического развития. Дальнейшее погружение во вновь открываемые факты истории людей или в иные аспекты последствий новых способов научного познания должно, как правило, внести новые смыслы в выделенную категорию, а то и вовсе заменить ее другой, столь же исходно всеобщей для изучаемых явлений и процессов. Маркс следовал этому правилу и в своей работе над логикой развития докапиталистических формаций (в частности, ему пришлось изменить принятую им вначале за исходную категорию доисторической семьи на категорию род), и в процессе критики политической экономии, и при анализе актуальных экономических и социально-политических событий.

Опираясь на эту логику, Маркс исторически предметно обосновал постулаты теории хозяйственной деятельности людей как ее абстрактно-всеобщие категории (труд — абстрактный и конкретный, производство, потребление, обращение, товар, потребительная и меновая стоимость и др.), выявил реальные тенденции в изменении субъектов хозяйственной деятельности и в их производственных и социальных отношениях (обобществление производства и развитие форм обобществления собственности, решающая роль науки как производительной силы и прямое включение ее в процессы воспроизводства постоянного капитала, резкое повышение роли обращения, быстрый рост среднего класса и мн. др.).

Отвергая идеологию эпохи индустриализации капитала, видя в абсолютном идеализме Гегеля и идеализме младогегельянцев одно из ее проявлений, Маркс называет свой диалектический анализ исторических реалий материалистическим пониманием истории, хотя именно ему принадлежит заслуга снятия контрарных противоположностей классических материализма и идеализма. К тому же не надо забывать, что и он был сыном своего века — века европейских революций, многих заставивших поверить в то, что насилие есть повивальная бабка истории. Сам Маркс неоднократно писал о том, что обобществление собственности на основе полного обобществления труда — длительный исторический период, но активное участие в политических противостояниях стихийного рабочего движения классическим формам капиталистической эксплуатации, и «теоретические» (идеологические) противоборства с идеологами революционных группировок I Интернационала увлекло философа иллюзией более скорого, чуть ли не при его жизни осуществления его же тезиса: «чтобы мир стал философским, философия должна стать мирской». Его идеологические усилия по обоснованию превращения теоретически (категориально) вскрытых противоречий общественного бытия в боевую программу превращения мира в истинно философский повторили крах аналогичных попыток Платона, а воплощение отдельных харизматизированных абстрактов его теории не в меру ретивыми последователями, мало того, что превратило социализм из науки в антиутопию, но слишком дорого обошлось народам мира в 20 в.

Диалектика как логическая форма и способ разрешения противоречий в теоретически мыслимом и в 20 в. служила предметом исследований не только марксистов, но и представителей иных культурных сообществ. В СССР до разгула сталинского террора был опубликован ряд работ о диалектике Гегеля и Маркса (А. М. Деборин, Л. А. Маньковский, Я. Стэн и др.); к диалектике античных мыслителей постоянно обращался А. Ф. Лосев, великолепно владел диалектикой как формой своей творческой мысли М. М. Бахтин. Фетишизация малограмотной статьи И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме», ставшей четвертой главой «Краткого курса истории ВКП(б)», на долгие годы превратила диалектику в пустой идеологический штамп, и только послевоенные работы ряда философов, заново «открывших» диалектику Гегеля, логику «Капитала» и других произведений К. Маркса (М. А. Лившиц, Э. В. Ильенков, ранний А. А. Зиновьев, Г. С. Батищев, М. Б. Туровский и др.) вернули интерес отечественных философов к проблемам креативных форм теоретического мышления — к диалектике. См. также ст. ***Платон***, ***Аристотель***, ***Кант***, ***Гегель***, ***Маркс***, ***Марксистская философия***.

Лит.: Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1. М., 1989; Лао-Цзы. — В кн.: Древнекитайская философия, т. 1. М., 1973; *Платон.* Соч. в 3 т., т. 1. М., 1968; *Он же.* Диалоги. М., 1986; *Аристотель.* Соч. в 4 т. М., 1975 — 1983; *Петрици.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984; *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. — Соч. в 2 т. М., 1979; *Декарт Р.* Соч. в 2 т. М., 1994; *Кант И.* Критика чистого разума. — Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964; *Он же.* Критика практического разума. — Там же, т. 4, ч. 1. М., 1965; *Фихте И. Г.* О понятии Наукоучения, или так называемой философии. — Соч. в 2 т., т. 1. СПб., 1993; *Гегель Г. В. Ф.* Соч., т. 1-14. М.-Л., 1929-1959; *Он же.* Наука логики, т. 1—3. М., 1970—1972; *Он же.* Энциклопедия философских наук, т. 1—3. М., 1974—1977; *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд., т. 1; *Он же.* Философско-экономические рукописи 1844 г. — Там же, т. 42; *Он же.* Нищета философии. — Там же, т. 4; *Он же.* К критике политической экономии (Предисловие).—Там же, т. 13; *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. М., 1957; *Асмус В. Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии. М.—Л., 1930; *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986; Диалектическое противоречие. М., 1979; *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991; *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука.— В кн.: *Он же.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993; *Он же.* Жизненный и творческий путь Платона. — В кн.: *Платон.* Соч. в 3 т., т. 1. М., 1968; *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. М., 1984; *Он же.* Философия и культура. М., 1991; *Маньковский Л. А.* Теоретико-познавательный характер метода исследования в «Капитале» К.Маркса (о генезе и диалектическом доказательстве). — В кн.: Историко-философские очерки. М., 1964; *Сильвестров В. В.* Культура. Деятельность. Общение. М., 1998; *Туровский М. Б.* Диалектика исторического процесса.— В кн.: *Он же.* Философские основания культурологии. М., 1947; *Bakhurst D.* Conscioness and Revolution in Soviet Philosophy. From Bolsheviks lo Evald Ilyenkov. Cambr., 1991.

Ф. Т. Михайлов

«ДИАЛЕКТИКА МИФА» — последняя монография из «восьмикнижия» А. Ф. Лосева 1920-х гг. Опубликована в Москве в 1930 (изд. автора). Последнее изд.: *Лосев А. Ф.*

Миф. Число. Сущность. М., 1994. Содержала полемически ориентированную на современность концепцию мифологического мышления и послужила внешним поводом для ареста Лосева (за внесение в книгу после прохождения цензуры «без согласования с Главлитом» ряда «принципиальных исправлений и добавлений»). В следственном деле и антилосевских публикациях того времени упоминается также и отдельная «нелегальная» брошюра профессора Лосева «Дополнения к Диалектике мифа», содержащая свод его «реакционных» монархических и религиозных идей; однако брошюра в архивах не найдена и само ее существование остается под вопросом. Согласно А. А. Тахо-Годи, Лосев подготовил к моменту издания книги вторую часть «Диалектики мифа» (не сохранилась), из которой им и были контрабандно вставлены дополнения в текст разрешенной к печати первой части (*Тахо-Годи А.* Лосев. М., 1997, с. 133); некоторые сохранившиеся фрагменты богословского характера из этой предполагаемой второй части («Миф — развернутое магическое Имя», «Первозданная Сущность», «Абсолютная Диалектика — Абсолютная Мифология») напечатаны в кн.: *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность.

Острые реплики религиозного и политического характера встроены в развернутую и стройную теоретическую концепцию «Диалектики мифа». Развивая понимание мифа русским символизмом как финально-целевой категории культуры (Вяч. Иванов, П. А. Флоренский) и в противовес снижающим религиозный, интеллектуальный и культурный статус категории мифа концепциям того времени, Лосев выстраивает типологию «относительных» исторических мифологий и обосновывает свое понимание мифологии «абсолютной». Последовательно и подробно развернув ряд отрицательных суждений (миф не есть: вымысел или идеальное бытие, научное или метафизическое построение, аллегория или поэтическое произведение, отражение исторического события или специально религиозное создание и т. п.), Лосев определяет миф как особое словесное проявление энергии Первосущности в тварном мире. Понимая сюжетность и многосоставность мифа как результат смыслового развертывания Имени, Лосев декларирует необходимость выявления абсолютных законов такого развертывания (поскольку их нарушение приводит к появлению относительных мифологий) и специально разрабатывает для этого теорию мифической целесообразности, основанную на понятии чуда — единственном понятии, между которым и категорией мифа (после критического анализа других используемых в науке аналогий) Лосев устанавливает отношение тождества. В конечной перспективе (если учитывать и посмертные публикации из предполагаемой второй части «Диалектики мифа») абсолютные законы смыслового развертывания Имени, позволяющие достигнуть адекватной, не-относительной мифологии, совпадают, по Лосеву, с законами абсолютной диалектики, соотносящейся с формальной логикой как основанная на чуде мифическая целесообразность — с механической причинностью. В книге содержится также ряд частных инновационных идей, некоторые из которых возрождаются в современных мифологических, семантических, логических, лингвистических и др. концепциях.

Л. А. Гоготишвили

«ДИАЛЕКТИКА ПРИРОДЫ» (Dialektik der Natur) — незаконченное произведение ***Ф. Энгельса,*** относящееся к 70-м — 80-м гг. 19 в. (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 329—626). Впервые издано на русском и немецком языках в СССР в 1929. Представляет собой попытку создания натурфилософии посредством диалектического истолкования данных естествознания; согласно принятому в марксизме материалистическому пониманию диалектики в нем утверждается идентичность определенных «законов движения» в природе, обществе и мышлении. Эта интерпретация несколько упрощает и усредняет общее понимание ***диалектики***, сводит ее к трем простым «основным законам». Процедура «подведения» данных естественных наук под эти диалектические схематизмы у Энгельса не лишена насильственности и оценочности, содержательной ограниченности. Концепция «устройства мироздания», предложенная им под названием «классификация форм движения материи», в целом неудачна, эскизна и весьма слабо обоснована. Содержательная зависимость от уровня развития естественных наук сер. 19 в. сочетается в «Диалектике природы» с натурализацией гегелевской диалектической технологии, наивным ***антропоцентризмом*** («низшие» и «высшие» формы движения материи, «низшие» и «высшие» науки). В целом исследования Энгельса в области философии природы направлены на дополнение, достройку социально-философской концепции ***К. Маркса*** отсутствовавшими в первоначальной парадигме компонентами философского знания. Историческое значение этой работы Энгельса, не лишенной определенных философско-публицистических достоинств, было предельно завышено в СССР в целях идеологического влияния на научно-техническую интеллигенцию.

Лит.: *Кедров Б. М.* О «Диалектике природы» Энгельса. М., 1973.

А. Б. Баллаев

«ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ. ФИЛОСОФСКИЕ ФРАГМЕНТЫ» (Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amst., 1947; рус. пер. 1997) — работа написанная совместно двумя ведущими теоретиками Франкфуртской школы ***М. Хоркхаймером*** и ***Т. В. Адорно***, создавалась ими в эмиграции в США в годы 2-й мировой войны. Книга сразу же после публикации обрела значение одного из основных программных произведений критической теории общества, синкретически сочетавшей в себе принципы марксистской критики буржуазного общества, гегелевской диалектики и основные установки психоанализа З. Фрейда. По своей структуре книга является подборкой тематических разноплановых фрагментов. Возникающая при этом аналитическая перспектива по своей масштабности призвана соответствовать масштабности исследуемого феномена — катастрофической для ци-вилизации и культуры тенденции к превращению их исходных принципов в свою противоположность. «...Уже миф есть Просвещение, и: Просвещение превращается, обратным ходом, в мифологию» (с. 13), — гласит центральный тезис книги, раскрытию которого посвящена ее первая глава «Понятие Просвещения». Данная тенденция, т.е. «не просто идеальная, но и практическая тенденция к самоуничтожению присуща рациональности с самого начала, отнюдь не только в той фазе, в которой она выступает в обнаженном виде» (с. 14), и потому отслеживается авторами работы в таких ее ключевых моментах, как генезис человеческой самости и субъективности («Экскурс I. Одиссей или миф и Просвещение»), завершение

Просвещения в творчестве Канта, Ницше и Сада («Экскурс II. Жюльетта или Просвещение и мораль»), технологизация и идеологизация культуры в эпоху масс-медиа («Культуриндустрия. Просвещение как обман масс») и антисемитизм как симптом возврата к варварству просвещенной цивилизации («Элементы антисемитизма»).

Термин «Просвещение» трактуется в работе в значительно более широком смысле, чем это принято в историко-философской литературе. Им обозначается вся совокупность идейных установок эпохи, получившей позднее в творчестве представителя Франкфуртской школы следующего поколения Ю. Хабермаса наименование эпохи «проекта модерна». Критический анализ тут направлен в первую очередь на выявление инструментального характера того знания, которое изначально было призвано освободить человека от власти природы, но привело лишь к тотальному порабощению как последней, так и самого человека. Тем самым проблематика власти («господства») вводится в качестве сквозной и центральной для всех составляющих книгу фрагментов. «Пробуждение субъекта куплено ценой признания власти в качестве принципа всех отношений» (с. 22). Исследование развертывается в предельно широком тематическом горизонте, охватывающем и структуры мифологического сознания, и основные этапы развития научной и философской мысли Нового времени и современности, и социальные антагонизмы эпохи позд-неиндустриального общества. Результатом нелинейного сочетания различных плоскостей анализа является впечатляющая картина самодеструкции разума и основанной на его принципах западноевропейской культуры.

Экспозиция проблем становления человеческой самости, выделения индивидуальности и субъективности из универсального контекста мифа осуществляется путем анализа текста гомеровской «Одиссеи». Торжество Одиссея над мифологическими силами прошлого кладет начало тотальной экспансии нового типа мироощущения, своей законченной версии достигающего в эпоху науки, оперирующей разумом всего лишь как инструментом, и пронизывающих все сферы общественной жизни отношений господства. «В тот момент, когда человек в качестве сознания себя самого отсекает себя от природы, ничтожными становятся и все те цели, ради которых он сохраняет себя живым: социальный прогресс, рост всех материальных и духовных сил, даже само сознание, а возведение на престол средства в качестве цели, принимающее в эпоху позднего капитализма характер откровенного безумия, различимо уже в праистории субъективности. Господство человека над самим собой, учреждающее его самость, ...есть уничтожение того субъекта, во имя которого оно осуществляется» (с. 75).

Процесс формализации разума, начало которому кладется демифологизацией мира и человека и достигающий своей кульминации в кантовском критицизме, влечет за собой катастрофические последствия для сферы морали. В творчестве Ницше и Сада, отваживающихся, в отличие от Канта, сделать радикальные выводы из принципа самозаконодательства разума, наиболее полно выражает себя присущий просвещенному сознанию антигуманизм, приводящий в тоталитарном обществе уже не просто к теоретической дискредитации, но к практическому упразднению элементарных для любого человеческого сообщества нравственных норм. Для действительности, в которой главенствующей оказывается «...инстанция калькулирующего мышления, подлаживающего мир под цели самосохранения и не знающего никаких иных функций, кроме препарирования предмета, превращения его из чувственного материала в материал порабощаемый» (с. 107), где «все становится воспроизводимым, заменимым процессом, просто примером для понятийной модели системы, в том числе — отдельный человек...» (там же), характерным является особый тип индустриального производства, массового и стереотипизированного, а потому псевдоиндивидуального человеческого сознания. Производство товарной массы, — а не уникальных произведений искусства, как это имело место в прошлые эпохи, — в сфере культуриндустрии всецело определяется рыночным механизмом спроса и предложения или же прямым социальным заказом тоталитарных властителей, что не просто приводит к ситуации «эстетического варварства», но в корне исключает как для производителя, так и для потребителя подобного рода продукции возможность выхода за пределы замкнутого круга бесконечно тиражируемых масс-медийных клише, прорыва к подлинно человеческому содержанию, присущему творениям искусства былых времен.

Все те рудименты человеческой самобытности, которые пытаются противостоять нивелировке на теоретическом, нравственном и эстетическом уровне в основанном на насилии и господстве обществе путем консолидации с национальными традициями, навлекают на себя самые жесточайшие репрессии: ярчайшим примером тому является антисемитизм. Террор, развязываемый в отношении данного национального меньшинства тоталитарным государством, свидетельствует о диалектическом превращении поступательного хода развития цивилизации в свою противоположность, о возврате к варварству, дискриминационные практики которого оперируют не понятиями индивидуальности, субъекта, личности, но биологической разновидности, тем самым уподобляя себя стихии природного насилия, противоборством с которым обязано своим становлением человеческое Я.

М. М. Кузнецов

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (критическая теология) — направление протестантской теологии, сложившееся в 1920-х гг. 20 в. и определившее во многом развитие современной протестантской мысли. 1-я мировая война подорвала веру в прогресс и поставила под сомнение фундаментальные посылки либеральной теологии, ее понимание отношения между человеком и Богом. В ситуации кризиса европейской цивилизации христианство оказалось лицом к лицу с проблемой не постепенного совершенствования человека и общества, но объяснения трагизма истории, катастрофического характера развития человеческого общества. Встали вопросы, как можно теперь верить в Бога, в каком отношении он находится к миру, что значит быть христианином в таком мире. Для теологии это был также вопрос о том, что в действительности говорит Библия.

Начало нового теологического движения — оно называло себя «теологией кризиса», «теологией парадокса», «теологией слова Бога» и, наконец, «диалектической теологией» — связывают с появлением книги молодого протестантского пастора ***Карла Барта*** «Послание к Римлянам», вышедшей в 1919. Барта поддержали молодые теологи и пасторы, группировавшиеся вокруг журнала «Между вре-

менами», —***Р. Бультман***, ***Ф. Гогартен***, ***Э. Бруннер***, Э. Турнейзен. Они отвергли попытки свести христианскую Весть к морали, культу или идеям социальной справедливости, выступив против приспособления ее к потребностям современной цивилизации, против идеалов и ценностей своих учителей — ***А. Гарнака*** и ***Э. Трёльча***, вождей либерального протестантизма, и призвали вернуться к первоосновам ***Реформации***, к ***Лютеру*** и ***Кальвину*** (отсюда еще одно название этой теологии — неоортодоксия). Они глубоко восприняли диалектику ***С. Кьеркегора***, которая устанавливала непреодолимую разумом противоположность между Временем и Вечностью, между человеком и Богом, между словом человека и Словом Бога, и в качестве метода мышления — парадокс. Экзистенциальная диалектика отчаяния и надежды, образцы которой они нашли также у Ф. М. Достоевского, заняла место гегелевской рационалистической диалектики отвлеченных категорий.

Диалектическая теология предложила новый метод разработки библейских дисциплин, церковной истории, догматики, пастырского богословия, который был противопоставлен не только методу либеральной теологии, историко-психологическому самоистолкованию «религиозного человека», но также метафизике, ***естественной теологии***, католической схоластике, всем попыткам постижения Бога, основывающимся на учении об «аналогии бытия». Вопреки этому, утверждали они, следует исходить из «бесконечного качественного различия» между Богом и миром, между Богом, который на небесах, и человеком на земле. Нет пути от человека к Богу, есть только один путь — от Бога к человеку. Слово Бога является приговором человеческой гордыне — «кризисом человека», и антропоцентристски ориентированной теологии, которая исходит из того, что человек может познать Бога в природе и истории, приговором «религии», понимаемой как некая изначальная «естественная» связь посюстороннего, вещного мира и запредельного, «не-вещного Бога».

Диалектическая теология отвергает философию как попытку обосновать познание Бога, исходя из мысли о природном «родстве» Бога и человека или признания какой-то другой общей для Бога и человека основы, будь то дух, идея или разум. Бог — нечто «совсем иное» не только по отношению к миру, но и ко всем попыткам выразить Его в человеческой речи, в объективирующем восприятии. Бог есть «Совсем Другое», поэтому «прямые» высказывания о Боге как таковом незаконны; правомерны лишь экзистенциальные высказывания, выражающие затронутость человеческого существования деянием Бога. Но при этом остается еще одна опасность: человеческий разговор о Боге легко соскальзывает на пересказ мифологических «историй о Боге». Христианская вера должна быть освобождена от исторически-преходящей оболочки — религии, переведена на язык экзистенциальных высказываний и демифологизирована. Христианская вера в понимании диалектической теологии не является частью культуры, она пребывает в разрыве с ней, она есть суд над всем человеческим. Самое важное лежит за пределами всего человеческого знания и самопонимания (культуры). Только через Бога человек обретает свое подлинное существование и свою подлинную сущность.

Однако парадоксальным образом диалектическая теология обосновывает нераздельность догматики, с одной стороны, и политики и этики, с другой: неприемлемое нравственное и политическое поведение христианина она оценивает как свидетельство изъяна его веры. Самый большой изъян — превращение веры в «религию», в служение «не-богу» — государству, нации, расе, классу, вождю. Библейский Бог не имеет ничего общего с «богами» религий и философий, изготовленными человеком по своему образу и подобию. В философии Барт, напр., видит атеистическую затею, стремление стереть черту между Богом и сотворенными Им человеком и миром, преодолеть непреодолимую пропасть, лежащую между ними. За утверждением диалектической теологии самоценности христианской веры стоит стремление защитить ее от идеологизации, от попыток поставить ее на службу политике или морали. Ибо все это означает подмену «последнего» «предпоследним», подмену истинного Бога — ложными богами, веры — идолопоклонством. Только доверившись «единому Слову Бога» человек может избежать такой ситуации, когда, поклоняясь ложным богам, он оказывается на самом деле «без бога», т.е. беспомощным перед лицом нигилизма и соблазном вседозволенности.

Согласившись в том, что «Иисус Христос есть единое Слово Бога» и единственное содержание теологии, отвергнув теологию как в ее либеральном, так и фундаменталистском вариантах, сторонники диалектической теологии разошлись в понимании того, как сделать понятной христианскую Весть и перевести ее на язык современного человека. К концу 2-й мировой войны в диалектической теологии обнаружились противоречия. Турнейзен остается с Бартом в его радикальном христоцентризме: единственно важно то, что говорит Бог, и только в том, что Он говорит, «светит истина», которую не следует искать в том, что говорит человек. Сознавая заключающуюся в этой позиции угрозу культурного изоляционизма, Бруннер предлагает свой вариант естественной теологии в работе «Природа и благодать» (1934), вызвавшей резкое неприятие со стороны Барта. Гогарген и Бультман выступили против взгляда, согласно которому сегодня говорить о Божественном откровении можно, только обратившись к исторической экзистенции; они отбросили попытки в каких-либо конкретных событиях истории обнаружить Откровение как «метафизику истории». Вслед за Кьеркегором Гогартен отвергает всю идеалистическую философию культуры и истории, всякое философское толкование человеческой экзистенции, в пользу приходящей к своей «целостности» экзистенции через Откровение в Иисусе Христе. Бультман же обращается к учению об оправдании, к теме Креста. Он разработал программу ***«демифологизации»*** Нового Завета, как «экзистенциальной интерпретации» содержащейся в нем мифологии. В теологии Бультмана сказывается сильное влияние М. Хайдеггера.

Так или иначе Гогартен, Бультман и Бруннер вновь обращаются от Христа к человеку, полагая, что Бог открывается не только в Слове, но и в человеческом существовании, а поэтому философия способна помочь теологу в прояснении Слова Божьего. Но это означает, что вновь оживает отвергнутая диалектической теологией проблематика и подходы либеральной теологии 20 в. Тем самым прокладывается путь к антропологическому повороту в протестантской теологии 2-й пол. 20 в. Тиллих, напр., рассматривает библейское Откровение как самое «совершенное» и «окончательное». Недиалектично усматривать откровение в каком-либо историческом событии или личности.

Откровение, т.е. открывающееся в «условном» «безусловное», в физическом мире обнаруживается как его окончательная метафизическая «глубина». Иисус — только медиум «безусловного», его воплощение. Опасность всякого воплощения безусловного состоит в том, что оно возвышает обусловленное (символ, институт, движение) до уровня предельности. Теология с помощью критической интерпретации должна преодолеть эту опасность и тем самым, насколько это возможно для мысли, преодолеть роковой разрыв между религией и культурой.

Теология Тиллиха — это философская теология, в основе которой лежит метод корреляции христианского Откровения с человеком в его метафизическом и историческом измерении, христианской веры — со светской культурой. Диалектическая теология, т. о., продолжает стимулировать современную христианскую теологию даже в тех ее вариантах, которые развиваются в размежевании и прямой полемике с ее исходными положениями. Связующим звеном и переходом от диалектической теологии к современной теологии, начиная с появляющейся в 1960-х гг. «теологии смерти Бога», явилась теологическая концепция ***Д. Бонхёффера***, во многом повлиявшая на вышедшую в 1964 книгу англиканского епископа Дж. Робинсона «Честно перед Богом». Разделяя с Бультманом требование интеллектуальной честности, Бонхёффер развивает идеи диалектической теологии в направлении «не-религиозной интерпретации» христианской веры в ставшем «совершеннолетним» безрелигиозном мире. Бонхёффер стремится возвратить Бога в церковь и в светский мир, набрасывая (под влиянием идей М. Бубера) концепцию церкви как реализации христианской субстанции в межличностных отношениях, во взаимосвязанности Я и Ты. Тем самым утверждается новый стиль христианского существования как «существования для другого», как «жизнь для других». Свою версию диалектической теологии предложил Райнхольд Нибур — пожалуй, наиболее влиятельный американский теолог 20 в.

Идеи диалектической теологии разрабатывали за пределами Германии, где она возникла, Нильс Зеё (Дания), Пьер Мюри (Франция), Корнелиус Мискотт (Нидерланды), Йозеф Громадка (Чехословакия). Она оказала влияние и на католическую теологию, прежде всего в работах Ганса Урса фон Бальтазара и Ганса Кюнга.

Диалектическая теология, внутренне противоречивая, возникшая как реакция на обмирщение христианства в либеральном протестантизме, но отвергшая также и фундаменталистский буквализм, определила главные направления и интригу развития христианской теологии 2-й пол. 20 в.: противостояние теологии, ориентирующейся на поворот к миру и истории, проявляющей фундаментальный интерес к человеку (как часть общего «антропологического поворота» в послевоенной философии), и теологии консервативной ориентации, избегающей опасных крайностей религиозного модернизма, лозунг которой — теология должна вспомнить о Боге и говорить не о человеке, но о Боге. Однако теперь эта дискуссия ведется на том уровне, на который продвинула теологическую мысль диалектическая теология в интерпретации соотношения Бога и человека, Откровения и истории. В обоих случаях точкой соприкосновения божественного откровения с человеком остается экзистенция, т.е. сам человек во всей конкретной целостности своего существования.

Лит.: *Робинсон Д.* Честно перед богом. М., 1992; *Громадка Й.* Перелом в протестантской теологии. М., 1993; *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994; *Гараджа В. И.* Протестантские мыслители новейшего времени. — В кн.: От Лютера до Вайцзеккера. М., 1994, гл. 4, с. 182—276; *Тиллих Я.* Теология культуры. — В кн.: *Он же.* Избранное. Теология культуры. М., 1995; *Он же.* Систематическое богословие. СПб., 1998; *Нибур Райнхольд.* Опыт интерпретации христианской этики. — В кн.: Христос и культура. Избр. труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996; *Нибур Х. Ричард.* Христос и культура. — Там же, с. 7—224; *Moltmann J.* Anfänge der dialektischen Theologie, 2 Bde., 1962—63; *Zahrnt H.* Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert, 1966; *Zahrnt H.* (Hrsg.). Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Textbuch, 1968; *Hübner E.* Evangelische Theologie in unserer Zeit, 1969; См. также лит. к ст.: ***Барт К., Бонхёффер, Брукнер, Бультман, Тиллих, Нибур Райнхольд и Нибур Ричард.***

В. И. Гараджа

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ — система философских воззрений К. Маркса и Ф. Энгельса, которую Энгельс характеризовал как диалектический материализм, противопоставляя его не только идеализму, но и всему предшествующему материализму как отрицание философии как науки наук, противостоящей, с одной стороны, всем частным наукам, а с другой стороны, — практике. «Это, — писал Энгельс, — вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение не в некоей особой науке наук, а в реальных науках» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 142). При этом Энгельс подчеркивает позитивный, диалектический характер этого отрицания всей прежней философии. «Философия, таким образом, здесь «снята», т.е. «одновременно преодолена и сохранена», преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию» (там же).

Диалектический характер марксистской философии непосредственно был связан, во-первых, с материалистической переработкой идеалистической диалектики Гегеля и, во-вторых, с диалектической переработкой прежнего метафизического материализма. Маркс писал: «Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» (там же, т. 23, с. 22). Материалистическую диалектику Маркс считал не специфически философским, а общенаучным методом исследования, который он, как известно, применил в своем «Капитале». Так же оценивал диалектику и Энгельс, подчеркивая, что естествоиспытателям необходимо овладеть этим методом для решения своих научных задач и преодоления идеалистических и метафизических заблуждений. При этом он ссылался на великие естественно-научные открытия 19 в. (открытие клетки, закон превращения энергии, дарвинизм, периодическая система элементов Менделеева), которые, с одной стороны, подтверждают и обогащают диалектический материализм, а с другой — свидетельствуют о том, что естествознание приближается к диалектическому миропониманию.

Диалектическая переработка предшествующего материализма состояла в преодолении его исторически обусловленной ограниченности: механистического истолкования явлений природы, отрицания всеобщности развития, иде-

алистического понимания общественной жизни. Солидаризируясь со старым материализмом в признании первичности, несотворимости, неуничтожимое™ материи, а также в том, что сознание есть свойство особым образом организованной материи, марксистская философия рассматривает духовное как продукт развития материи, и притом не просто как природный продукт, а как социальный феномен, как общественное сознание, отражающее общественное бытие людей.

Характеризуя предмет марксистской философии, Энгельс определяет его как всеобщий диалектический процесс, совершающийся как в природе, так и в обществе. Диалектика, подчеркивает он, есть «наука о наиболее общих законах всякого движения» (там же, т. 20, с. 582). Движение рассматривается как осуществление всеобщей связи, взаимозависимости явлений, их превращения друг в друга. В этой связи Энгельс указывает: «Диалектика как наука о всеобщей связи. Главные законы: превращение количества в качество — взаимное проникновение полярных противоположностей и превращение их друг в друга, когда они доведены до крайности, — развитие путем противоречия, или отрицание отрицания, — спиральная форма развития» (там же, с. 343). Материалистическая диалектика, или диалектический материализм (эти понятия являются синонимами), представляет собой, т. о., наиболее общую теорию развития, которую следует отличать от специальных теорий развития, напр. дарвинизма. Маркс и Энгельс пользуются понятием развития, не входя в его определение, т.е. принимая его как вполне определившееся по своему содержанию благодаря научным открытиям. Однако отдельные высказывания Энгельса указывают на стремление выявить диалектическую противоречивость процесса развития. Так, Энгельс утверждает: «Каждый прогресс в органическом развитии является вместе с тем регрессом, ибо он закрепляет одностороннее развитие и исключает развитие во многих других направлениях» (там же, с. 621). Вместе с тем это понимание развития, исключающее редукцию его к одному лишь прогрессу, не получает развития в его общих характеристиках исторического процесса. Всемирная история, заявляет Энгельс, представляет собой процесс «бесконечного развития общества от низшей ступени к высшей» (там же, с. 275). Такое понимание общественного развития явно не согласуется с той характеристикой развития классово антагонистического общества, в особенности капитализма, которая дана в других трудах основоположников марксизма.

Представление о законах диалектики как об особом, верховном классе универсальных законов, которым подчинены все природные и социальные процессы, является, по меньшей мере, проблематичным. Всеобщие законы, открытые науками о природе, не являются законами, определяющими социальные процессы. Не следует ли поэтому рассматривать законы диалектики как обобщенное теоретическое выражение сущности законов природы и общества? На этот вопрос мы не находим ответа в трудах Маркса и Энгельса, несмотря на то что они неоднократно указывали на диалектический характер тех или иных природных и социальных закономерностей. Между тем без преодоления гегелевского по своему происхождению представления об особом классе высших законов всего существующего нельзя покончить с противопоставлением философии конкретным научным исследованиям. Энгельс справедливо отмечал, что марксистская философия обретает новую историческую форму с каждым новым эпохальным научным открытием. Марксистская философия в том виде, в каком она была создана Марксом и Энгельсом, теоретически отразила выдающиеся естественно-научные открытия сер. 19 в. Конец этого века и особенно начало 20 в. были ознаменованы новыми эпохальными естественно-научными открытиями, которые попытался философски осмыслить В. И. Ленин. Он анализирует в «Материализме и эмпириокритицизме» методологический кризис в физике, связанный с открытием электрона, объяснение которого не укладывалось в рамки классической механики. Замешательство среди многих естествоиспытателей, вызванное этим открытием, нашло выражение в идеалистических рассуждениях о дематериализации материи. Ленин, отстаивая материализм, доказывал, что электрон материален, даже если он не обладает общеизвестными признаками материи, ибо он существует вне и независимо от сознания и воли людей. В этой связи Ленин предложил философскую дефиницию понятия материи, призванную сохранять свое значение независимо от того, какие новые, неожиданные свойства материи могут быть открыты в будущем. «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается в наших ощущениях, существуя независимо от них» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 131). Предложенная Лениным дефиниция не содержала в себе ничего нового. Ее придерживались Г. В. Плеханов, К. Каутский, а в домарксистской философии — П. Гольбах и даже идеалист Ж.-Ж. Руссо, который утверждал: «Все, что я сознаю вне себя и что действует на мои чувства, я называю материей» (*Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. СПб., 1913, с. 262). Ясно так же и то, что определение материи как чувственно воспринимаемой объективной реальности не доказывает и материальности электрона. Это сенсуалистическое определение понятия материи так же ограниченно, как и сенсуалистический тезис, согласно которому предметы познаваемы, поскольку они воспринимаются нашими чувствами. Ведь существует бесчисленное множество материальных явлений, которые недоступны ощущениями. Связывание понятия материи с чувственными восприятиями вносит в ее дефиницию момент субъективности. Т. о., задача создания философского понятия материи не была решена.

Теория познания марксистской философии обычно характеризуется как теория отражения, которой придерживался и домарксовский материализм. Однако в философии марксизма отражение трактуется не как непосредственное отношение познающего субъекта к объекту познания, а скорее как опосредованный результат процесса познания. Маркс и Энгельс диалектически переработали материалистическую теорию отражения. Они провели качественное различие между теоретическим и эмпирическим (а тем более чувственным) познанием, доказав, что теоретические выводы принципиально несводимы к чувственным данным и основанным на них эмпирическим заключениям. Тем самым основоположники марксизма преодолели ограниченность сенсуалистической гносеологии предшествующего материализма. Что же позволяет теоретическому исследованию быть относительно независимым от эмпирических данных и нередко даже вступать

с ними в конфликт? Энгельс указывает на значение естественно-научных гипотез, которые нередко предвосхищают будущие наблюдения и экспериментальные данные. Несводимость теоретического мышления к эмпирическим данным непосредственно обнаруживается в категориях, которыми оперирует мышление. Нельзя сказать, что Маркс и Энгельс уделяли много внимания гносеологическому исследованию категорий. Тем не менее мы находим в их трудах диалектическое понимание тождества, как содержащего в себе различие, диалектический анализ причинно-следственных отношений, единства необходимости и случайности, возможности и действительности.

Центральным пунктом в марксистской гносеологии является теория истины, диалектико-материалистическое понимание которой вскрывает единство объективности и относительности истины. Понятие относительной истины, разработанное марксистской философией, противопоставляется антидиалектической концепции абсолютной истины как неизменного, исчерпывающего содержание объекта познания. Абсолютная истина, поскольку она понимается диалектически, относительна в своих пределах, так как она складывается из относительных истин. Противоположность между истиной и заблуждением, если последнее понимается не просто как логическая ошибка, а как содержательное заблуждение, относительна.

Проблема критерия истины принадлежит к наиболее сложным гносеологическим проблемам. Этот критерий не может находиться внутри самого знания, но он не может быть найден и вне отношения субъекта к объекту познания. Критерием истины, согласно философии марксизма, является практика, формы которой многообразны. Это положение введено в марксистской теории познания, однако оно не получило систематической разработки в трудах Маркса и Энгельса. Между тем ясно, что практика далеко не всегда применима к оценке результатов познания. И как всякая человеческая деятельность, практика не свободна от заблуждений. Естественно поэтому возникают вопросы: всегда ли практика образует основу познания? Всякая ли практика может быть критерием истины? Практика, какова бы ни была ее форма и уровень развития, постоянно подвергается научной критике. Теория, особенно в современную эпоху, как правило, опережает практику. Это не значит, конечно, что практика перестает быть основой познания и критерием истины; она продолжает играть эту роль, но лишь в той мере, в какой она осваивает, вбирает в себя научные достижения. Но в таком случае не практика сама по себе, т.е. безотносительно к научной теории, а единство практики и научной теории становится и основой познания, и критерием истинности его результатов. И поскольку истины, которые имеются в виду, являются относительными истинами, то и практика не является абсолютным критерием истины, тем более что она развивается, совершенствуется.

Т. о., Маркс и Энгельс доказали необходимость диалектического материализма, предполагающую материалистическую переработку идеалистической диалектики, диалектическую переработку предшествующего материализма и диалектико-материалистическое осмысление и обобщение научных достижений. Они заложили основы этой принципиально нового типа философии. Ученики и продолжатели учения Маркса и Энгельса были гл. о. пропагандистами, популяризаторами их философии, совершенно недостаточно развивая и углубляя ее основные положения. «Философские тетради» Ленина показывают, что он стремился продолжить работу основоположников марксизма по материалистической переработке гегелевской диалектики.

В СССР и в ряде других стран марксистская философия была предметом не только пропаганды и популяризации, но и развития, особенно в таких ее разделах, как теория познания, философское обобщение достижений естествознания, история философии и др. Однако превращение учения Маркса и Энгельса, а также воззрений Ленина в систему непререкаемых догматических положений затрудняло и во многом искажало исследовательскую работу философов. Достаточно указать на тот факт, что в течение полугора десятилетий советские философы были в основном заняты комментированием работы И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме», которая представляет собой крайне упрощенное и во многом искаженное изложение марксистской философии. В силу этих и ряда других обстоятельств марксистская философия носит не столько систематизированный, сколько эскизный характер, не говоря уже о том, что некоторые ее положения оказались ошибочными. См. также ст. ***К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин.***

Лит.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956; *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе. — *Маркс К, Энгельс Ф.* Соч., т. 3; *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство. — Там же, т. 2; *Они же.* Немецкая идеология. — Там же, т. 3; *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— Там же, т. 20; *Он же.* Диалектика природы. — Там же; *Он же.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Там же, т. 21; *Маркс К.* Капитал, т. 1. — Там же, т. 23; *Грамши А.* Избр. произв., т. 1—3. М., 1957—1959; *Дицген И.* Избр. философ. соч. М., 1941; *Лабриола А.* К «кризису марксизма». К., 1906; *Ла-фарг П.* Соч., т. 1—3. М.-Л., 1925-31; *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18; *Он же.* Философские тетради. — Там же, т. 29; *Он же.* О значении воинствующего материализма. — Там же, т. 45; *Меринг Ф.* Литературно-критические статьи, т. 1—2. М.—Л., 1934; *Плеханов Г. В.* Избр. философ, произв., т. 1—5. М., 1956—1958; *Аверьянов А. И.* Система: философская категория и реальность. М., 1976; *Аксельрод-Ортодокс Л. Н.* Маркс как философ. Харьков, 1924; *Алексеев П. В.* Предмет, структура и функция диалектического материализма. М., 1978; *Арефьева Г. В.* Ленин как философ. М., 1969; *Асмус В. Ф.* Диалектический материализм и логика. К., 1924; *Афанасьев В. Г.* Проблема целостности в философии и биологии. М., 1964; *Баженов Л. Б.* Общенаучный статус редукционизма. М., 1986; *Библер В. С.* Мышление как творчество. М., 1975; *Быховский Б. Э.* Очерк философии диалектического материализма. М.—Л., 1930; Введение в философию, ч. 1—2, под ред. И. Т. Фролова. М., 1989; *Гирусов Э. В.* Диалектика взаимодействия живой и неживой природы. М., 1968; *Горский Д. П.* Проблема обшей методологии науки и диалектическая логика. М., 1966; *Готт В. С.* Философские вопросы современной физики. М., 1988; *Деборин А. М.* Введение в философию диалектического материализма. М., 1916; *Егоров А. Г.* Проблемы эстетики. М., 1977; *Зотов А. Ф.* Структура научного мышления. М., 1973; *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; *Казютинский В. В.* Философские проблемы космологии. М., 1970; *Кедров Б. М.* Диалектика и современное естествознание. М., 1970; *Он же.* Проблемы логики и методологии науки. Избр. труды. М., 1990; *Копнин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию. К., 1966; *Коршунов А. М.* Теория отражения и современная наука. М., 1968; *Купцов В. И.* Философские проблемы теории относительности. М., 1968; *Курсанов Г. А.* Диалектический материализм о понятии. М., 1963; *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1980; *Мамардашвили М. К.* Формы и содержание мышления. М., 1968; *Мамчур Е. А.* Теоретическое и эмпирическое в современном научном

познании. М., 1984; *Мелюхин С. Т.* Материальное единство мира в свете современной науки. М., 1967; *Меркулов И. П.* Гипотетико-дедуктивная модель и развитие научного знания. М., 1980; Материалистическая диалектика, т. 1—5, под ред. Ф. В. Константинова и В. Г. Марахова. М., 1981—1985; *Мишин М. Б.* Боевые вопросы материалистической диалектики. М., 1932; *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969; *Никитин Е. П.* Природа обоснования. Субстратный подход. М., 1981; *Огурцов А. П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988; *Ойзерман Т. И.* Диалектический материализм и история философии. М., 1979; *Он же.* Опыт критического осмысления диалектического материализма. — «ВФ», 2000, № 2, с. 3—31; *Омельяновский М. Э.* Диалектика в современной физике. М., 1973; *Павлов Т.* Теория отражения. М., 1936; *Ракитов Л. И.* Марксистско-ленинская философия. М., 1986; *Розенталь М. М.* Вопросы диалектики в «Капитале» Маркса. М., 1955; *Розов М. А.* Проблема эмпирического анализа научного знания. Новосибирск, 1977; *Рузавин Г. И.* Методы научного исследования. М., 1974; *Руткевич М. Н.* Диалектический материализм. М., 1973; *Садовский В. Н.* Проблема логики научного познания. М., 1964; *Сачков Ю. В.* Диалектика фундаментального и прикладного. М., 1989; *Свидерский В. И.* Противоречивость движения и ее проявления. Л., 1959; *Ситковский Е. П.* Категории марксистской диалектики. М., 1941; *Смирнов Г. Л.* Вопросы диалектического и исторического материализма. М., 1967; *Спиркин А. Г.* Основы философии. М., 1988; *Степин В. С.* Диалектика — мировоззрение и методология современного естествознания. М., 1985; Теория познания, т. 1—4, под ред. В. Лекторского и Т. Ойзермана. М., 1991—1994; *Тугаринов В. П.* Соотношение категорий диалектического материализма. Л., 1956; *Федосеев П. Н.* Диалектика современной эпохи. М., 1978; *Фролов И. Т.* О человеке и гуманизме. Работы разных лет. М., 1989; *Чудинов Э. М.* Природа научной истины. М., 1979; *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978; *Щептулин А. Л.* Система категорий диалектики. М., 1967; *Яковлев В. А.* Диалектика творческого процесса в науке. М., 1989.

Т. И. Ойзерман

ДИАЛОГ КУЛЬТУР — понятие, получившее широкое хождение в философской публицистике и эссеистике 20 в. Чаще всего оно понимается как взаимодействие, влияние, проникновение или отталкивание разных исторических или современных культур, как формы их конфессионального или политического сосуществования. В философских трудах В. С. Библера понятие диалога культур выдвигается в качестве возможного основоположения философии в канун 21 в.

Философия Нового времени от Декарта до Гуссерля явно или неявно определялась в своей основе как наукоучение. Существующая в ней идея культуры определеннее всего выражена Гегелем — это идея развития, (само)образования мыслящего духа. Это культура, снятая в формах существования науки, что характерно для вполне определенной культуры — культуры Нового времени. Однако в действительности культура строится и «развивается» совсем по-другому, так что саму науку можно увидеть наоборот, в качестве момента целостной культуры.

Существует сфера, никак не укладывающаяся в схему развития, — это искусство. Нельзя сказать, что Софокл «снят» Шекспиром, а Пикассо «конкретней» (богаче, содержательней) Рембрандта. Напротив, художники прошлого открываются новыми гранями и смыслами в контексте современного искусства. В искусстве «раньше» и «позже» одновременны. Здесь действует не схема «восхождения», а композиция драматического произведения. С появлением на сцене нового «персонажа» — произведения, автора, стиля, эпохи — старые не уходят со сцены. Каждый новый персонаж выявляет новые качества и внутренние интенции в персонажах, ранее вышедших на сцену. Помимо пространства произведение искусства предполагает еще одно измерение своего существования: активное взаимоотношение автора и читателя (зрителя, слушателя). Обращенное к возможному читателю произведение искусства и есть произведение диалога через века — ответ автора воображаемому читателю и его вопрос к нему как соучастнику человеческого бытия. Композицией, строением произведения автор производит также и своего читателя (зрителя, слушателя), читатель же со своей стороны понимает произведение, лишь поскольку исполняет его, наполняет смыслом, домысливает, дорабатывает, понимает «послание» автора собою, своим самобытным бытием. Он — соавтор. Неизменное произведение содержит в себе каждый раз по-новому исполняемое событие общения. Культура оказывается формой, в которой историческое бытие человека не исчезает вместе с породившей его цивилизацией, а остается исполненным универсального и неисчерпаемого смысла опытом бытия человека. Культура есть мое бытие, отделенное от меня, воплощенное в произведении, обращенное к другим. Особенность исторического существования искусства есть лишь наглядный случай всеобщего феномена — бытия в культуре. Те же драматические отношения существуют и в философии. Платон, Николай Кузанский, Декарт, Гегель сходят с (гегелевской) лестницы «развития» на единую сцену всемирного философского симпозиума (как если бы рамки «Афинской школы» Рафаэля бесконечно расширились). Тот же феномен открывается и в сфере нравственности: во внутреннем диалогическом столкновении сопрягаются нравственные перипетии, сосредоточенные в разных образах культуры: герой античности, страстотерпец Средних веков, автор своей биографии в Новое время... Нравственное самосознание требует включения в личную совесть предельных вопросов бытия людей других культур. В том же ключе культуры необходимо понимать и развитие самой науки, которая в 20 в. испытывает «кризис оснований» и сосредоточивает внимание на собственных началах. Она вновь озадачивается элементарными понятиями (пространство, время, множество, событие, жизнь и т. д.), относительно которых допускается равная компетентность Зенона, Аристотеля, Лейбница.

Все эти феномены обретают смысл только как элементы единого Органона культуры. Поэт, Философ, Герой, Теоретик, Мистик — в каждой эпохальной культуре они связаны как персонажи единой драмы и только в этом качестве могут вступить в исторический диалог. Платон современен Канту и может быть его собеседником лишь тогда, когда Платон понят в своем внутреннем общении с Софоклом и Евклидом, а Кант — в общении с Галилеем и Достоевским.

Понятие культуры, по отношению к которому единственно имеет смысл понятие диалога культур, необходимо включает три аспекта.

(1) Культура есть форма одновременного бытия и общения людей различных — прошлых, настоящих и будущих — культур. Культура становится культурой только в этой одновременности общения разных культур. В отличие от этнографического, морфологического и других понятий культуры, так или иначе понимающих ее как замкнутый в себе объект изучения, — в концепции диалога культура понимается как открытый субъект возможного общения.

(2) Культура — это форма самоопределения индивида в горизонте личности. В формах искусства, философии, нравственности человек отстраняет готовые, сросшиеся с его существованием схемы общения, разумения, этического решения, сосредоточивается в начале бытия и мысли, где все определенности мира только еще возможны, где открывается возможность иных начал, иных определений мысли и бытия. Эти грани культуры сходятся в одной точке, в точке последних вопросов бытия. Здесь сопрягаются две регулятивные идеи: идея личности и идея разума. Разума, потому что вопрос стоит о самом бытии; личности, потому что вопрос стоит о самом бытии как моем бытии.
(3) Мир культуры — это «мир впервые». Культура в своих произведениях позволяет нам как бы заново порождать мир, бытие предметов, людей, собственное бытие, бытие своей мысли из плоскости полотна, хаоса красок, ритмов стиха, философских апорий, мгновений нравственного катарсиса.

Идея диалога культур позволяет понять архитектоническое строение культуры.

(1) О диалоге культур можно говорить, только если сама культура понимается как сфера произведений (не продуктов или орудий). Только воплощенная в произведение культура может быть местом и формой возможного диалога, поскольку произведение несет в себе композицию диалога автора и читателя (зрителя, слушателя).
(2) Историческая культура есть культура только на грани диалога культур, когда она сама понимается как одно целостное произведение. Как если бы все произведения этой эпохи были «актами» или «фрагментами» единого произведения, и можно было бы предположить (вообразить) единого автора этой целостной культуры. Только если такое возможно, имеет смысл говорить о диалоге культур.
(3) Быть произведением культуры значит находиться в сфере притяжения некоего первообраза, изначального понятия. Для античности это ***эйдос*** — «число» у пифагорейцев, «атом» Демокрита, «идея» Платона, «форма» Аристотеля, но также и судьба трагических поэтов, изваяние, характер... Так, произведение «Античная культура» предполагает как бы одного автора, но вместе с тем и бесконечную множественность возможных авторов. Каждое философское, художественное, религиозное, теоретическое произведение культуры является своеобразным средоточием, центром всей культурной полифонии эпохи.
(4) Целостность культуры как произведения произведений предполагает существование одного — доминантного — произведения, позволяющего понять многообразие произведений как архитектоническое целое. Предполагается, что для античной культуры таким культурным микрокосмом является трагедия. Быть в культуре для античного человека означало включаться в трагическую ситуацию герой-хор-бог-зритель, испытывать ***катарсис***. Для средневековья такой «микросоциум культуры» — это «бытие-в-(о)круге-храма», позволяющее втянуть в одну мистерийную перипетию и богословские, и собственно культовые, и ремесленные, и цеховые... определения средневековой цивилизации как культуры.
(5) Культура как основание диалога предполагает некое внутреннее беспокойство цивилизации, боязнь за свое исчезновение, как бы внутренний возглас «спасите наши души», обращенный к будущим людям. Культура, стало быть, формируется как некий запрос к будущему и бывшему, как обращение ко всем, кто слышит, сопрягается с последними вопросами бытия.
(6) Если в культуре (в произведении культуры) человек ставит себя на грань небытия, выходит к последним вопросам бытия, он так или иначе подходит к вопросам философско-логической всеобщности. Если культура предполагает единого субъекта, творящего культуру как единое многоактное произведение, то тем самым культура выталкивает своего Автора за пределы собственно культурных определений. Субъект, созидающий культуру, и субъкт, понимающий ее со стороны, стоят как бы за стенами культуры, осмысливая ее логически как возможность в точках, где ее еще нет или уже нет. Античная культура, средневековая культура, восточная культура исторически наличны, но в момент выхода в сферу последних вопросов бытия они осмысливаются не в статусе действительности, но в статусе возможности бытия. Диалог культур возможен лишь тогда, когда сама культура понимается в пределе, — в своем логическом начале.
(7) Идея диалога культур предполагает некий промежуток, некое «ничейное поле», через которое идет перекличка культур. Так, с культурой античности диалог осуществляется Возрождением как бы через голову средневековья. Средневековье и включается в этот диалог, и отстраняется от него, обнаруживая возможность прямого общения Нового времени с античной культурой. Определенную логику имеет и само понятие диалог.
(1) Диалог культур логически предполагает выход за пределы какой-либо данной культуры к ее началу, возможности, возникновению, к ее небытию. Это не спор самомнений состоятельных цивилизаций, а беседа разных культур в сомнении относительно собственных возможностей мыслить и быть. Но сфера таких возможностей и есть сфера логики начал мысли и бытия, которую нельзя понять в семиотике значений. Логика диалога культур есть логика смысла. В споре начала одной логики (возможной) культуры с началом другой логики бесконечно развертывается и преобразуется неисчерпаемый смысл каждой культуры.
(2) Схематизм диалога культур (как логической формы) предполагает также амбивалентность данной культуры, ее несовпадение с собой, сомнительность (возможность) для самой себя. Логика диалога культур есть логика сомнения.
(3) Диалог культур — диалог не наличных, исторических данных и зафиксированных в этой данности культур, но — диалог возможностей бытия культурой. Логика такого диалога есть логика трансдукции, логика (а) трансформации одного логического мира в другой логический мир равной степени общности и (б) логика взаимообоснования этих логических миров в точке их начала. Точка трансдукции есть момент собственно логический, в котором диалогизирующие логики возникают в своем логическом определении вне зависимости от их наличного (или даже возможного) исторического бытия.
(4) «Диалогика» реализуется как логика парадокса. Парадокс есть форма воспроизведения в логике вне- и дологических определений бытия. Бытие культур (онтология культуры) понимается (а) как осуществление определенных возможностей бесконечно-возможного загадочного, абсолютного бытия и (б) как возможность соответствующего бытия субъектов, соавторствующих в открытии загадки бытия.

«Диалог культур» не является понятием не абстрактной культурологии, но философии, стремящейся осмыслить глубинные смещения культуры; на рубеже 20—21 вв. это проективное понятие современной культуры. Время диалога культур — настоящее (в его культурной проекции на будущее). Диалог культур есть форма (возможной) культуры 21 в. 20 век есть культура начинания культуры из хаоса современного бытия, в ситуации постоянного возвращения к началу с мучительным осознанием своей личной ответственности за культуру, историю, нравственность. Культура 20 в. до крайности активизирует соавторскую роль читателя (зрителя, слушателя). Произведения исторических культур воспринимаются поэтому в 20 в. не как «образцы» или «памятники», а как опыты начинания — видеть, слышать, говорить, понимать, — быть; история культуры воспроизводится как современный диалог культур. Культурная претензия (или возможность) современности—быть со-временностью, со-бытийностью, диалогическим со-обществом культур.

Лит.: *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991; *Он же.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991; *Он же.* На гранях логики культуры. Книга избр. очерков. М., 1997.

В. С. Библер, А. В. Ахутин

ДИАЛОГ ФИЛОСОФСКИЙ — особый вид философской литературы, раскрывающий философскую тему в инсценируемой беседе нескольких лиц. Основные его типы: исследовательский (включающий полемику); дидактический (увещательно-моралистический или популяризаторский); сатирический. Впервые получил распространение в индуистской литературе (***«Бхагавадгита», Упанишады***). В литературе раннего буддизма еще включен в повествовательный текст и имеет полемическую направленность, позднее — используется для популярно-дидактического изложения этики. В классической Греции 4 в. до н. э. впервые стал самостоятельным жанром с присущим ему недогматическим способом разъяснения философской мысли. Сложился в кругах, близких к Сократу (т. н. сократический диалог), и был рассчитан преимущественно на школьную аудиторию (первые записанные диалоги принадлежали сократику Эсхину и основателям сократических школ Антисфену, Аристиппу, Евклиду, Федону). Полностью сохранились сократические диалоги платоновского корпуса и «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта. Характерные черты сократического диалога — наличие повествовательной рамки, центральный образ Сократа; главный метод — приведение к противоречию тезиса оппонента, выражающего, как правило, общепринятое мнение (т. н. элленксис — опровержение); основной предмет рассмотрения — отдельные философские (чаще всего — этические) категории. Классическая форма философского диалога, созданная Платоном, органически связана с диалектикой, которая из риторической техники ведения спора превращается в метод мышления и достижения истины. Однако по мере расширения позитивного содержания в диалогах Платона они начинают утрачивать исследовательский характер, все больше приближаясь к трактату.

После Платона философский диалог стал использоваться преимущественно в дидактических целях (Аристотель, перипатетики), постепенно вырождаясь в диатрибу и другие родственные жанры. Параллельно в русле кинической традиции возникает сатирический диалог (как пародия на сократический). Цицерон подражал Платону в тематике своих диалогов («О законах», «О государстве») и Аристотелю—в форме, однако на римской почве диалог не получил развития («диалоги» Сенеки близки к диатрибе). В раннехристианской литературе диалог использовался как средство апологии, полемики, наставления (Юстин, 2 в.; Ориген, Мефодий Олимпский, 3—4 вв.; Кирилл Александрийский, Эней из Газы, 5 в.), однако и здесь, по мере кодификации ортодоксального вероучения, форма диалога становится все более условной, а содержание — аторитарно-дидактическим (Григорий Нисский, «О душе и воскресении»; Августин, «Об учителе»). Эта тенденция закрепляется в диалогах средневековья (Абеляр, Ансельм Кентерберийский и др.), в которых диалектика вновь становится техникой школьного диспута.

Новый расцвет философского диалога в 15 в. связан с деятельностью итальянских гуманистов, сознательно обращающихся к живым истокам диалектической традиции (Л. Бруни, Л. Валла, К. Ландино и др.); обычная структура гуманистического диалога: жанровая рамка и три речи (тезис, антитезис, синтез). Начиная с Николая Кузанского, диалог выступает как гибкая и популярная (иногда — полемическая) форма изложения оригинальных философских идей, к которой, как правило, обращаются мыслители платонической ориентации (напр., Дж. Бруно, позже — Мальбранш, Шефтсбери, Беркли и др.). В нач. 19 в. диалог высоко ставился немецкими романтиками как форма адогматического философствования, близкая к жизни (Ф. Шлегель, А. В. Шлегель, Ф. В. Шеллинг, К. Зольгер). С кон. 19 в. диалог утрачивает свое прежнее значение как чисто философский жанр.

Лит.: *Миллер Т. А.* Мефодий Олимпский и традиция платоновского диалога. — В сб.: Античность и Византия. М., 1975, с. 175—194; *Боткин Л. М.* Итальянский гуманистический диалог 15 в. — В сб.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 175—213; *Библер В. С.* Еще один диалог Монологиста с Диалогиком. — «Архэ», вып. 1. Кемерово, 1993, с. 9—71; *Огурцов А. П.* Диалектическая структура науки. М., 1988, с. 43—52; *Hirzel R.* Der Dialog, Bd 1—2. Lpz., 1895; *Goldschmidt V.* Les Dialogues de Platon. P., 1948; *Andrieu J.* Le dialogue antique. P., 1954; *Hoffmann M.* Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der eisten vier Jahrhunderte. B., 1966.

Т. А. Миллер, О. Б. Шаталова

ДИАНОЙЯ (διάνια) — мышление (дискурсивное); понятие греческой философии, преимущественно платонизма. По определению Платона, дианойя — это «происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой» («Софист» 263e3—5, ср. также «Определения» 414dl). «Можно одновременно знать несколько вещей, но нельзя одновременно мыслить несколько, так же как говорить, ибо мышление — разновидность речи» (Suda, D 673).

Как дискурсивное силлогистическое мышление дианойя противопоставляется интуитивному уму—***нусу***. Путем рассуждения и доказательства дианойя дает нам мнение, в лучшем случае истинное, в худшем ложное; ум в мгновенном созерцании обретает истинное знание. В отличие от ума, который в платонизме понимается не как способность, а как субстанция (ум тождествен подлинному бытию, вечному и неизменному), мышление-дианойя — это «деятельность души». В разумной части души есть три вида разума: ум-нус, мышление — дианойя и мнение. Уму душа

причастна (и благодаря ему существует); дианойя — естественная деятельность и актуализация души, ее проявление вовне; мнение — это или результат деятельности дианойи, или более низкая мыслительная способность: оно, напр., абстрагирует общие понятия из данных чувственного восприятия. «Мы можем иметь истинное мнение о чем-либо, например, что душа бессмертна; но объяснить, почему она бессмертна, — дело дианойи, а мнение здесь бессильно» (Suda, D 1363).

Мышление и мнение («дианойя» и «докса») часто употребляются у платоников вместе для обозначения низшей, дискурсивной мыслительной способности. Согласно Плотину, человеческие т. н. «умы» отличаются от подлинного Ума тем, что «их содержание составляют умозаключения, они способны только рассуждать и понимать рассуждение (логос), а мыслят лишь с помощью последовательности посылок и выводов, так что сущее рассматривают посредством умозаключения, словно не содержат в себе сущего изначально, но пусты до тех пор, пока не изучат чего-то» (Enn. I, 8, 2).

Лит.: *Oehler K.* Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Münch., 1962.

Т. Ю. Бородай

ДИГНАГА (санскр. Dignāga) (ок. 450—520) — основатель религиозно-философской школы йогачара-мадхьямика в индийском буддизме, основоположник буддийской и средневековой индийской логики. Происходил из брахманской семьи. Родился в Симхавактре возле Канчи — центре индийской учености, расположенном в Южной Индии (штат Тамилнад). В буддизм обращен учителем из школы ватсипутрия, принадлежащей хинаяне. Позже, возможно, учился у ***Васубандху***, с которым разошелся в вопросах логики. Прославился как искусный диспутант и даже удостоен почетного звания «победителя вселенной». Его деятельность пришлась на эпоху расцвета индийского буддизма. Много путешествовал по Ориссе и Махараштре, но большую часть жизни провел в Андхре, недалеко от современного Мадраса. Умер в одиночестве в лесу в Ориссе. Его учеником был Ишварасена, ставший учителем Дхармакирти.

В Токийском каталоге Тибетского канона Дигнаге приписываются 22 сочинения, не вполне совпадающие с теми, которые названы в Тибетском каталоге того же канона. Все работы Дигнаги, за исключением двух ранних (сжатого изложения трактата его учителя «Абхидхармакоша-мармапрадипа» и учебника по парамите), посвящены гносеологической и логической проблематике. Большинство из них не сохранились на языке оригинала и известны в тибетских и китайских переводах.

За основу своих логических построений Дигнага взял реалистическую логику найяиков, которую истолковал в духе буддийской онтологии и попытался сделать чисто дедуктивной наукой, о чем свидетельствуют его сочинения «***Праманасамуччая***» («Сборник афоризмов об источниках достоверного знания»), «Хетучакрадамару» («Колесо среднего термина, повернутое правильно»), «Аламбана-парикша» («Рассмотрение объектов мысли»), «Ньяя-мукха» («Начало логики»). Вкладом Дигнаги в развитие логической теории стало разделение вывода на два вида: «для себя» и «для другого». Первый представляет собой сокращенную форму умозаключения с пропущенной посылкой (энтимему), второй — полную форму умозаключения из двух посылок. Кроме того, Дигнага дал собственную интерпретацию правила трайрупья (трехаспектности среднего термина), систематизировал логические ошибки, построил архаическую систему логики трех операторов для непустых классов объектов (которую сам называл таблицей девяти возможных отношений среднего и большего терминов), сформулировал концепцию об относительном значении слов.

Соч.: Ālambanapaṛīkṣā and Vṛtti thereon. — «Wiener Zeitschrift für des Kundes Morgenlandes». W., 1930, N 37; Nyāyamukha. — «Ma-terialen zur Kunde des Buddhismus». Hdlb., 1930, N 15; Hetucakraḍamaru, «Wiener Zeitschrift rür die Kunde Süd — (und Ost-) asiens». W., 1959; N 3.

Н. А. Канаева

ДИДАХЕ, учение двенадцати апостолов (Διδαχή των δώδεκα ἀποστόλων) — памятник раннехристианской литературы (предположительно — кон. 1 или нач. 2 в.). Рукопись (11 в.) была обнаружена в 1873 и опубликована в 1883 (Константинополь). Дидахе представляет собой сборник нравственных поучений, наставлений об управлении общинами и указаний, касающихся литургических вопросов, являясь, т. о., древнейшим церковным уставом. В текст дидахе включено т. н. «учение о двух путях», по мнению ряда исследователей, — самостоятельное произведение, возникшее в иудео-христианской среде, в котором говорится о «пути жизни», заключающемся в исполнении заповедей Бога, и «пути смерти» — пути смертных грехов. В «учении о двух путях» (как и в Дидахе в целом) имеются параллели с Кумранскими рукописями. Эсхатология памятника также имеет иудео-христианский характер.

Текст: La Didache: Instruction des apôtres, éd. par J. P. Audet. P., 1958; La Doctrine des Douze Apotres (Didache), éd. par W. Rordorf et A. Tuilier. P., 1978 (Sources Chrétiennes, t. 248); Учение двенадцати апостолов, пер. В. Асмуса. — В кн.: Писания мужей апостольских. Рига, 1992, с. 11—38; Учение. двенадцати Апостолов, пер. А И. Сидорова. — «Символ», 1993, № 29, с. 275—316; Учение двенадцати Апостолов, пер., вступ. ст. и комм, игумена Иннокентия (Павлова). М., 1996.

Лит.: *Карашев А. Ф.* О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати Апостолов». М., 1896; *Архимандрит Киприан (Керн).* Патрология. Париж—М., 1996, I, с. 27—35; *Сидоров А. И.* Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996, с. 54—59; *Voeoebus A.* Liturgical Traditions in the Didache. Stock., 1968; *Giet S.* L'énigme de la Didache. P., 1970.

Н. В. Шабуров

ДИДРО (Diderot) Дени (4 октября 1713, Лангр — 31 июля 1784, Париж) — французский философ, писатель, теоретик искусства, создатель ***«Энциклопедии»***, одна из ведущих фигур ***Просвещения***. Образование получил в иезуитском коллеже Лангра, а затем в коллеже д'Аркур в Париже. Став магистром искусств, отказывается от духовного сана и десятилетие 1733—44 посвящает самообразованию; с кон. 1740-х гг. вырабатывает и излагает собственные философские взгляды. В 1751—80 издает «Энциклопедию», будучи в течение ряда лет ее единственным главным редактором. В 1773—74 предпринимает поездку в Россию. Пишет для Екатерины II ряд работ о России, в которых отстаивает необходимость просвещения и превращения всех российских граждан в представителей третьего сословия. Его мысли об изменении российских законов, а также о реформе

образования вошли в «Философские, исторические и другие записки» (1899, рус. пер. СПб., 1902) и в «Замечания на «Наказ» Екатерины» (1899, рус. пер. М.—Л., 1947). Вернувшись в Париж в 1774, больше не покидал его. Похоронен на кладбище Сен-Рош, позже прах его перенесен в Пантеон.

В творческой биографии Дидро можно выделить три аспекта. Первый связан с изданием «Энциклопедии». Объединив вокруг нее самые выдающиеся умы Франции, Дидро превратил ее из обычного словаря в центр формирования нового мировоззрения и борьбы с абсолютистским режимом. Работа над «Энциклопедией» проходила в тяжелых условиях правительственных запретов и конспирации. Будучи главным редактором, Дидро отредактировал почти все статьи и сам написал около 1200, пропагандируя в них новое мировоззрение. Так, в статье «Скептицизм» он критикует философский догматизм, рассматривая сомнение как верный шаг к истине, а в статье «Эклектика» видит заслугу эклектика в отрицании всяких предубеждений и авторитетов для того, чтобы могло сформироваться собственное мнение. Выход «Энциклопедии» преобразил духовный облик 18 в.

Второй аспект — выработка и изложение собственных философских взглядов: начиная с «Письма о слепых в назидание зрячим» (La lettre sur aveugles à l'usage de ceux qui voient, 1749, рус. пер. 1935), за которое он поплатился несколькими месяцами заключения в Венсенском замке, и кончая «Элементами физиологии» (Éléments de physiologie», 1774—80, изд. 1875, рус. пер. 1935), он пытается доказать основательность «здравомыслящих» суждений и критикует позицию клерикалов. Дидро отстаивает материализм, однако в отличие от материализма ***Гольбаха*** или ***Гельвеция*** механицизм не стал для него всеобъемлющим. В качестве «единицы» материи он выбирает не атом, а молекулу, качественно отличающуюся от других молекул, т.е. своего рода «материализованную монаду». При этом не механика, а химия играет для Дидро наиболее важную роль. Далее, он наделяет молекулу активной силой: если «всякую молекулу следует рассматривать как средоточие трех родов действия: действия тяжести, или тяготения; действия внутренней силы ..., действия всех других молекул на нее» («Философские принципы о материи и движении». — Собр. соч. в 10 т., т. 1. М.—Л., 1936, с. 447), то главной причиной действия признается внутренняя сила. Мнение, что «тело-само по себе бездеятельно, это ужасная ошибка» (там же, с. 444). Движение —это проявление внутренней силы, которая бывает не только активной, но и пассивной, пребывая как бы в дремлющем состоянии. Перемещение в связи с этим трактуется не как движение, а только как его результат. Кроме притяжения и движения Дидро приписывает материи чувствительность, которая проявляется на достаточно высоком уровне развития, преобразуясь постепенно в ощущения, восприятие, память, мышление.

Критикуя философский идеализм и солипсизм ***Беркли***, Дидро повторяет довод ***Ламетри*** о человеческом восприятии как звучании фортепиано, по клавишам которого ударяет сама природа. Он ясно видит ограниченность механистического понимания: во всех своих зрелых философских сочинениях — «Мыслях к истолкованию природы» (Pensées sur l'interprétation de la nature, 1753; рус. пер. 1935), трилогии «Разговор д'Аламбера и Дидро» (Entretien entre d'Alembert et Diderot), «Сон д'Аламбера» (Rêve de d'Alembert) и «Продолжение разговора» (1769, изд. 1830; рус. пер. 1935), «Философских принципах о материи и движении» (Sur la matière et le mouvement, 1770, изд. 1798; рус. пер. 1935) — он говорит о невозможности объяснить появление качественно новых свойств, напр., чувствительности или мышления, с позиций механицизма. Отвергая равным образом преформизм, он высказывает эволюционные идеи: «незаметный червячок, который копошится в грязи, быть может, находится на пути к превращению в крупное животное, а громадное животное, поражающее нас своей величиной, быть может, находится на пути к превращению в червяка» («Разговор д'Аламбера и Дидро». — Соч. в 2 т., т. 1. М., 1986, с. 383).

Третий аспект — внимание к «парадоксам» и сократический характер его мышления, особенно проявившийся в его диалогах: Дидро не столько дает готовые решения, сколько ставит сами проблемы. Не случайно 4-й том юбилейного французского издания сочинений Дидро (1978) носит название «Новый Сократ» (Le nouveau Socrate). В «Парадоксе об актере» (1830, рус. пер., 1935) Дидро показывает, что актер тем лучше перевоплощается в какого-либо героя, чем более он остается самим собой. Внутренняя противоречивость основных идей французского Просвещения — природы и воспитания, необходимости и свободы, необходимости и случайности — раскрывается в философских диалогах «Племянник Рамо» и ***«Жак-фаталист и его хозяин»***. Диалогическая форма изложения, к которой почти всегда прибегает Дидро, помогает ему наглядно проиллюстрировать вскрываемые им противоречия: разводя противоположности в разные стороны, наделяя ими различных персонажей, он показывает, как в споре друг с другом они сами переходят на противоположные позиции, спорят, т. о., с самими собой.

Так, в «Племяннике Рамо» (написан, по-видимому, в 1762—72, при жизни Дидро распространялся в списках, впервые опубликован на немецком языке в переводе Гёте в 1805, на французском — в обратном переводе — в 1821 и с рукописи Дидро в 1823, рус. пер. 1937) нарисована картина диалектического взаимодействия «несчастного» (аристократического) и «честного» (буржуазного) сознания, на которое обратил внимание Гегель в ***«Феноменологии духа»***. Герой диалога — племянник композитора Ж.-Ф. Рамо отстаивает свою беспринципность, утверждая, что о его пороках «позаботилась сама природа», коль скоро она признается единственным основанием человеческой жизни; воспитание ничего не может изменить, ибо «выгони природу в дверь — она влетит в окно» (*Дидро Д.* Соч. в 10 т., т. 4. М.—Л., 1937, с. 177). И тут философ вопреки своим убеждениям пытается отречься от природы, проповедуя аскетизм. Однако в дальнейшем позиция Рамо оказывается уязвимой — он тоже отрекается от своих взглядов, начиная отстаивать необходимость хорошего (просвещенного) воспитания, переделывающего природу в лучшую сторону. Диалоги Дидро не были опубликованы при его жизни, так что современники не смогли в должной мере оценить его сократический ум, отмеченный Гёте, Шиллером и Марксом.

Соч.: Oeuvres complètes, v. 1—.25. P., 1975—89; в рус. пер. — Соб. соч. в 10 т. М.—Л., 1935—47.

Лит: *Луппол И. К.* Дени Дидро. Очерки жизни и мировоззрения. М., 1960; *Длугач Т. Б.* Дидро. М., 1975; *Dieckmann H.* Cinq lecons sur

Diderot. Gen., 1959; *Proust J.* Diderot et l'Encyclopédie. P., 1962; *Pomeau R.* Diderot. Sà vie, son oeuvre... P., 1967; *Verniere P.* Diderot, ses manuscrits et ses copistes: Essai d'introduction a une édition moderne de ses oeuvres. P., 1967; *Fontenay E. de.* Diderot ou le matérialisms enchanté. P., 1981; *Chouillet J.* Diderot poete de l'énérgie. P., 1984.

Т. Б. Длугач

ДИЗЪЮНКЦИЯ – см. ***Логические связки.***

ДИКЕАРХ (Δικαάρχος) из Мессены (2-я пол. 4 в. до н. э.) — греческий философ, представитель ***Перипатетической школы,*** ученик Аристотеля, друг ***Аристоксена.*** Сочинения Дикеарха (гл. о. исторического, историко-культурного, биографического, историко-литературного, географического и этико-антропологического характера), оказавшие влияние на многих позднейших авторов (Эратосфен, Варрон, Цицерон, Иосиф Флавий, Плутарх), не сохранились: фрагменты изданы с комментариями в собрании Ф. Верли. Своей «Жизнью Эллады» (фр. 47—66) Дикеарх дал одну из первых историй культуры: смена трех ступеней хозяйства — собирательства, пастушеской жизни, земледелия (идеализация первой из них, соответствующей золотому веку Гесиода); происхождение социально-политических институтов, различные изобретения культуры; влияние вавилонян и египтян. Отказ от спекулятивной философии у Дикеарха связан с перенесением ценностного примата на практическую (активную) жизнь (βίος πρακτκός) — в сознательном противопоставлении идеалу теоретической (созерцательной) жизни (βίος θεωρητικός) у Аристотеля и Теофраста. В диалоге «О душе» (в 6 кн.) доказывалась смертность души (псюхе), понимаемой как «гармония» четырех элементов (фр. 9—12), что не мешало Дикеарху признавать профетические способности души, проявляющиеся во время сна и состояний одержимости («О гадании»). «Жизнеописания» Дикеарха важны как один из ранних источников свидетельств о Пифагоре (фр. 33-37).

Фрагм.: *Wehrli E.* (hrsg.). Die Schule des Aristoteles, Heft I. Basel—Stuttg., 1967.

Лит.: *Wehrli F.* Dikaiarchos, RE, Suppl. XI, 1968, col. 526 sq.

А. В. Лебедев

ДИКТАТУРА (от лат. dictare — диктовать) — единовластное и безусловное правление одного лица (основное значение) или одной политической силы — олигархической группы, класса (диктатура ***буржуазии, пролетариата*** и др. производные современные значения). Первоначально — форма государственного правления в чрезвычайных обстоятельствах (война, волнения рабов и др.) в древнем Риме республиканского периода с 5 по 3 в. до н. э. Диктатура предназначалась для защиты республики и демократии. Диктатор назначался одним или обоими консулами по представлению Сената. Он руководил военными операциями, ему подчинялись гражданские власти, его декреты имели силу закона и не подлежали обсуждению. Во избежание узурпации власти ему запрещалось изменять общественный строй, объявлять войну, назначать новые налоги и вмешиваться в административное управление. Срок диктатуры был строго ограничен, он не мог превышать шести месяцев.

Современная диктатура — ничем не ограниченное правление авторитарного или тоталитарного типа (см. ***Авторитаризм*** и ***Тоталитаризм***), от сравнительно умеренных режимов эпохи абсолютизма («законный деспотизм»), правления временщиков и всесильных министров («диктатура сердца») до жестоких режимов, сохранившихся в 20 в. в ряде стран Азии, Африки и Латинской Америки, и фашистских государств Европы.

И. И. Кравченко

ДИЛЬС (Diels) Герман (18 мая 1848, Биберих-на-Рейне — 4 июня 1922) —немецкий филолог, историк античности. С 1882 — профессор в Берлине; позднее — секретарь Прусской Академии наук. С 1897 — сотрудник центральной редакции Археологического института. Занимался исследованием древнегреческой и латинской филологии и научно-технической мысли. Известен своими изданиями, переводами и интерпретациями античных источников, прежде всего досократиков («Die Fragmente der Vorsokratiker», Bd 1—3, 1903; 9 изд., 1959—60).

Соч.: Doxographi Graeci, Berolini, 1879; Parmenides, 1897; Herakleitos, 1901; Poetae philosophi, 1902; Досократики. Историко-критический обзор и перевод А. Маковельского, ч. 1—3. Казань, 1914—19; Античная техника. М.—Л., 1934.

Лит.: *Kern O. H.* Diels. Lpz., 1927.

И. А. Михайлов

ДИЛЬТЕЙ (Dilthey) Вильгельм (19 ноября 1833, Биберих — 1 октября 1911, Зейс-на-Шлерне, Швейцария) — немецкий философ, основатель традиции ***философии жизни.*** Родился в семье священника, готовился стать пастором. В 1852 поступил в Гейдельбергский университет, после года изучения теологии перебрался в Берлин. Защитил диссертацию в 1864. С 1868 —профессор в Киле, один из попечителей архива ***Шлейермахера.*** Уже в 1-м томе монографии «Жизнь Шлейермахера» (Schleiermachers Leben, 1870) формулирует основные темы своей философии: внутренняя взаимосвязь душевной жизни и герменевтика как наука, истолковывающая объективации человеческого духа. С 1882 — профессор философии в Берлине. В 1883 выходит 1-й том «Введения в науки о духе» (Einleitung in die Gesteswissenschaften, рус. пер. 2000), наброски к следующим томам появились лишь в 1914 и 1924 в Собрании его сочинений, а цельный корпус текстов — лишь в 1989. При жизни Дильтей оставался автором большого числа частных исследований, рассеянных по различным академическим изданиям, и до конца 19 в. был малоизвестен.

Под влиянием немецкой традиции исторического мышления Дильтей намеревался дополнить «Критику чистого разума» Канта собственной «критикой исторического разума». Основная тема «Введения в науки о духе» — специфика гуманитарного знания (термин «науки о духе», Geisteswissenschaften — перевод «moral science» Д. Ст. Милля — возник как калька «наук о природе», Naturwissenschaften, в то время, когда именно естественные науки стали идеалом общезначимого знания — английский и французский позитивизм, О. Конт). Вместо «познающего субъекта», «разума» исходным становится «целостный человек», «тотальность» человеческой природы, «полнота жизни». Познавательное отношение включается в более изначальное жизненное отношение: «В жилах познающего субъекта, которого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как чистой мыслительной деятельности. Меня же психологическое и историческое изучение человека вело к тому,

чтобы положить его — во всем многообразии его сил, как желающее, чувствующее, представляющее существо — в основу объяснения познания» (Gesammelte Schriften, Bd 1, 1911, S. XVIII). «Cogito» Декарта и «я мыслю» Канта заменяется у Дильтея данным в самосознании единством «я мыслю, я желаю, я боюсь» (Ibid., Bd 19, S. 173). Общность с идеалистической традицией сохраняется в том, что исходным в науке о человеке по-прежнему для Дильтея остается сознание, а не какие-либо факторы, лежащие за пределами.

Сознание понимается как целостный исторически обусловленный комплекс познавательных и мотивационных условий, лежащих в основе опыта действительности. Сознание — переживаемый человеком способ, которым нечто для него «есть», несводимый к интеллектуальной деятельности: сознанием является воспринимаемый аромат леса, наслаждение природой, воспоминание о событии, стремление и т. п., — т.е. различные формы, в каких проявляет себя психическое. Все предметы, наши собственные волевые акты, мое «Я» и внешний мир даны нам прежде всего как переживание, как «факт сознания» (принцип феноменальности). Форму, в которой нечто может быть данным в сознании, Дильтей называет «осознаванием» (Innewerden) (Ibid., S. 160 ff.), иногда — «переживанием» («инстинкт, воля, чувство»); психическое здесь еще не разделено на мышление, чувство, волю (Дильтей пытается избежать тем самым дуализма субъекта и объекта). «Существование психического акта и знание о нем — не различные вещи...»; «Благодаря тому, что я есть, я знаю о себе» (Ibid., S. 53-54).

В работе «К решению вопроса о происхождении нашей веры в реальность внешнего мира и ее обоснованности» (Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht, 1890) Дильтей, в противоположность Юму, Беркли и другим, заявляет, что внешний мир дан нам не как «чувственный» феномен — таковым он является только для интеллектуальной деятельности. Понятие «внешнего мира» и «реальности» возникает в опыте сопротивления, «телесном ограничении собственной жизни», в котором задействованы все силы душевной жизни и который возникает еще во время эмбриональной жизни. Понятие же «объекта» образуется на основании независимых от нашей воли константных форм (Gleichförmigkeiten) такого противодействия.

В «Описательной психологии» (Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie, 1894) Дильтей подробно рассматривает уже сформировавшуюся индивидуальную психическую жизнь человека и методы ее постижения. Противопоставление «наук о природе» и «наук о духе» сохраняется в дуализме «внешнего» и «внутреннего» восприятия, определяя первое противопоставление: предметы естественных наук даны нам «извне» и раздельно, а потому естественно-научной психологии приходится сводить явления к ограниченному числу однозначно определенных элементов и конструировать связи между ними с помощью гипотез. Преимущество «внутреннего восприятия» состоит в том, что наша психическая жизнь дана нам непосредственно и уже как нечто целостное (как взаимосвязь). Отсюда противоположность двух методов объяснения и понимания: «природу мы объясняем, душевную жизнь — постигаем» (Ibid., Bd 5, 170 ff.), объяснение подводит единичный случай под общий закон, понимание предполагает участие внутреннего опыта. Метод новой психологии должен быть описательным, расчленяющим сплетенные между собой уровни душевной жизни, которую Дильтей рассматривает как взаимосвязанную, структурированную и развивающуюся. Структурная взаимосвязь определяет взаимодействие основных компонентов душевной жизни — мышления, воли и чувства; приобретенная взаимосвязь психической жизни понимается Дильтеем как совокупность всего жизненного опыта; объясняя т.о., что жизнь на каждом этапе своего развития сама ставит перед собой определенные цели и добивается их исполнения, Дильтей вводит понятие телеологической взаимосвязи. Самодостаточность жизни (выражаемая ее структурной взаимосвязью) делает необходимым «понять жизнь из нее самой» (Ibid., Bd 4,. S. 370): невозможно опереться на какие-либо трансцендентные по отношению к ней основания.

В дальнейшем предметом исследований Дильтея становятся сравнительная психология, поэтическое творчество, исторические типы мировоззрений, религиозное и этическое сознание и т. д. Как описательная психология является основой для наук о духе, так и последние с разных сторон помогают понять жизнь индивидуального человека. В работе «Переживание и поэзия» (Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, 1905) Дильтей утверждал, что поэтическое выражение наиболее полно и адекватно передает «переживание», ибо оно свободно от категориальных форм рефлексии, обладает особой «энергией переживания», «объективность» его не отстраняется от всего богатства душевных сил; в поэзии находят выражение основополагающие «формы» внутреннего мира.

В «Построении исторического мира в науках о духе» (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910) — последнем значительном произведении Дильтея — рассматривается проблема истолкования исторически данных форм — «объективации жизни», поскольку человек живет «не в переживаниях, а в мире выражения» и характер опыта, лежащий в основе наук о духе, имеет преимущественно языковую природу. Метод философии жизни базируется, по Дильтею, на триединстве переживания определенных жизненных явлений, выражения (синоним «объективации жизни») и понимания, проблематика которого вплотную подводит к проблеме чужой индивидуальности, ***Другого***.

Применяемая Дильтеем методология понимания и интерпретации позволила исследователям (Гадамер, Больнов) назвать его основателем философской ***герменевтики*** (хотя Дильтей сам не употреблял этого термина применительно к своей философии). Философии жизни Дильтея многим обязана экзистенциальная философия (***Ясперс***, ***Х. Липпс***), она оказала большое влияние на развитие педагогики (Г. Ноль, Э. Шпрангер, Т. Литт, О.-Ф. Больнов), в которой Дильтей видел «цель всякой подлинной философии».

Соч.: Gesammelte Schriften, Bd 1-18. Gött., 1950—77; Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877—1897. Halle/Saale, 1923; в рус. пер.: Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах. — В сб.: Новые идеи в философии, вып. 1. СПб., 1912; Введение в науки о духе (фрагменты). — В кн.: Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987; Описательная психология, М., 1924; Наброски к критике исторического разума. — «ВФ», 1988, № 4; Собр. соч., т. 1. М., 2000.

Лит.: Dilthey O.-F. Eine Einführung in seine Philosophie. Lpz., 1936; 4 Aufl., Stuttg.—B. —Köln —Mainz, 1967; *Misch G.* Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelra Diltheys. Fr./M., 1947; Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Fr./M., 1987; *Плотников Н. С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М., 2000.

И. А. Михайлов

ДИМИТРИЙ КИДОНИС (Δημήτριος Κυδώνης) (ок. 1324, Фессалоника — ок. 1398, Крит) — византийский ученый, государственный деятель, переводчик. Став жертвой восстания зилотов в Фессалонике, примкнул в 1347 к императору Иоанну VI Кантакузину, сделавшему его «месадзоном», т.е. фактическим главой «правительства», которым он оставался вплоть до свержения Иоанна Кантакузина в 1354. Политическая карьера Димитрия Кидониса развивалась не менее успешно и при императорах Иоанне V и Мануиле II Палеологах. Он неоднократно бывал в Италии, последовательно отстаивал политику сопротивления османскому завоеванию и альянса с правителями Западной Европы через папское посредничество.

Ученик Нила Кавасилы, написал несколько сочинений, полемизирующих с богословием ***Григория Паламы***. Знал латынь и перевел на греческий сочинения Августина, Фомы Аквинского («Сумма теологии» и др.), Ансельма Кентерберийского, а также «Опровержение Корана» Рикольдо де Монте Кроче. После работы над трактатами Фомы Аквинского стал последователем томизма, использовал его аргументацию в полемике с Паламой. Ок. 1357 принял католичество и поддержал униатское исповедание веры, признанное Иоанном V Палеологом перед папой Урбаном V в Риме в 1369. Последователи Димитрия Кидониса разделяли его пролатинские и томистские симпатии; многие из них стали затем доминиканскими монахами. Перед смертью вновь вернулся в православие.

Несмотря на предпочтение, отдаваемое им Аристотелю, он высоко чтил и творения Платона. Его эпистолярное наследие (более 450 писем) содержит философские рассуждения, многочисленные аллюзии на античных философов. Его «Апология» — одна из лучших византийских автобиографий.

Соч.: MPG, t. 154; *Leontsines G., Glykophrydou-Leonlsine A.* Δημητρίου Κυδώνη, Θωμά Ακυϊνέτου Σούμα Θεολογικὴ ἐξελληνισθεισα. Corpus philosoporum graecorum recentiorum, II. Athenes, 1976—82, t. 15—17; *Demetrius Cydones.* Correspondence, ed. R.-J. Loenertz. Citta del Vaticano, t. 1—2, 1956—60.

Лит.: *Поляковская М. А.* Портреты византийских интеллектуалов: три очерка. СПб., 1998, с. 20—151; *Sandulescu C.* Quantum Platonis doctrina apud Demetrium Cydonera valeat. Romae, 1932; *Jugie M.* Démétrius Cydonès et la théologie à Byzance aux XIVe et XVe siècles. — «Echos d'Orient», 1928, t. 152.

М. В. Бибиков

ДИНАМИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ — системы, под действием внешних и внутренних сил изменяющие во времени свои состояния. Представления о динамических системах возникли как обобщение понятия механической системы, поведение которой описывается законами динамики Ньютона. В современной науке понятие динамической системы охватывает системы практически любой природы — физические, химические, биологические, экономические, социальные и др. При этом системы характеризуются различной внутренней организацией — жестко-детерминированные, стохастические, нелинейные, системы с элементами самоорганизации, самоорганизующиеся.

Важнейшим свойством динамических систем является их устойчивость, т.е. сохранение системой своей базовой структуры и основных выполняемых функций в течение определенного времени и при относительно небольших и разнообразных внешних воздействиях и внутренних возмущениях. Устойчивость есть внутреннее свойство систем, а не результат внешнего воздействия. Представления же о развитии этих систем отражают такие изменения их структурной организации, которые ведут к более эффективному выполнению системой своих основных функций. Качественные перестройки систем анализируются в теории катастроф, которая рассматривается как ветвь общей теории динамических систем.

Развитие представлений о динамических системах связано с переходом к познанию все более сложных систем. При этом особую роль приобретает изучение динамики внутренних свойств систем. В случае механических систем действие внутренних факторов сводилось к силам инерции. По мере усложнения систем возрастает значение внутренних факторов. На первый план выходят проблемы изучения источников внутренней активности систем и природы их целенаправленного функционирования и поведения. См. ст. ***Система***.

Ю. В. Сачков

ДИНГЛЕР (Dingier) Гуго (7 июля 1881, Мюнхен — 29 июня 1954, там же) — немецкий философ, теоретик науки, математик. Учился в университетах Эрлангена, Мюнхена, в Гёттингене слушал лекции Ф. Клейна, Д. Гильберта и Э. Гуссерля. В 1920—32 — экстраординарный профессор Мюнхенского университета, в 1932—34 — ординарный профессор Высшего технического училища в Дармштадте. После увольнения (из-за интриг) был внештатным преподавателем в Мюнхене. После 1945 ему было запрещено преподавать и публиковаться; реабилитирован незадолго до смерти. В своей «методической философии» Динглер ставит задачу методического обоснования точных наук (геометрии, арифметики, физики). Эта программа осуществляется в ходе построения «однозначно-методической системы», которая должна сделать возможным последовательное «духовное и прикладное овладение» природной действительностью. Для решения проблемы обоснования Динглер выдвигает на первый план целеустремленные нормированные действия (операционализм), которые позволяют соотнести чистое и эмпирическое в практике, руководствующейся идеальными требованиями, с «идеальным» планом. Объективность наук в целом зиждется на объективной реализации идеальных форм и постоянном наличии индивидов, ставящих одни и те же цели.

В основание геометрии кладется идеальная констатация геометрических форм (плоскость, прямая и т. д.), которые оказываются требованиями к процедуре изготовления предметов и из которых выводятся все «аксиомы» Евклида («Die Grundlagen der Geometrie». Stuttg., 1933, S. 5). В свою очередь реализация идей чисел составляет основу натурального ряда арифметики. В методическом обосновании физики центральное место занимает неэмпирическая теория измерения, разрабатываемая в книге «Эксперимент» (Das Experiment. Münch., 1928). Динглер исследует априорную сторону эксперимента, формулируя новый вид априори, отличный от кантовского, — «априори изготовления». Так, экспериментальные приборы суть не что иное, как реализации однозначных идей во внешнем мире, гарантирующие интерсубъективную значимость научных ре-

зультатов. Считая, что человеческая практика обеспечивает истинность только Евклидовой геометрии, определяющей все процедуры измерения в физике, Динглер последовательно опровергал теорию относительности А. Эйнштейна, который исходил именно из неевклидовой геометрии. Точная наука, или наука как таковая, в своем целеполагании стремится к абсолютной достоверности (Sicherheit), выступающей в форме непосредственно достоверных положений, или высказываний, которые суть непосредственные «высказывания воли» (Willensaussagen). Динглер вводит понятие «активная воля» и утверждает необходимость «методического волюнтаризма». Обосновывающая самое себя воля есть некая дологическая реальность, которая не является ни метафизическим началом в шопенгауэровском смысле, ни предметом психологии. Скорее, воля есть теоретико-познавательный принцип, который играет главную роль в построении системы: он определяет весь «прагматический порядок» научных конструкций, являясь последним фундаментом значимости научного знания.

Динглер выступил в жесткой оппозиции к представителям «естественно-научной философии» неокантианства (напр., к Э. Кассиреру). Свойственный им «математизм», или «эмпирический матричный априоризм», согласно Динглеру, подменяет опыт пустой теорией («мысленными матрицами»), превращая природу в «облако чисел» и лишая науку всякого отношения к действительности. Эта полемика, в частности, нашла свое выражение в главном философском труде Динглера «Крушение науки и примат философии» (Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie. Münch., 1926). В книге шла речь о возвращении философии примата перед частными науками, утраченного ею в нач. 19 в. Только философия способна пробиться к подлинным началам рационального познания действительности и заложить прочную основу для системы точной науки.

Некоторые существенные пункты операционализма Динглера были восприняты и пересмотрены у его последователей П. Лоренцена и П. Яниха, разработавших концепцию конструктивного обоснования логики и математики. Однако они отвергли важное для Динглера понятие «абсолютной науки» и связанную с ним программу «последнего обоснования».

Соч.: Die Gnmdlagen der angewandten Geometric Lpz., 1911; Die Grundlagen der Physik. B.—Lpz., 1919; Physik und Hypothese. B.—Lpz., 1921; Metaphysik als Wissenschaft vom Lelzten. Münch., 1929; Das System. Münch., 1930; Philosophie der Logik und Arithmetik. Münch., 1931; Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles. Münch., 1935; Die Methode der Physik. Münch., 1938; Die Ergreifung des Wirklichen. Münch., 1955; Aufbau der exakten Fundamental-wissenschafl. Münch., 1964. Aufsätze zur Methodik. Hamb., 1987; Эксперимент. Его сущность и история. — «ВФ», 1997, № 12.

Лит.: *Krampf W.* Die Philosophie H. Dinglers. Münch., 1955; H. Dingler. Gedenkbuch zum 75. Geburtstag. Münch., 1956; *Sanborn H. C.* Dingler's Methodical Philosophy. — «Methodos», 1952, N4; *Willer J.* Relativität und Eindeutigkeit. Meisenheim, 1973.

А. В. Михайловский

ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ (Διογένης ὁ Απολλωνιάτης) (неизвестно, из понтийской или критской Аполлонии) (2-я пол. 5 в. до н. э.) — древнегреческий естествоиспытатель и натурфилософ. В 20-х гг. 5 в. до н. э. жил и учил в Афинах — его учение пародировал Аристофан в «Облаках» в 423. По свидетельству Деметрия Фалерского, «был на волосок от смерти в Афинах» (скорее всего — судебный процесс по обвинению в атеизме). В 6 в. н. э. Симпликий держал в руках (утраченный для нас) трактат Диогена «О природе», выписал из него несколько ценных цитат (почти все наши фрагменты); уже Симпликию были недоступны сочинения «Против софистов» (т. е. против философов —словоупотребление 5 в.), «Метеорология» и физиолого-анатомический трактат «О природе человека». Диоген возродил тезис ***Анаксимена*** о воздухе-праматери, синтезировав его с учением ***Анаксагора*** о космическом «разуме», который он рассматривал не как особую субстанцию, а как имманентное свойство «воздуха», и с концепцией пустого пространства у ***Левкиппа***. В бесконечной левкипповой пустоте, наполненной анаксименовым воздухом, в результате сгущения и разрежения рождаются и распадаются бесчисленные миры, целесообразное устройство которых обеспечивается присутствием в них космического «разума» Анаксагора — такова Вселенная Диогена, казавшаяся Теофрасту (и некоторым современным исследователям) «эклектической». К этому можно добавить мощное влияние ***Гераклита***, ***Элейской школы*** и заимствования из космогонии ***Анаксимандра*** — и тем не менее правильнее будет говорить об органическом синтезе. Натурфилософия Диогена — монистическая реакция на плюралистические системы ***Эмпедокла***, Анаксагора и Левкиппа (против которых и был направлен трактат «Против софистов») и гилозоистическая реакция на присущий им всем в большей или меньшей степени механицизм. Доказывая, что четыре элемента Эмпедокла должны быть «тождественны по своей природе», так как иначе они не могли бы переходить друг в друга и взаимодействовать, Диоген фактически формулирует платоновско-аристотелевское понятие бескачественной материи (Аристотель сознавал, что Диоген предвосхитил его теорию субстрата противоположностей, см. «О возникновении и уничтожении» 322b). Отождествляя эту вечно тождественную в своих «инаковениях» (ключевой термин у Диогена) субстанцию с воздухом (который сам по себе лишен качеств), Диоген впервые применяет телеологическую аргументацию, ближе чем кто-либо из досократиков подходя в этом к натурфилософии Платона и Аристотеля: регулярность космических циклов и «наилучшее из всех возможных устройство» мира можно объяснить только разумностью и целесообразной активностью порождающего его начала; между тем из биологии и физиологии известно, что животворящая и мыслительная субстанция — это душа-дыхание-воздух. Воздух — не только генетический, но и управляющий принцип мира: как таковой — он «бог», который «правит». В целом философия природы Диогена ближе всего к традиции Гераклита и стоиков. Его влияние чувствуется в стоической концепции ***пневмы*** и «провидения».

Фрагм.: DK II, 51-66; Ionici. Testimonianze e frammenti, ed. A. Maddalena, Firenze, 1963, p. 244; *Лебедев.* Фрагменты, ч. 1. М., 1989, с. 540-561.

Лит.: *Theiler W.* Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles. Z.—Lpz., 1925; ***Jaeger W. W.*** The theology of the early Greek philosophers. Oxf., 1948; *Zafiropulo J.* Diogene d'Apollonie. P., 1956; *Huffmeier F.* Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia? — «Philologus», 1963, 107, p. 131—138; *Laks A.* Diogene d'Apollonie: La Derniere Cosmologie Presocratique. Lille—P., 1983.

А. В. Лебедев

ДИОГЕН ВАВИЛОНСКИЙ (Διογένης ὁ Βαβυλώνιος) (ок. 240—150 до н. э.), или Диоген из Селевкии, — греческий философ, ученик Хрисиппа и преемник Зенона из

Тарса во главе стоической школы. Сочинения Диогена служили источником каноничных школьных формулировок (Diog. L. VII 55 сл.): «О звучащей речи» (грамматика и логика); «Учебник диалектики» (логика в узком смысле); «О ведущем начале души» (антропология). Как и Зенон из Тарса, Диоген сомневался в учении о «воспламенении» (fr. 27). Специально занимался аллегорией (трактат «Об Афине», fr. 33—34), мантикой (Cic. De div. I 6 cf. II 90), музыкой и риторикой («О музыке», fr. 54—90; «О риторике», fr. 91—126), теорией общества и государства («О законе», Athen. XII 526 C, и «О благородстве» (ib. IV 168 E). В этике (названия сочинений не сохранились) попытался уточнить ряд пунктов, определив конечную цель как «благоразумный выбор (εὔλογος ἐκλογή) того, что отвечает природе» (Diog. L. VII 88; Stob. Eel. II p. 75, 11 sq. W.). В этом можно усмотреть характерное для послехристианской Стои стремление расширить понятие блага за счет «первичного по природе».

Фрагм.: SVF III 1—126.

Лит. см. к ст. ***Стоицизм.***

А. А. Столяров

ДИОГЕН (Διογένης) из Эноанды (Ликия, М. Азия) (1-я пол. 2 в.) — греческий философ, последователь Эпикура. О нем известно по уникальному прижизненному тексту, который Диоген приказал выбить на стенах портика, стоявшего на главной площади Эноанды (открыт в кон. 19 в.); этот текст — важнейший источник сведений об эпикуреизме первых веков н. э. В надписи, достигавшей более 50м в длину, Диоген прославлял Эпикура и излагал основные положения его этики и физики; в ней приводились отрывки из «Главных мыслей» Эпикура, его избранные изречения, письмо к Антипатру о множественности миров, письмо к матери, а также сочинение о «золотом веке», вероятно, написанное самим Диогеном. В надписи упоминаются Фалес, Анаксимен, Гераклит, Демокрит, Протагор, Сократ, Аристипп, Платон, Аристотель, Диагор. Диоген критиковал представления Пифагора и Эмпедокла о метемпсихозе, полемизировал со стоиками, стремился оградить эпикуреизм от обвинений в безбожии, выступал против дивинации и веры в пророческую силу снов. Диоген полагал, что все люди могут обрести мудрость, став эпикурейцами, и жить как боги во взаимной любви и справедливости.

Фрагм.: Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription, ed. with introd., transl. and notes by M. F. Smith. Napoli, 1993; *Casanova A.* (ed.). I Frammenti di Diogene d'Enoanda. Firenze, 1984; *Chilton C W.* (ed.). Diogenis Oenoandensis fragmenta. Lpz., 1967.

Лит.: *Smith M. F.* A Bibliography of Work on Diogenes of Oenoanda (1892 -1981).—ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo Greco e Romano offerti a Marcello Gigante, vol. 11. Napoli, 1983, p. 683-95; *Gordon P.* Epicurus in Lycia: The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda. Univ. of Michigan Pr., 1996; *Clay D.* The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda: New Discoveries 1969-1983, ANRW II 36, 4, 1990, p. 2446—2559; *Casanova A.* Contributi per un'editione commentata dei frammenti di Diogene d'Enoanda. —«Prometheus», 1981. 7, p. 225—46.

М. М. Шахнович

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ (Διογένης Λαέρτιος) (1-я пол. 3 в.) — автор единственной сохранившейся биографической истории греческой философии, близкой к жанру «преемств» и содержащей также доксографический материал (см. ***Доксографы).*** Полное заглавие в Парижском кодексе: «Жизни и мнения прославленных философов вместе с сокращенным сводом воззрений каждой философской школы». Структура сочинения определяется искусственным разделением всех философских школ на две цепочки «преемств»: «ионийскую» (от Анаксимандра до стоицизма, кн. II—VII) и «италийскую» (от Пифагора до Эпикура, кн. VIII—X), выпадающие из этой схемы Гераклит и Ксенофан трактуются как «спорадические» философы (кн. IX, гл. 1—2). «Жизни и мнения» —компиляция, сотканная из цитат многочисленных предшественников Диогена, часто вставленных одна в другую и нарушающих связность изложения или даже ошибочно приписывающих взгляды одних философов другим. Диоген цитирует (часто из вторых и третьих рук) свыше 200 авторов и 300 произведений. Историческая ценность компиляции неравномерна; содержащие много доброкачественного материала жизнеописания Пифагора, Эмпедокла, Платона, Аристотеля и стоиков контрастируют с карикатурной биографией Гераклита, уникальная своими аутентичными письмами и фрагментами Эпикура X книга несравнима со стоической адаптацией учения Аристотеля (кн. V) или подложными письмами досократиков. Возможно, что сам Диоген был философски индифферентен: судя по его эпиграммам на смерть философов, он мыслил свой труд как произведение изящной словесности (ср. повышенный интерес к анекдотам, скандальной хронике и пикантным историям). Сочинение Диогена — один из важнейших источников информации о греческих философах.

Соч.: Diogenis Laertii Vitae philosophoram, ed. H. S. Long, v. 1-2. Oxf, 1964; Lives of Eminent Philosophers, ed. and transl. by R. D. Hicks. L., 1925; в рус. пер.: О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, пер. М. Л. Гаспарова, 2-е изд. М., 1986 (переизд. 1995).

Лит.: *Лосев А. Ф.* Диоген Лаэртий — историк античной философии. М., 1981; *Hope R.* The book of Diogenes Laertius; its spirit and its methods. N. Y., 1930; *Meier J.* Diogenes Laertius and his Hellenistic Background. Wiesbaden, 1978 (лит.); *Giannantoni G.* (ed,). Diogene Laerzio: Storico del pensiero antico. Napoli, 1986; ANRW II 36, 5—6, 1992, p. 3556-4301 (статьи: J. Mejer, G. Giannantoni, L. Brisson. T. Dorandi, M. G. Sollenberger, M.-O. Goulet-Cazé, D. Hahm, B. Centrone, F. Decleva Caizzi, J. Barnes).

А. В. Лебедев

ДИОГЕН СИНОПСКИЙ (Διογένης Σινωπεύς) (ум. ок. 330—320 до н. э.) — древнегреческий моралист. Прибыв в Афины и познакомившись с этическим учением Антисфена, стал осуществлять его в своей жизни. Своими противниками был прозван собакой, а его последователи — киниками (от греч. κύων — «собака»). До нас не дошли сочинения Диогена (приписанные ему письма были созданы позднее), и неизвестно, излагал ли он вообще свое учение в письменной форме.

Диоген отвергал всякое знание, лишенное этической направленности (Диоген Лаэртий VI 103; Элиан, «Пестрые рассказы», X, 11). Он стремился к самодостаточности «царственного мудреца», жил в бочке (пифосе), сводя до минимума свои потребности и существуя на подаяние; достигнутая таким способом независимость от внешних влияний была, по утверждению Диогена, доблестью и высшим счастьем, уподобляющим киника божеству (Дион Хрисостом VIII 27—35; VI 1, 7, 31, 35). Диоген считал, что у друзей-мудрецов все должно быть общим. Он жестоко высмеивал всех, кто дорожил традиционными формами

жизни, он не признавал отечества, отвергал законы полисов, единственным законом для себя считал закон природы и объявлял себя «гражданином мира» (Диоген Лаэртий VI 24—29, 32, 38, 63; Лукиан, «Распродажа жизней» 8; Арриан, «Беседы с Эпиктетом» III, 22, 24, 27, 66). Диоген отвергал брак, идеализировал жизнь животных и первобытных людей; разум и воспитание должны, по его мнению, помочь человеку вернуться к природе.

Соч.: Антология кинизма, изд. И. М. Нахов, 2-е изд. М., 1996, с. 114—144.

Лит.: *Нахов И. М.* Киническая литература. М., 1981; *Он же.* Философия киников. М., 1982; *Dudley D. R.* A history of cynicism from Diogenes to the sixth century. L., 1937; *Sayre F.* The Greek cynics. Balt., 1948; *Niehues-Proebsting H.* Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus. Münch., 1979.

А. И. Зайцев

ДИОГЕНИАН (Διογενιανός,) (2 в.) — греческий философ-эпикуреец. Евсевий цитирует большие фрагменты из полемики Диогениана против учения о предопределении Хрисиппа (Praep. Euang. IV 3; VI 8). Его не следует отождествлять с Диогенианом из Пергама, отцом и сыном, фигурирующими в сочинениях Плутарха из Херонеи.

Фрагм.: *Isnardi Parente M.* Stoici antichi. Torino, 1989, p. 381—84,577, 587 sq.; *Long A. A., Sedley D. N.* The Hellenistic Philosophers. Cambr., 1987, vol. 1, p. 338, 389; vol. 2, p. 339, 385.

Лит.: *Isnardi Parente M.* Diogeniano, gli epicurei e la τύχη, ANRW II 36, 4, 1990, p. 2424—45; *Schroeder H. O.* Fatum (Heimarmene). — «Reallexicon für Antike und Christentum», 1969, VII, p. 550sq.

А. В. Пахомова

ДИОДОР КРОН (Διόδωρος ὁ ἐπικληθείς Κρόνος) из Ясоса в Карий (кон. 4 —нач. 3 в. до н. э.) — греческий философ, представитель т. н. диалектической школы — позднего периода существования ***Мегарской школы***. Получили широкую известность его 1) трактовка понятия возможности (δυνατόν); 2) формулировка условий правильной импликации (ὑγιὲς συνημμένον); 3) учение об «амерах» и 4) аргументы против движения.

Учение Диодора об «амерах» — математизированная версия демокрито-эпикурейского атомизма. Амеры (ἀμερῆ, «не имеющие частей») — предельно маленькие тельца, бесконечные по количеству (Stob. I 10, 16). В отличие от атомов Демокрита и Эпикура амеры формально единообразны, просты, неделимы на части. Диодор распространял это представление о мельчайших неделимых на понятия пространства и времени: промежуток времени состоит из мгновений, отличных от нуля, но далее неделимых; и любой промежуток пространства состоит из неделимых. На допущении амер была основана его аргументация против движения. По Диодору, ничто само не движется, но только бывает подвинуто (Stob. I 19,1 = Aet. I 23, 5). Доказательства (см. Sext. Emp. Adv. Math X 85—102): тело, не имеющее частей (амера), должно находиться в не имеющем частей месте и поэтому не должно двигаться ни в нем (поскольку оно заполняет его, а движущееся должно иметь место, большее себя), ни в том месте, в котором оно не находится (поскольку оно уже не находится в том месте, чтобы в нем двигаться). Другое доказательство (см. Adv. Math. X 119 — 20): движимое движется в настоящем «теперь», т.е. в неделимое время (ибо если настоящее разделится, то разделится на прошлое и будущее и перестанет быть настоящим). Но движущееся в неделимом времени проходит по неделимым местам; если оно проходит по неделимым местам, оно не движется: когда оно находится в первом неделимом месте, оно еще не движется, когда же находится во втором неделимом месте, оно опять не движется, но подвинуто. Получается, что о движении можно судить только как о свершившемся факте, но мыслить его как процесс невозможно.

Аргументация Диодора против движения сопоставима с ***апориями*** места и движения у ***Зенона*** Элеиского и подкрепляет усвоенную мегариками элейскую картину единого вечного мира, в котором нет движения и гибели, и единого блага, называемого лишь разными именами (***Евклид*** из Мегары).

Диодор сформулировал т. н. «главный аргумент» (κυριεύων λόγος), с помощью которого защищал парадоксальный тезис о том, что возможно только то, что действительно. По свидетельству Эпиктета (Diss. II 19), «главный аргумент» составляют три высказывания, одно из которых должно быть признано ложным: 1) всякое истинное [высказывание] о прошлом необходимо; 2) невозможное не следует из возможного; 3) возможное — это то, что не истинно ни в настоящем, ни в будущем. Т. о., согласно первому тезису, возможного нет в прошлом, согласно второму — также ни в настоящем, ни в будущем, а если бы оно и было, то не смогло бы измениться в действительное, т.е. стать не-возможным, что следует из третьего тезиса. Диодор счел ложным последний тезис, полагая, что не может быть неосуществленных возможностей, — тогда получается, что возможное и действительное совпадают (Плутарх приводит диодоровское определение возможного: «то, что истинно сейчас, или будет истинно в будущем», De Stoc. Rep. 1055e). Предполагается, что «главный аргумент» откликается на аристотелевскую постановку вопроса об истинности высказываний о будущих событиях (известный пример: «завтрашнее морское сражение» в De interpr. IX). Стоики, испытавшие заметное влияние со стороны мегариков, посвятили парадоксам Диодора множество сочинений, причем решали эту задачу с третьим лишним иначе: Клеанф отрицал первый тезис, Хрисипп — второй.

Согласно Диодору, высказывание типа «если А, то В» логически истинно только в том случае, если оно выражает необходимую условную связь, когда исключается случай одновременной истинности А и ложности В. Напр., выражение «если сейчас день, то я разговариваю» не выражает такой связи, ибо я могу днем (антецедент А истинен) не разговаривать (консеквент В ложен). Импликация, по Диодору, будет формально правильной и тогда, когда антецедент ложен, а консеквент истинен, напр.: «если нет неделимых элементов бытия, то есть неделимые элементы бытия» (Pyrrh. II 11, 110—111), и тогда, когда антецедент и консеквент вместе ложны: «если существует движение, то существует пустота» (Adv. Math. VIII 332—333). Такая трактовка импликации сходна со строгой импликацией в современной ***модальной логике***. У Диодора обозначены также и известные парадоксы импликации (из лжи следует что угодно, и истина следует из чего угодно).

Среди наиболее известных учеников Диодора были Филон «Диалектик» и ***Зенон*** из Кития, впоследствии основатель Стой, последователи которого создавали свою пропозициональную логику под большим влиянием мегариков, и в том числе Диодора.

Соч.: *Döring K.* Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien. Amst., 1972; *Giannantoni G.* (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae, v. 1. Napoli, 1990, p. 78—95; *Long A. A., Sedley D. N.* (ed.). The Hellenistic Philosophers. Cambr., 1987.

Лит.: *Sedley D.* Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy. — «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 1977, n.s. 23, p. 73—120; *Gaskin R.* The Sea Battle and the Master Argument. B. — N. Y., 1995.

М. А. Солопова

ДИОКЛ МАГНЕСИЙСКИЙ (Διοκλής ὁ Μάγνης) (возможно, 1 в. до н. э.) — античный историк философии, автор сочинений «Жизни философов» и «Обзор философов», одного из основных источников ***Диогена Лаэртия.*** Хронология Диокла — предмет дискуссионный. Не доказано, что именно этого Диокла имел в виду Сотион в сочинении «Опровержение Диокла» (Diog. L. X, 4).

Лит.: *Egli U.* Das Diocles-Fragment bei Diogenes Laertius. Konstanz, 1981.

М. А. Солопова

ДИОНИСИЙ (Διονύσιος) Гераклейский (2-я пол. 3 в. до н. э.) — стоик, ученик ***Зенона*** из Кития; прозван «Перебежчиком» за то, что примкнул к ***киренской школе*** и объявил конечной целью наслаждение. Профессионально занимался только этикой (9 известных сочинений практически полностью утрачены) и, вероятно, первым из ранних стоиков стал широко использовать термин ἀπάθεια (см. ***апатия)*** — в сочинении «О бесстрастии».

Фрагм.: SVF I 422—434; Столяров, Фрагменты, I, с. 146—150.

Лит. см. к ст. ***Стоицизм.***

А. А. Столяров

ДИОНИСИЙ (Διονύσιος) Киренский (сер. 2 в. дон. э.) — греческий философ, стоик, ученик. Панэтия, последний заметный логик стоической школы. Возможно, учился также у Антипатра из Тарса. Сочинения Дионисия (не сохранились) написаны в связи с антиэпикурейской полемикой по теории познания, в которой затем принял участие Посидоний. Концепция Дионисия реконструируется по сочинению Филодема «О логических знаках и умозаключениях» (Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, col. I sq. De Lacy). Против эпикурейского индуктивизма Дионисий отстаивал отношение строгого аналитического следования: лишь при аналитическом сочетании посылок логический «знак» (σημεῖον) способен раскрывать смысл следования (быть «эндейктическим»). И только такой способ построения умозаключений (ὁ κατ' ἀνασκευὴν τρόπος) корректен.

Фрагм.: Philodemus, On Methods of Inference, ed. by Ph. and E. De Lacy. Phil., 1941.

Лит. см. к ст. ***Стоицизм.***

А. А. Столяров

ДИОН ХРИСОСТОМ (Δίων ὁ Χρυσόστομος, «Златоуст») из Прусы (ок. 40 — после 112) — греческий ритор и философ, разделявший идеи кинизма и стоицизма. Будучи уже известен, Дион по прибытии в Рим познакомился со стоиком ***Музонием Руфом*** и стал его приверженцем; до этого он философию изобличал (ср. названия его речей «Против философов» и «Против Музония Руфа» — не сохранились). После того, как в 85 Дион был изгнан из Рима Домицианом и стал вести скитальческую и материально стесненную жизнь, ему стали близки идеи киников. От этого периода, продолжавшегося 14 лет, сохранились речи, представляющие интерес как источник по истории древнего и эллинистического кинизма. В них изображается жизнь и учение ***Диогена Синопского*** (ог. 6, 8, 9, 10), социально-нравственный идеал ***киников***; моральное воспитание и просвещение, отказ от ложных ценностей цивилизации с ее погоней за наживой и удовольствиями и возврат к необходимому для жизни минимуму «природы» (см. речи «Эвбейская», 12 и «Борисфенитская», 36). В речах «О рабстве и свободе» (ог. 14—15) Дион выступал против всякой формы порабощения человека человеком. Всего сохранилось 80 речей Диона. В 96 (после смерти Домициана) он вернулся в Рим и, сблизившись с императорами Нервой и Траяном, сменил антимонархические настроения периода изгнания на лояльное отношение к монархии. Посвятил Траяну четыре речи «О царской власти».

Соч.: Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia, ed. J. von Arnim, vol. 1—2. B., 1896; в рус. пер.: Антология кинизма, изд. И. М. Нахов, 2-е изд. М., 1996, с. 270—296 («Диоген, или О тирании», «Диоген, или О доблести», «О состязаниях», «Диоген, или О слугах»); Олимпийская речь, или Об изначальном сознавании божества, пер. Н. Брагинской, М. Грабарь-Пассек; Троянская речь, пер. Н. Брагинской. — В сб.: Ораторы Греции. М., 1985, с. 283-336.

М. А. Солопова

ДИСКУРС (от греч. διεξοδος — путь, изложение, рассказ, лат. discoursus — беседа, аргумент, разговор; франц. discourse —речь) —многозначное понятие: 1) в истории классической философии использовалось для характеристики последовательного перехода от одного дискретного шага к другому и развертывания мышления, выраженного в понятиях и суждениях, в противовес интуитивному схватыванию целого до его частей; 2) в современной французской философии ***постмодернизма*** — характеристика особой ментальности и идеологии, которые выражены в тексте, обладающем связностью и целостностью и погруженном в жизнь, в социокультурный, социально-психологический и др. контексты.

В классической философии дискурсивное мышление, развертывающееся в последовательности понятий или суждений, противопоставляется интуитивному мышлению, схватывающему целое независимо и вне всякого последовательного развертывания. Разделение истин на непосредственные (интуитивные) и опосредованные (принимаемые на основе доказательства) проведено уже Платоном и Аристотелем. Плотин проводит различие между всеобщим, целостным, нечастичным и неиндивидуальным единым Умом и дискурсивным умом, в своем движении охватывающим все отдельные смыслы (Enn., VI 2,21). Фома Аквинский противопоставляет дискурсивное и интуитивное знание, рассматривая дискурсивное мышление как движение интеллекта от одного объекта к другому (Summa theol., I, q. 14 a7).

Развитие науки в 17—18 вв. привело к построению различных интерпретаций интуитивного и дискурсивного познания. Для Декарта, Спинозы и Лейбница всеобщность и необходимость научного познания гарантируется интеллектуальной интуицией, лежащей в основе доказательства и обеспечивающей дискурсивному мышлению и созерцание, и последовательное доказательство. Гоббс, определяя

специфику человеческого понимания, связывает ее с пониманием последовательности (или следования) представлений одно за другим, которое называют (в отличие от речи, выраженной словами) речью в уме (*Гоббс Т.* Левиафан. М., 1936, с. 46). Он связывает дискурсивность мышления со способностью слов языка быть знаками общих понятий. Локк полагал, что фундаментальные истины постигаются интуитивно, другие же через посредство других идей, с помощью демонстрации или последовательного рассуждения и чем больше шагов в этой последовательности, тем более ясным оказывается вывод. Ясность сложных идей зависит от количества и расположения простых идей, причем существуют три способа образования сложных идей (предметов, отношений и общих понятий). В немецкой философии эпохи Просвещения сложились две линии в трактовке дискурсивности мышления, одна из которых (Х. Вольф, М. Мендельсон) преувеличивала роль дискурсивного мышления, а другая (Ф. Г. Якоби, И. Г. Гаман) противопоставляла опосредованному знанию интуицию, чувство, веру. Кант в «Критике чистого разума» противопоставляет дискурсивную ясность понятий интуитивной ясности, достигаемой посредством созерцаний (*Кант И.* Соч., т. 3. М., 1964, с. 79), называя рассудочное познание посредством понятий дискурсивным мышлением (там же, с. 166, 603; Пролегомены. — Там же, т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 155; Логика, Трактаты и письма. М., 1980, с. 395). Понятие трактуется им как дискурсивная репрезентация того, что обще многим объектам. Гегель противопоставляет дискурсивное мышление, отождествляемое им с формальным и рассудочным, спекулятивному мышлению, постигающему единство непосредственного и опосредованного, многообразие абстрактных определений в конкретно-жизненном понятии. Трактовка дискурсивного познания в качестве антитезы интуитивному сохранилась и в 20 в. (напр., у А. Бергсона, противопоставившего логику твердых тел, присущую интеллекту, интуиции; у Н. О. Лосского, развившего учение о чувственной, интеллектуальной и мистической интуициях; у Л. Шестова, стремившегося прорваться сквозь логические цепи умозаключений к вере как новому измерению мышления). Лингвистический поворот в философии 20 в. (обращение к языку и речи, к анализу семиотической деятельности) привел к тому, что она перешла от изучения типов связки в отдельном предложении х осознанию речи как важнейшего компонента взаимодействия людей и механизма осуществления когнитивных процессов, как связанной последовательности речевых актов, выраженных в различных текстах и анализируемой в различных аспектах (прагматическом, семантическом, референтном, эмоционально-оценочном и др.). Со своей стороны лингвистика, прежде всего лингвистика текста, не только осознала целостность текста, но и обратилась к сверхфразовым, устойчивым единствам, или дискурсам, понимая их как механизм порождения высказываний и производства текстов. В центре внимания лингвистов оказались проблемы дискурса, понятого как сложное коммуникативное явление, включающее помимо текста и ряд внелингвистичежских факторов (установки, цели адресатов, их мнения, самооценки и оценки другого). В 1969 М. Пеше разрабатывает теорию дискурса на основе учения об идеологии и идеологических формациях Л. Альтюссера. М. Фуко в «Археологии знания» разработал учение о дискурсивной формации как условии функционирования специфических дискурсивных практик со своими правилами, концептами и стратегиями. Все гуманитарное знание мыслится им как археологический анализ дискурсивных практик, коренящихся не в субъекте познания или деятельности, а в анонимной воле к знанию, систематически формирующей объекты, о которых эти дискурсы говорят. В 1975 П. Серио проводит анализ советского политического дискурса как выражение особой советской ментальности и обезличенной идеологии. Этот тип дискурса использует особую грамматику и особые правила лексики, создавая «суконный язык», или «деревянный язык» (gueulle de bois). С помощью анализа дискурса лингвистика и философия стали ориентироваться на смыслы, которые существуют для человека в актах его взаимодействия с другими людьми, обратились не к абстрактно значимым и строго однозначным понятиям, а к концептам, функционирующим в актах коммуникации и в дискурсах (А. Вежбицка, Н. Д. Арутюнова).

Неоднозначность трактовки дискурса в философии 20 в. выражается в том, что под ним понимается монологически развиваемая языково-речевая конструкция, напр. речь или текст. Вместе с тем нередко под дискурсом понимается последовательность совершаемых в языке коммуникативных актов. Такой последовательностью может быть разговор, диалог, письменные тексты, содержащие взаимные ссылки и посвященные общей тематике и т. д. Дискурс связывают с такой активностью в языке, которая соответствует специфической языковой сфере и обладает специфической лексикой. Кроме того, продуцирование дискурса осуществляется по определенным правилам (синтаксиса) и с определенной семантикой. Дискурс тем самым создается в определенном смысловом поле и призван передавать определенные смыслы, нацелен на коммуникативное действие со своей прагматикой. Решающим критерием дискурса оказывается особая языковая среда, в которой создаются языковые конструкции. Поэтому сам термин «дискурс» требует соответствующего определения — «политический дискурс», «научный дискурс», «философский дискурс». В соответствии с этим пониманием дискурс — это «язык в языке», т.е. определенная лексика, семантика, прагматика и синтаксис, являющие себя в актуальных коммуникативных актах, речи и текстах.

Лит.: *Ван Дейк Т. Д.* Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989; Язык и наука 20 века. М., 1995; *Фуко М.* Археология знания. К., 1996; Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. М., 1999; Handbook of Discourse Analysis, ed. by T. van Dijk, v. 1—4. L., 1985.

Г. Б. Гутнер, А. П. Огурцов

ДИССЕНТЕРЫ (от англ. dissent — разногласие, расхождение во взглядах) — общее обозначение членов религиозных объединений, оппозиционных в отношении к государственной церкви и действующих вне ее (синоним: «нонконформисты»). Первоначально в это понятие включались различные протестантские течения, возникшие в ходе Реформации 16 в. в Англии и выступавшие за дальнейшее «очищение» официального ***англиканства*** от элементов ***католицизма*** («папизма»). Мера радикальности такого протеста была различной, начиная от недвусмысленно теократических претензий пресвитериан (кальвинистов), добившихся доминирующего положения при протекторате Кромвеля, и кончая сектантскими организациями, требующими абсолютной независимости от светской власти

и правового закрепления принципа свободы совести (напр., баптисты, еще решительнее выступали квакеры, которые отстаивали пацифистские позиции и отказывались служить в армии). С самого начала диссентеры подвергались постоянным и жестоким преследованиям со стороны светских и церковных властей. В результате многие нонконформисты вынуждены были эмигрировать, преимущественно в Северную Америку, где после долгой борьбы за веротерпимость они превратились в легально действующие деноминации. Гонения на диссентеров особенно усилились после реставрации монархии в Англии в 1660. Репрессии в отношении верующих неангликан были смягчены при принце Оранском, после принятия Акта о веротерпимости (1689), сохранившего, впрочем, все ограничения для деятельности католиков, иудеев и атеистов. Окончательно дискриминационные законы в отношении диссентеров были отменены лишь в 19 в.

Наряду с понятием «диссентеры» в истории религии существует наименование «диссиденты» (от лат. dissidens — несогласный). Изначально в последнее вкладывался более общий смысл: верующие, не подчиняющиеся церковной дисциплине, и шире — религиозные организации, выступающие против всякой господствующей и принудительной церкви. В наше время оно приобрело весьма широкое значение, вышедшее далеко за религиозные рамки. В сер. 1970-х гг. «диссидентами», или «инакомыслящими», западная, а позже и советская печать стала называть граждан, которые, наблюдая, как внушившая надежды хрущевская «оттепель» сменяется возвратом к прежней тоталитарной организации общества и государственной идеологии, выступили против конформизма, с утверждением суверенности личности, идеала плюрализма и свободы взглядов. Не формулируя каких-либо конкретных политических программ, они требовали соблюдения на практике Всеобщей декларации прав человека ООН, прекращения преследований за убеждения (в том числе и религиозные). Немногочисленные группы диссидентов развернули активную информационную деятельность, тщательно фиксируя все случаи нарушения прав граждан, постоянно информируя о них советскую и зарубежную общественность, стоически перенося обрушившуюся на них волну преследований и клеветы, не останавливаясь перед действиями, грозившими им арестами, заключением, высылкой из страны. Мировоззренческие установки и ценности диссидентов ярко проявились в творчестве писателей, поэтов, историков, публицистов, художников, композиторов, создавших динамичный и, как выяснилось позже, влиятельный компонент тогдашней духовной жизни. Участники диссидентского движения выражали идеи, которые так или иначе разделяло большинство советской интеллигенции. А поэтому даже одиночные выступления воспринимались как проявления гражданского и нравственного мужества, становились точками кристаллизации демократических убеждений, прямо или косвенно способствуя их торжеству.

Л. Н. Митрохин

ДИССИДЕНТЫ – см. ***Диссентеры***.

ДИСЦИПЛИНА НАУЧНАЯ (от лат. disciplina — учение) — базовая форма организации профессиональной науки, объединяющая на предметно-содержательном основании области научного знания, сообщество, занятое его производством, обработкой и трансляцией, а также механизмы развития и воспроизводства соответствующей отрасли науки как профессии. Представление о научной дисциплине используется как максимальная аналитическая единица исследования науки в работах по науковедению истории, философии, социологии, экономике науки и научно-технического прогресса.

Формирование научной дисциплины происходило вместе со становлением научной профессии еще в средневековых университетах своего современного развития эта форма организации науки достигла в 17-19 вв., опираясь на образцы социальной организации, характерные для эпохи Просвещения, а также на организационные инновации внутри европейского естествознания (принципы британской эмпирической школы, академии, научные журналы и т. п.). Эффективность дисциплинарной формы организации науки особенно наглядно проявилась в том, что она оказалась инвариантной относительно социально-экономического и культурного окружения и в настоящее время практически не имеет альтернатив. По дисциплинарному принципу строится организация знания в системе подготовки специалистов во всех сферах профессиональной деятельности (к примеру медицина, инженерное дело, искусство) которые в процессе обучения должны обрабатывать для передачи новым поколениям большие массивы знания. Организационные механизмы научной дисциплины успешно обеспечивают ее единство, несмотря на то что формирующие ее конкретные события и процессы рассредоточены в пространстве и протекают в различном социокультурном и организационном окружении.

Столь высокая эффективность дисциплинарной организации обеспечиваете» постоянной интенсивной работой по поддержанию и развитию организационной структуры дисциплины во всех ее аспектах (организация знания, регулирование отношений в сообществе, подготовка научной смены взаимоотношения с другими институтами и пр.) причем в эту работу вовлечены практически все участники дисциплинарного сообщества, какой бы конкретной научной или научно-организационной деятельностью они ни занижались в данный момент. Для осуществления этой работы в истории науки сформировались специальные механизмы, которые постоянно совершенствуются и развиваются.

Центральное место занимает методологическая и логическая работа по организации дисциплинарного знания, его актуализации превращению в набор инструментов для проведения нового исследования. Это необходимо для того чтобы сформулировать нерешенные проблемы как «вопросы» к изучаемой реальности, т.е. перевести теоретические трудности на язык действий исследователей и тех средств (наблюдения, эксперимента, моделей, логико-математического или текстологического анализа), которыми располагает данная дисциплина. При этом на практическом уровне анализируются также и взаимоотношения между идеологией Данной дисциплины и изучаемой ею реальностью.

Когда эта работа завершается успешно проведенным исследованием, начинается следующий этап научной деятельности на котором полученные ответы «реальности» должны быть приведены в связь с существующим дисциплинарным знанием. Это требует тех или иных изменений системы знания – ее наращивания, уточнения, а иногда и

довольно существенной структурной перестройки. В любом случае ее организация подвергается специальному исследованию.

Систематический анализ архитектуры научной дисциплины регулярно проводится и на макроуровне. Он требуется и для решения конкретных практических задач: подготовки учебных курсов, классификации специальностей при проведении крупных научных конгрессов и т. п. Целью методологической работы при этом является уточнение представлений о строении дисциплинарного знания и месте данной научной дисциплины в системе наук, особенно в связи с интенсивными процессами дифференциации и интеграции науки. Спецификой работы по организации знания определяется и характер усилий по поддержанию профессионального единства в научном сообществе дисциплины. Это сообщество объединяет тысячи профессионалов, работающих в разных странах, социально-культурных системах и различном непосредственном организационном окружении (университетские кафедры, академические или федеральные лаборатории и службы, экспедиции и т. п.). В таких условиях эффективная и целеустремленная согласованная работа сообщества не может опираться на какие-либо институты власти и управления, предполагающие прямое принуждение.

Механизмы самоорганизации сообщества, на которых основана система социального управления, вынужденно просты и могут действовать оперативно только из-за высокой степени организованности дисциплинарного знания. Благодаря этому может быть задана общая цель сообщества и каждого входящего в него профессионала — увеличение и развитие дисциплинарного знания. Соответственно определяется и дискретное представление одного шага на пути к этой цели — конкретный вклад в это знание, и главные регулятивы: профессиональное признание, которым вознаграждается автор вклада, или рассеянная санкция — жесткая и немедленная реакция сообщества на действия его членов, случайно или намеренно затрудняющие достижение цели (плагиат, фальсификация результатов, публикация непроверенных данных и т. п.).

В экспертизе, т.е. оценке результата, претендующего стать вкладом в знание, в той или иной форме обязаны принимать участие все члены сообщества. Обеспечить компетентную критику в таких условиях становится возможным только благодаря организованности и четкой структурированности всей системы дисциплинарного знания и соответствующей ей иерархической структуре сообщества. В этом научное сообщество существенно отличается от сообществ других творческих профессий, в которых институт экспертизы (критики) существует отдельно от собственно творческих подразделений.

Это четко прослеживается уже на уровне самоидентификации членов сообщества. Один и тот же ученый с полным правом считает себя, к примеру, членом сообщества микологов в дискуссии с альгологами, ботаником по отношению к зоологам, биологом в полемике с физиком или философом и т. п.

Непреложным условием эффективного взаимодействия участников и институтов научной дисциплины является максимальная прозрачность и доступность сведений о состоянии знания и сообщества для всех его членов. Ключевую роль в этом играет система представления знания, а вместилищем информации о состоянии знания, способах его обработки, группировке и отношениях участников работы со знанием в каждый момент времени выступает массив дисциплинарных публикаций.

Пространственно-временная структура массива дает возможность отделить актуальное знание дисциплины (находящееся в данный момент в обработке) от дисциплинарного архива, а каждому участнику — работать с относительно небольшим фрагментом знания и свой вклад оформлять достаточно экономно как за счет развитой рубрикации дисциплинарных изданий, так и за счет системы ссылок, определяющих пространственные «координаты» каждого фрагмента знания в пространстве более широкого дисциплинарного окружения.

Благодаря такой системе представления знания постоянно пополняющееся содержание научной дисциплины в каждый момент времени может быть сформулировано в виде некоторого компендиума, по своему объему доступного для усвоения одному человеку, причем полнота этого усвоения такова, что позволяет новичку достаточно быстро стать полноценным участником исследований. Актуальное оперативное взаимодействие внутри научной дисциплины предполагает хорошо структурированную и технологически оснащенную систему научной коммуникации —профессионального общения ученых, которая и является главным средством самоорганизации дисциплинарного сообщества. См. также ст. ***Наука***.

Лит.: *Мирский Э. М.* Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки. М., 1980; Научная деятельность: структура и институты. М., 1980; *Огурцов А. П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988; *Петров М. К.* Социально-культурные основания развития современной науки. М., 1992.

Э. М. Мирский

ДИСЦИПЛИНАРНАЯ МАТРИЦА — понятие, введенное ***Т. Куном*** для уточнения смысла термина «парадигма». Необходимость указанной экспликации была вызвана тем, что в книге Куна «Структура научных революций» (1962) понятия парадигмы и научного сообщества определяются друг через друга. Чтобы избежать логического круга, Кун счел целесообразным отделить понятие парадигмы от понятия научного сообщества. Анализ парадигмы должен начинаться с определения группы ученых, связанных с проведением научного исследования. Научное сообщество состоит из специалистов, связанных общими традициями образования и работающих в определенной области. Парадигма или семейство парадигм обеспечивают прочность профессиональных связей членов научного сообщества и относительное единодушие их суждений и оценок. Понятие дисциплинарной матрицы учитывает, во-первых, принадлежность ученых к определенной дисциплине и, во-вторых, систему правил научной деятельности, которые состоят из символических обобщений (законов и определений основных понятий теории); метафизических положений, задающих способ видения универсума и его онтологию; ценностных установок, влияющих на выбор направлений исследования; «общепринятых образцов» — схем решения конкретных задач («головоломок»), дающих ученым методику разрешения проблем в их повседневной научной работе. Понятие дисциплинарной матрицы позволяет ответить на вопрос, каким образом осуществляется проецирование символических конструкций на сферу опыта. Абстракции могут соотноситься с реальностью

посредством аналогий, т.е. использования уже решенных задач в качестве эвристических моделей для решения задач в других областях науки.

Лит.: *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975.

Б. Г. Юдин

ДИТРИХ ФРЕЙБЕРГСКИЙ, или Теодорик Тевтонский (Dietrich von Freiberg, Theodoricus Teutonicus de Vriberg) (ok. 1250, возможно, Фрейберг, Саксония — после 1310), — немецкий богослов, философ и ученый-оптик, монах-доминиканец, провинциал ордена в Германии (с 1293). Магистр теологии и преподаватель Парижского университета (с 1296/97). Главный философский труд — трилогия «О трех затруднительных вопросах» (De tribus difficilibus quaestionibus): «О блаженном узрении» (De visione beatifica), «Об одушевленности неба» (De animatione caeli), «Об акциденциях» (De accidentibus).

Стараясь согласовать неоплатоническое учение об эманации с христианским креационизмом с помощью идеи вечного творения мира Богом, Дитрих Фрейбергский, ссылаясь на ***Псевдо-Дионисия Ареопагита***, выстраивает иерархическую цепочку уровней бытия, истекающую от Бога при посредстве Единого-Слова. Его учение о познании («Об интеллекте и интеллигибельном») родственно августиновскому и арабскому иллюминационизму. В отличие от потенциального интеллекта, пассивно воспринимающего интеллигибельные формы (Дитрих отождествляет его и «сокровенное ума» — abditum mentis — Августина), деятельный интеллект сам порождает и актуально постигает интеллигибельное, в т. ч. и собственную сущность, просвещаясь светом вечных божественных истин. А т. к. сущность его есть образ и подобие (exemplar et similitudo) бытия всего познаваемого, то деятельный интеллект знает все другие вещи так же, как он знает себя самого, и в таком же простом акте. Таково же и знание о мире Бога, который также в себе есть все бытие. Это учение оказало влияние на немецкую мистику ***(Экхарт, Таулер)***.

Естественно-научные сочинения Дитриха являют собой классическое сочетание ***метафизики света***, оптики и математического стиля мышления. Придавая большое значение опыту, он исследует свойства линз, изучает образование цветов («О цветах»), природу и поведение света («О свете и его происхождении», эксперименты по дисперсии в кристаллах). По-видимому, именно Дитрих первым дал верное объяснение устройства и причин возникновения радуги, заявив, что преломление света происходит в каждой отдельной капле («О радуге и воздействиях лучей»).

Соч.: Theodorici opera omnia, ed. K. Flasch (Corpus Philosophorum Teutonicorum Med. Aevi, II). Hamb., t. 1—4, 1977-85.

Лит.: *Krebs E.* Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. — Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. V, Hefte 5—6. Münster, 1906; *Wurschmidt J.* Dietrich von Freiberg. Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke.— Ibid., Bd. XII, Hefte 5-6. Münster, 1917; *Mojsisch B.* Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg. Hamb., 1977; *Wallace W. A.* The scientific methodology of Theodoric of Freiberg: a case study of the relationship between science and philosophy («Studia Friburgensia», n.f, 26). Fribourg — Switzerland, 1959.

А. М. Шишков

ДИФФУЗИОНИЗМ — направление в этнографии, культурологии и социологии, объясняющее социокультурное развитие отдельных народов процессами заимствования и распространения социальных, политических, культурных образцов из одних географических центров в другие через международные контакты (торговлю, завоевание, переселение, добровольное подражание). При таком подходе внешнее влияние рассматривается в качестве доминирующего фактора социокультурного развития общества. Опираясь на понятие культурной диффузии, т.е. пространственного перемещения культурных явлений, диффузионизм представляет культурно-исторический процесс как явление столкновения, заимствования и переноса культур. Центральной проблемой при изучении развития общества становится в этом случае проблема взаимодействия между отдельными социокультурными общностями, их способность к усвоению культурных нововведений, к адаптации опыта других культур, т.е. проблема межкультурного общения и диалога.

Становление и развитие диффузионистских теорий в нач. 20 в. можно рассматривать как реакцию на доминирование в социальных науках эволюционизма, объясняющего развитие общества законами органической эволюции и недооценивающего значение межкультурных связей. В качестве основных направлений диффузионизма выделяют теорию культурных кругов **Ф.** Гребнера, «морфологию культуры» Л. Фробениуса, теории культурного центра У. Перри и Г. Эллиота-Смита, а также ***культурно-историческую школу*** В. Шмидта. Диффузионистские концепции повлияли на становление современных евроцентричных теорий модернизации развивающихся стран (см. ***Европоцентризм, Вестернизация***). Но, акцентируя внимание на межкультурном общении как основе социального развития, диффузионизм ставит задачей сравнительное исследование различных культур и пытается ответить на вопрос о конкретных культурно-исторических связях между народами. Поэтому наработанные в рамках диффузионистских теорий знания имеют в современных условиях особую познавательную ценность.

Н. И. Шастик

ДИХОТОМИЯ (греч. διχοτομία — сечение на два) — 1) название одной из ***апорий*** Зенона Элейского; 2) метод ***классификации*** делением объема понятия (класса, множества — totum divisum) на два соподчиненных его вида (membra divisionis) по схеме «противоречивой противоположности». При этом одним из видовых отличий (differentia) служит само основание деления (fundamentum divisionis), а другим — его логическое дополнение. Т.о., при дихотомии члены деления не только исключают друг друга, но и логически несовместимы. Очевидно, что дихотомия является исчерпывающим делением и обладает идеальным «запасом прочности» — любой новый объект из объема делимого понятия не может фальсифицировать классификацию, а ее логический характер исключает ошибки, возможные при других видах деления: неполный охват универсума, деление по разным основаниям, совместимость соподчиненных видов деления и пр. В общем случае результат дихотомии имеет вид «лестницы», где каждая ступенька несет в точности одну единицу информации о принадлежности объекта к соответствующему классу деления. Поэтому дихотомическая классификация обеспечивает сравнительно простой информационный поиск (идентификацию объектов). От дихотомии следует отличать родственную ей двучленную политомию, в которой

признаки соподчиненных классов, вообще говоря, логически не противоречат друг другу. Такой тип классификации (ввиду аналогии «деление на два») называют иногда псевдодихотомическим. С точки зрения результатов оба типа деления могут совпадать, и их различие в ряде случаев обусловлено характером принимаемых допущений. Так, в рамках принципа двузначности (в двузначной логике) псевдодихотомическое деление высказываний на истинные и ложные (основание деления — истинностное значение высказывания) равносильно их дихотомическому делению (видовые отличия «истинно — неистинно»). Но если принцип двузначности не принимать, то с точки зрения результата эти два типа деления также различны: в универсуме высказываний могут оказаться и неразрешимые высказывания (которые нет оснований считать истинными или ложными). Очевидно, что в дихотомии один из соподчиненных видов определяется всегда только отрицательно (отрицательным признаком), а в псевдодихотомии оба вида определены положительно. Но заменить отрицательное определение положительным не всегда возможно. Поэтому не всякую дихотомию можно преобразовать в псевдодихотомию, тогда как обратное преобразование mutatis mutandis всегда возможно.

М. М. Новосёлов

ДИЦГЕН (Dietzgen) Иосиф (9 декабря 1828, Бланкенберг — 15 апреля 1888, Чикаго) — немецкий философ, самоучка, по профессии рабочий-кожевник. Самостоятельно развил философскую концепцию, близкую к идеям ***Л. Фейербаха***. После изучения работ ***К. Маркса*** и личных контактов с ним стал марксистом, деятелем немецкой социал-демократии. Одним из первых предпринял попытку дополнить марксистскую философию соответствующей гносеологией. Представления Дицгена о познавательной деятельности человека, о «родовой сущности» мышления сочетают наивный «космизм» с характерными для 19 в. упрощенными моделями эмпирически-индуктивистского образа действий естествоиспытателя. Типичны для Дицгена и уподобления мышления телесным, физиологическим типам деятельности, идущие от работ Л. Бюхнера.

Соч.: Samtliche Schrifien, Bd. 1—3. Stutt., 1920.

Лит.: *Волкова В. В.* Иосиф Дицген. М., 1961.

А. Б. Баллаев

ДИЭРЕЗА (от греч.διαίρεσις — отделение, разделение, расчленение, различение) — один из технических методов платоновской диалектики, позволяющий отличать отдельные виды один от другого («Софист» 253 d—e), выделять вид и давать ему определение путем дихотомического членения рода («Политик» 262 b—e); противоположен методу возведения (συναγωγή) к единой идее разрозненного во множестве единичных вещей («Федр» 265 d—e). Наиболее яркие образцы использования диэрезы у Платона — в диалогах «Софист» и «Политик». Напр., софистическое искусство определяется так: творческое искусство подразделяется на божественное и человеческое, человеческое — на создающее вещи и их отображения, отображения — на реальные и призрачные, призрачные — на создаваемые посредством орудий и посредством подражания, подражание — на умелое и мнимое, мнимое — на наивное и притворное, притворное — перед толпой (ораторское искусство) и отдельным человеком (софистическое искусство). Отсюда определение софистики: «творческое человеческое искусство, создающее призрачные отображения посредством мнимого, причем притворного подражания перед отдельным человеком» («Софист» 267 a — 268 c). Аристотель считал, что диэреза полезна только для определения существа (τί) данной вещи, которое невозможно дать без знания всех существенных свойств вещи, взятых в определенной последовательности («Вторая Аналитика» 96 b — 97 b). Метод диэрезы вошел в учебники платоновской философии в ***среднем платонизме*** (Альбин) и ***неоплатонизме*** («Анонимные пролегомены к платоновской философии»). Знаменитое «древо» ***Порфирия*** построено на основе метода диэрезы (см. ***Дихотомия***). В этике термин «диэреза» применял Эпиктет.

Лит.: *Fragstein A. von.* Die Diairesis bei Aristoteles. Amst., 1967.

Ю. А. Шичалин

ДЛЯ-СЕБЯ-БЫТИЕ (нем. Das Fürsichsein) - категория ***«Науки логики»*** Гегеля. Вводится в 3-й главе 1-й книги («Бытие»). Предшествующее движение категорий уже оставило позади и стадию бытия (Sein) как такового (бытие — ничто — становление), и стадию наличного бытия (Dasein) (наличное бытие — конечность — бесконечность). Категория «для-себя-бытие» отражает то, что качественное бытие завершено, что оно есть «бесконечное возвращение в себя» (Наука логики, т. 1. М., 1970, с. 224). Если бытие начала («чистое бытие») лишено определенностей, а наличное бытие является «непосредственно снятым бытием», осуществляющим лишь первое, предварительное отрицание, то для-себя-бытие есть негативное, обращающееся на самое себя и тем самым «бытие абсолютной определенности» (absolutes Bestimmtsein). Оно включает три категориальных стадии: 1) для-себя-бытие как таковое (с различением моментов бесконечной отнесенности к себе и «бытия-для-одного», Für-eines-sein); 2) негация бытия-для-иного (Anderssein) как отношение к себе, равенство с собой, что приводит к различению моментов для-себя-бытия и для-одного-бытия; 3) их единство — «идеальность». Итак, бесконечное отношение к себе существует только как отрицание отрицания; отношение к себе предполагает другое лишь в качестве снятого. Из становления для-себя-бытия и бытия-для-одного рождается тот момент бытия, который Гегель называет «одно» (das Eins) — исследование качества тем самым переходит в рассмотрение количества. См. также ст. ***Бытие-для-иного и в-себе-бытие.***

Л. В. Мотрошилова

ДОБРО — в широком смысле слова как ***благо*** означает ценностное представление, выражающее положительное значение чего-либо в его отношении к некоему стандарту или сам этот стандарт. В зависимости от принимаемого стандарта добро в истории философии и культуры трактовалось как ***удовольствие, польза, счастье***, общепринятое, соответствующее обстоятельствам, целесообразное и т. д. С развитием морального сознания и этики вырабатывается более строгое понятие собственно морального добра. Во-первых, оно осознается как особого рода ценность, не касающаяся природных или стихийных событий и явлений. Во-вторых, добро знаменует свободные и сознательно соотнесенные с высшими ценностями, в конечном счете с ***идеалом,*** поступки. С этим связано позитивное нормативно-ценностное содержание добра: оно заключается

в преодолении обособленности, разобщенности и отчуждения между людьми, утверждении взаимопонимания, морального равенства и гуманности в отношениях между ними; оно характеризует действия человека с точки зрения его духовного возвышения и нравственного ***совершенства***. Т. о., добро связывается с духовным миром самого человека: как бы ни определялся источник добра, оно творится человеком как личностью, т.е. ответственно. Понятие добра, ассоциированное с частным благом, Кант считал «эмпирическим», а безусловное добро — «понятием разума». Сведение понятия добра к отдельным положительным качествам, сопровождающим события и явления, которые люди воспринимают как добро, Дж. Мур считал ***натуралистической ошибкой***. Последняя, как показал Р. Хэар, заключается в том, что в определении конкретных событий, явлений и характеров как «добрых» (good) и «хороших» (good) смешиваются их дескриптивные и прескриптивные характеристики.

Различие между натуралистическим (в муровском понимании этого слова) и этическим пониманием добра соответствует различению добра в относительном и абсолютном смысле.

При одном понимании «доброе» — это ценное ради чего-то другого. Здесь возможны два плана рассмотрения этого понятия. Во-первых, добро может трактоваться как характеристика, соотнесенная с некой потребностью или интересом человека (родового или частного); так, ксенофонтовский Сократ говорит об относительности понятия «хорошее» (как и «прекрасное»). При этом, однако, предполагалось, что, хотя нельзя сказать, какие конкретно предметы определенно хороши, можно сказать, что значит «хорошее» как таковое. Во-вторых, возможна трактовка вообще всех представлений, с которыми принято ассоциировать понятие «добро», как относительных и, стало быть, искусственных и надуманных; эта т. зр. была выдвинута софистами. Такое же понимание высказывал Ф. Ницше (а до него — М. Штирнер и Б. Мандевиль). Для Ницше добро всего лишь добропорядочно по причине жизненной слабости его носителей; зло же — энергично, целеустремленно, аристократично. В проповеди добра действительно может скрываться всего лишь поверхностная добропорядочность; такая проповедь таит в себе возможность как ***морализаторства***, так и апологии здравого смысла и благоразумия.

При другом понимании «доброе» есть выражение добра как такового, т.е. ценного самого по себе, не обусловленного внеморальными качествами. В феноменологической теории ценностей эта идея выражена в положении о том, что предметом этики являются не суждения о добре, исторически и культурно вариативные, а то, чем добро является само по себе (М. Шелер).

Хотя по императивно-ценностному содержанию добро как будто соразмерно злу, их онтологический статус может трактоваться различно. 1. Добро и зло являются однопорядковыми началами мира, находящимися в постоянном единоборстве (***манихейство***). 2. Действительным абсолютным мировым началом является божественное Добро как Благо, или абсолютное Бытие, или Бог, а зло — результат ошибочных или порочных решений человека, свободного в своем выборе. Т. о., добро, будучи относительным в противопоставленности злу, абсолютно в исполненности совершенства; зло — всегда относительно. Этим объясняется то, что в ряде философско-этических концепций (напр., Августина, В. С. Соловьева или Мура) добро рассматривалось как высшее и безусловное моральное понятие. 3. Противоположность добра и зла опосредована чем-то иным — Богом (Л. А. Шестов), «высшей ценностью» (Н. А. Бердяев), — в чем и заключено абсолютное начало морали; тем самым утверждается, что онтологически и аксиологически добро не является конечным понятием. Можно уточнить, что понятие добра действительно употребляется в двояком «приложении», и тогда трудности Мура, связанные с определением добра, могут быть разрешены при учете различия добра как абсолютного и простого понятия и добра как понятия, соотнесенного в системе этических понятий с другими. В выяснении природы добра бесполезно искать именно его бытийственную основу. Природа добра не онтологична, а аксиологична. Объяснение происхождения добра не может служить его обоснованием, поэтому логика собственно ценностного рассуждения может быть одинаковой как у того, кто убежден, что базовые ценности даются человеку в откровении, так и у того, кто считает, что ценности имеют «земное» — социальное и антропологическое — происхождение.

Суть этико-теоретической антитезы добра и ***долга*** заключается в вопросе о приоритете в морали ценностного или императивного начала. В ее решении в истории философии прослеживаются две тенденции: согласно одной, которую условно можно назвать «этикой блага» или утилитаризмом в широком смысле слова, понятие добра является основополагающим в морали; согласно другой, которую условно можно назвать «этикой долга» или кантианством в широком смысле слова, определяющим является понятие должного. При втором подходе характер добра оказывается абсолютным лишь в аксиологическом и содержательном отношении, но относительным в функциональном отношении. Так, напр., по Канту, поступок, сообразный с предопределенной законом волей, есть «сам по себе доброе»; однако максима воли, определяющим основанием которой является закон, есть высшее условие всего доброго. В этом контексте представление о добре самом по себе отчасти лишается смысла, на что обратил внимание Гегель: в той мере, в какой содержание добра определяется законами и нравами государства, «добра ради добра» не может быть. Впрочем, в рамках самого морального сознания ценностные и императивные суждения взаимообратимы: поскольку моральные требования императивно значимы не сами по себе, а в отношении несовершенной человеческой воли, должное обусловлено добром как ценностью; и, наоборот, действительное добро возможно как добродетель, т.е. как практическое и деятельное исполнение человеком долга.

Уже в древности была глубоко осмыслена идея непреодолимой связности добра и зла; она проходит через всю историю философии и конкретизируется в ряде этических положений. Во-первых, добро и зло содержательно диалектически взаимоопределены и познаются в антитетическом единстве, одно через другое. Однако, во-вторых, формальное перенесение диалектики добра и зла на индивидуальную нравственную практику чревато искушением человека. «Испробования» (даже только в мысленном плане) зла без строгого, пусть и идеального, понятия добра могут гораздо скорее обернуться пороком, нежели действительным познанием добра; опыт зла может быть плодотворным

лишь как условие пробуждения духовной силы сопротивления злу. В-третьих, понимания зла недостаточно без готовности сопротивляться ему; но противостояние злу само по себе не ведет к добру. В-четвертых, добро и зло функционально взаимообусловлены: добро нормативно значимо в противоположности злу и практически утверждается в отвержении зла; иными словами, действительное добро — это деяние добра, т.е. ***добродетель*** как практическое и деятельное исполнение человеком вменяемых ему моралью требований.

Однако, будучи «сбалансированными» на уровне понятий, добро и зло предоставляют неравные основания для оценки соответствующих действий. Одно дело вершить добро или зло, и другое — позволять злу твориться. И хотя при выборе между большим и меньшим благом следует выбирать большее, а между большим и меньшим злом — меньшее, с моральной точки зрения вред зла значительнее, нежели благо добра. Для сообществ разрушительное начало зла несправедливости значимее, чем созидательная сила добра милосердия, и, т. о., недопущение несправедливости с моральной точки зрения существеннее, чем творение милосердия.

Лит.: *Кант И.* Критика практического разума. — Соч. в 6 т., т. 4 (1). М., 1965, с. 380—91; *Соловьев В. С.* Оправдание добра. — Соч. в 2 т., т. 1. М., 1988; *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993, с. 37-54, 85-87, 100—103, 241—52; *Карсавин Л. П.* Добро и зло. — В кн.: *Он же.* Малые соч. СПб., 1994, с. 250—84; *Мур Дж. Э.* Принципы этики. М., 1983; *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей. — Избр. произв. М., 1994, с. 259—338; *Hare R.* The Language of Morals. [Part II. «Good»]. Oxf., 1952; *Gotshalk D. W.* Patterns of Good and Evil: A Value Analysis. Urbana, 1963.

Р. Г. Апресян

ДОБРОДЕТЕЛЬ (греч. ἀρετή, лат. virtus, нем. Tugend, англ. virtue; букв, деятельное ***добро***, делание добра) — фундаментальное моральное понятие, характеризующее готовность и способность личности сознательно и твердо следовать добру; совокупность внутренних, душевных и интеллектуальных, качеств, воплощающих человеческий ***идеал*** в его моральном ***совершенстве***. Добродетель является одной из двух основных форм объективации морали наряду с принципами, нормами; в отличие от последних, фиксирующих надличностную и общезначимую сущность морали, она выражает индивидуализированность и произвольность морали. Ее можно определить как явленность морали в индивиде, интегральную характеристику моральной личности, мораль, ставшую мотивацией поведения. Для понятия добродетели существенными являются следующие признаки. Добродетель:]) всегда соотнесена с высшей, самодостаточной целью, которая никогда не может быть низведена до уровня средства и совпадает с человеческим совершенством; 2) сопряжена с особыми, только ей свойственными удовольствиями (радостями) и практикуется ради самой себя; 3) возникает на пересечении природно-аффективных состояний (инстинктов, страстей, склонностей) и познающего ума, является качественной характеристикой (складом, устоем, диспозицией, нравственной определенностью) характера (нрава, этоса, темперамента, «души») человека: «Добродетель — это способность поступать наилучшим образом во всем, что касается удовольствий и страданий, а порочность — это ее противоположность» (*Аристотель.* EN, 1104 b); 4) представляет собой деятельное обнаружение нравственной сущности человека, реализуется в поступках, в соотнесенности с практикуемыми в обществе образцами поведения; 5) выступает как свободный (самочинный, преднамеренный, сознательно-взвешенный) образ действий, в ходе которого индивид принимает на себя риск собственных решений; 6) деятельно противостоит пороку. Среди конкретных теорий добродетели наиболее значительными, знаменующими важнейшие исторические вехи в ее понимании являются теории Аристотеля и Канта.

Аристотель создал теорию добродетели, конституировав этику в собственном и узком смысле слова (в широком значении она является важнейшей политической наукой, включающей в свой предмет также учение о высшем благе и образах жизни) как область знания, изучающую этические (относящиеся к этосу, нравственные) добродетели. Добродетель в его интерпретации связывается со счастьем (тождественным высшему благу) и представляет собой и путь к счастью, и существенную часть самого счастья. Древнегреческое слово ἀρετή не имело специфически морального смысла (делание добра), оно обозначало добротность вещи, части тела, живого существа, их соответствие своему назначению; это основное значение стало исходным для Аристотеля. Понимая добродетель как наилучшее, совершенное состояние души (добротность души), Аристотель видит это состояние в том, что «верно направленный разум бывает согласен с движениями чувств» (MM, 1206 b), или, другими словами, неразумно-аффективная часть души слушается указаний ее разумной части подобно тому, как ребенок слушается указаний отца. Результатом является обладание серединой: «Как в страстях, так и в поступках пороки переступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же умеет находить середину и ее избирает» (EN, 1107 a). Добродетель и пороки различаются не предметом, а способом, каким осуществляется то или иное дело; грани между ними являются подвижными. Середина представляет собой не среднее арифметическое и не общее правило, а совершенный, и притом каждый раз конкретный, выбор, зависящий и от того, кто выбирает, и от частных обстоятельств выбора. «Установленных правил нет в поступках и действиях» (MM, 1189 b). Но это не означает субъективизма и произвола поведения, так как добродетель причастна верному суждению; поэтому добродетельные умения (привычки) человека соотнесены с привычными формами полисной жизни, которая также представляет собой воплощенный, предметно развернутый разум. Добродетельный индивид оказывается основной несущей конструкцией полисной морали. «Добродетель есть сознательно избираемый склад (души), состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенный таким суждением, каким определяет ее рассудительный человек» (EN, 1107 a).

Кант развивает свое учение о добродетели в прямой полемике с Аристотелем и его традицией. Для его позиции существенны следующие моменты: добродетель связана с такой целью, которая сама по себе есть долг; она выводится из чистых основоположений и вовсе не является навыком, привычкой к добрым делам; добродетель нельзя определять как середину, различие между ней и пороком имеет качественную природу. Кант разрывает связь добродетели с счастьем и подчиняет ее долгу: «Добродетель есть

моральная твердость воли человека в соблюдении им долга, который представляет собой моральное принуждение со стороны его законодательствующего разума, поскольку этот разум сам конституируется как сила, исполняющая закон» (Метафизика нравов, ч. II. Введение, § XIII. — Соч. в 6 т., т. 4 (2). М., 1965, с. 314).

Аристотель и Кант своими подходами к добродетели обозначают две эпохи в истории этики и морали. Для Аристотеля мораль выступает по преимуществу в форме моральной (добродетельной) личности; этика является учением о добродетели. Такое понимание вполне соответствовало общественным отношениям античности и средневековья, в значительной мере сохранявшим естественную оболочку, имевшим форму личных связей. Для Канта мораль совпадает с абсолютным законом, а этика трансформируется прежде всего в метафизику нравов, учение о добродетелях становится вторичным по отношению к учению о долге. За таким взглядом стоял исторический сдвиг, в ходе которого общественные отношения приобрели безличный, вещный характер, а нравственность из области личностных добродетелей переместилась в область нормативных систем (прежде всего права).

Так как добродетель связана со всей конкретной человеческой деятельностью (в той мере, в какой последняя зависит от морального выбора личности), то в зависимости от сферы, предметной определенности этой деятельности она распадается на множество отдельных добродетелей. Софист Гиппий считал, что нельзя говорить о добродетели вообще, у мужчины — одна добродетель, у женщины — другая, у ребенка — третья и т. д. По мнению стоиков, напротив, добродетель всегда одна и та же. Преобладающей в европейской этике стала платоново-аристотелевская традиция, согласно которой общее определение понятия добродетели получает продолжение и дополнение в анализе отдельных добродетелей. От Сократа и Платона идет традиция выделения четырех кардинальных добродетелей: ***мудрости*** (рассудительности), ***справедливости, мужества, умеренности***. По Платону, мудрость является качеством созерцательного ума, добродетелью философов. Аристотель отличал мудрость как качество теоретического ума, направленного на созерцание вечного, единого, от рассудительности как качества практического ума, направленного на познание изменчивого, единичного. Именно рассудительность (греч. φρόνησις, лат. prudentia, нем. Klugheit, англ. prudence) стала в европейской этике рассматриваться как первая среди кардинальных добродетелей. Она совпадает с умением человека находить конкретные пути и средства для достижения нравственно прекрасных целей; она не тождественна изобретательности ума: последняя становится рассудительностью только в соединении с добром; изобретательность, направленная на зло, оборачивается изворотливостью. Рассудительность — свойство ума, разумной части души (дианоэтическая добродетель, по классификации Аристотеля) и имеет отношение ко всем другим добродетелям (стоики как раз ее считали единственной добродетелью). «Как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели» (EN, 1145a). Справедливость есть нравственная мера в распределении преимуществ и недостатков совместной жизни людей. Мужество — воинская добродетель, способ поведения, позволяющий преодолеть физическую боль и страх смерти, когда этого требует мораль. Умеренность представляет собой нравственный способ поведения применительно к чувственным удовольствиям. Аристотель расширил каталог добродетелей, добавив в него кротость, щедрость (вместе с великолепием), честолюбие (вместе с величавостью), а также дружелюбие (см. ***Дружба***), любезность и правдивость. В патриотической и схоластической этике ряд добродетелей был пополнен теологическими (богословскими) добродетелями ***веры, надежды*** и ***любви***-милосердия, заимствованными у апостола Павла (I Кор. 13:13).

В Новое время произошли изменения, в контексте которых традиционный каталог добродетелей был, с одной стороны, расширен, а с другой — смещен из центра на периферию нравственной жизни: сформировалась добродетель терпимости (***толерантности***), задающая нравственную меру отношения к людям других верований и убеждений; в связи с торжеством мещанского (буржуазного) этоса над аристократическим на уровень общественно значимых добродетелей были подняты такие качества, как труд, бережливость, прилежание и др.; изменилось соотношение добродетелей и общезначимых норм в пользу последних. Античная вертикаль добродетелей как ступеней совершенства, приближающих индивида к высшему благу, была заменена горизонталью различных нравственных отношений. Кант называет добродетели ***обязанностями*** и разделяет их на обязанности по отношению к себе и на обязанности по отношению к другим. Показательна также позиция В. С. Соловьева, по мнению которого добродетели не имеют самостоятельного значения и приобретают свое качество только тогда, когда они согласны с предметными нормами должного поведения.

Этика, понимаемая по преимуществу как этика добродетели, каковой она была в античности и Средние века, исходит из того, что: а) человек изначально нацелен на добро и б) мораль, фиксированная в форме добродетелей, становится непосредственным мотивом поведения, и для морального индивида этот мотив оказывается более сильным, чем все прочие мотивы (страх, общественное признание, богатство и т. д.). Эти предпосылки были подвергнуты критике и пересмотрены в философии Нового времени. В этике получило преобладание представление о человеке как утилитарном существе, который законно стремится к самосохранению, эгоистическим интересам, собственной выгоде (Спиноза, Гоббс, французские материалисты, английский ***утилитаризм***). Кант развил стоическую идею о морали как автономной инстанции в человеке, которая не встраивается в ряд реальных максим поведения, а надстраивается (возвышается) над ним, представляя собой особый взгляд на человеческое поведение, вовсе не отменяющий необходимость, жесткую детерминированность последнего. Наконец, был поставлен вопрос о фальши и софистике морального сознания, предстающих в форме добродетельных мотивов (К. Маркс, Ф. Ницше). Философская этика задала качественно новую перспективу, согласно которой прагматика жизни освобождается из-под непосредственного диктата морали и на место представлений о добродетельном индивиде как гаранте морали приходит убеждение в том, что мораль обнаруживает свою действенность опосредованно — через этико-правовые, этико-научные, этико-хозяйственные и иные нормативные системы; этика добродетели стала заменяться институциональной этикой. В реальном моральном сознании

(моральном языке, которым пользуются люди в повседневности) сохраняется убеждение о фундаментальном значении добродетелей и добродетельной личности в моральной жизни человека и общества. Это убеждение отражается в апелляции этики к аристотелевской традиции, которая также наблюдается в настоящее время, хотя и не является определяющей (И. Риттер, А. Макинтайер).

Лит.: *Аристотель.* Никомахова этика [II—VI]. — Соч. в 4 т., т. 4. М., 1984; *Кант И.* Метафизика нравственности. Ч. 1.—Соч. в 6 т., т. 4 (2). М., 1965; *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла [VII. Наши добродетели]. — Соч. в 2 т., т. 2. М., 1990; *Блюмкин В. А.* Моральные качества личности. Воронеж, 1974; *MacIntyre A.* After Virtue. L., 1985; *Ritter I.* Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Fr./M., 1969.

А. А. Гусейнов

ДОБРОДЕТЕЛЬ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ связывается, с одной стороны, с комплексом представлений, унаследованных от античности и выраженных прежде всего перипатетизмом и неоплатонизмом, а с другой — с развитыми в религиозно-правовой и этической мысли ислама представлениями о «доброделании». В первом случае понятие добродетели (фадл, фадīла) онтологизируется и трактуется как функция положения, занимаемого данной вещью на лестнице деградации от высших первоначал к низшим состояниям материи, во втором добродетель (иḥсāн) рассматривается в связи с действием человека и побудившим его «намерением» (ниййа; см. ***Действие***) через призму соотнесения этого действия с установленной Законом классификацией поступков. В первом случае противоположностью добродетели выступает «порок» (разīла), во втором таковой следует считать понятие «'исм» (грех), хотя оно противоположно добродетель-иḥсāн лишь постольку, поскольку обозначает «запрещенные» (ḥарāм) действия, тогда как в том случае, если речь идет о «нежелательных» (макрӯх) или «безразличных» (мубāḥ) для воли Законодателя поступках, понятие иḥсāн выступает фактически без своей противоположности. О собственно этическом понимании добродетели-иḥсāн, отличаемом от религиозно-правового ее понимания, можно говорить постольку, поскольку это понятие применимо к характеристике класса «безразличных» поступков, выпадающих из сферы религиозно-правового регулирования. У некоторых авторов этическая трактовка добродетели-иḥсāн получает приоритет перед религиозно-правовым ее пониманием, когда выдвигается тезис о предпочтительности воздержания от некоторых поступков, которые Закон считает разрешенными.

Переводы произведений античных авторов, прежде всего «Никомаховой этики» Аристотеля, многочисленных сочинений Галена и др., положили начало традиции сочинений по «нравам» (аḥлāḳ), перечисляющих и классифицирующих добродетели и пороки, где эти понятия связываются с «предрасположенностью» (исти'дāд) к тем или иным действиям. Йаḥйā Ибн 'Адī в «Тахзӣб ал-аḥлāḳ» («Исправление нравов») относит к числу первых умеренность, скромность, умение прощать, дружелюбие, верность, сострадание, искренность намерения, щедрость, мужество, великодушие, справедливость, к числу вторых — развязность, жадность, сластолюбие, жестокость и т. д. В одноименном произведении ***Мискавайха*** в соответствии с платонической традицией выделяются три главные добродетели, соответствующие трем частям души: мудрость (разумная), мужество (гневливая), умеренность (вожделеющая), гармония которых образует четвертую добродетель, справедливость. Наṣир ад-Дӣн ***ат-Тӯсӣ*** в своем «Тахзиб ал-аḥлāḳ», известном также как «Аḥлāḳ-и Нāṣири» («Насирова этика»), придерживается примера Мискавайха, добавляя собственные детали к градациям добродетелей и пороков. ***Ал-Фāрāбӣ*** под влиянием платоновской мысли рассматривает добродетель в политическом аспекте, связывая ее с правильным устройством общества, правильными законами и правильными взглядами граждан (***«Трактат о взглядах жителей добродетельного города»***, «Гражданская политика»). Такое совершенное общество оказывается «добродетельным градом» (мадӣна фāдила), которому противостоят многочисленные виды градов, в том или ином аспекте ущербных и порочных.

Учение о добродетели переживает определенную эволюцию в ***исмаилизме***. Здесь добродетели делятся на «нравственные» (фадā'ил хулḳиййа) и добродетель «мудрости» (ḥикма). Они являются результатом двух видов «поклонения» ('ибāда), «действием» (выполнение религиозных обрядов) и «знанием» (познание метафизических начал мироздания). Нравственные добродетели ставятся в соответствие пяти столпам ислама: «правдивость» (ṣидḳ) — произнесению вероисповедной формулы, «чистота» (ṭахāра, наẓāфа) — омовению, «близость» (ḳурбā) к метафизическим началам сущего — молитве, «щедрость» (саḥā') — уплате обязательного благотворительного налога, «непорочность» ('иффа) — посту, «устремленность» (шавḳ) к ангельскому сонму и загробной жизни — паломничеству; кроме того, «мужество» (шуджā'а) возникает в душе как результат джихада, т.е. «неколебимости (ṣабр) в делах веры». «Мудрость» дается душе благодаря постижению исмаилитского философского учения, что возможно только после ее очищения от пороков в результате приобретения нравственных добродетелей. Пороки понимаются как «природная загрязненность», от которой необходимо очистить душу, в чем можно видеть возможное влияние неоплатонизма или ишракизма с его представлениями о теле как «затемненной преграде» для света, темнице души.

Понятие добродетели как «доброделания» (иḥсāн) разрабатывается первоначально в религиозно-правовой мысли ислама (фиḳх). Попытка найти независимые от Закона основания для трактовки понятия ḥасан (хорошее) связана с ***каламом:*** мутазилиты задавались вопросом, являются ли поступки «хорошими» или «плохими» (ḳабӣḥ) сами по себе или в силу того, что они поощряемы или осуждаемы Законом, причем были разработаны оба варианта ответа. Принципиальным для данной линии трактовки добродетели как иḥсāн является общеисламское положение о том, что «поступки расцениваются по намерениям» (ал-а'мāл би-н-ниййāт), что дает основание для оценки как «добрых» или «плохих» той большой категории поступков, которые не регулируются исламским правом. Оценка того или иного действия или «состояния» (ḥāл) души как добродетельного или порочного ставится в зависимость от намерения, которое в свою очередь оценивается ситуационно, поскольку в разных контекстах одни и те же намерения получают разное содержание. Поэтому списки добродетелей, приводимые авторами в русле данной традиции, редко бывают упорядоченными. Попытка систематизации намерений в утилитаристско-эгоистическом ключе была

предпринята ***ал-Ғазали*** в «Иҳйа' 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»), который разделил их на нацеленные на завоевание пользы, удержание пользы, предотвращение вреда и удаление вреда, где польза и вред определяются исключительно отношением к благополучию данного человека, которое ставится выше всего прочего. Абсолютизация трактовки намерения происходит в ***суфизме***, где всякое намерение считается добродетельным, если оно подразумевает действие не просто ради конкретной цели или конкретной вещи, но ради Бога, в качестве частного воплощения которого и рассматривается данная вещь или цель, чем снимается ограниченность конкретного намерения и действия. В суфизме принимается и «античная» линия трактовки добродетели, но снимается понимание однозначной иерархии сущего как «высокого» (шарīф) и «презренного» (ҳасис) и соответственно наделенного добродетелями или пороками. Хотя для «языка разделенности» (лисан ат-тафсил) одно сущее «превосходит» (та-фадул) другое, для «языка соединенности» (лисан ал-джам') каждое обладает всеми предрасположенностями и всеми добродетелями любого другого сущего и мира в целом (***Ибн 'Араби***).

За пределами традиции «трактатов о нравах» в арабо-исламской мысли, как правило, не выделяется набор «кардинальных добродетелей». В трактовке отдельных добродетелей наблюдается существенное расхождение между «античной» и «исламской» линиями. Так, ***справедливость*** ('адл, 'адāла) понимается в одном случае как точное соблюдение равенства и меры, будь то в устроении сущего или во взаимоотношении между людьми (Мискавайх, «Рисāла фи māхиййат ал-'адл» — «Трактат о существе справедливости»), в другом — как преобладание «добрых дел» (ҳасанāт) над «малыми грехами» (сағā'ир) при условии несовершения «великих грехов» (кабā'ир). Одной из главных добродетелей в «исламской» трактовке этого понятия считается «стыдливость» (ҳайā'), которое традиционно толкуется как противоположность основному пороку, «заносчивости» (такаббур), а некоторыми авторами (***ал-Кирмāни***) ставится на первое место и связывается со способностью различать добро и зло.

А. В. Смирнов

ДОБРОЛЮБОВ Николай Александрович [24 января (5 февраля) 1836, Нижний Новгород — 17 ноября (29 ноября) 1861, Петербург] — русский литературный критик, публицист, поэт, философ. В 1853—57 учился в Главном педагогическом институте в Петербурге. Кружок, который образовался вокруг него в институте, первоначально вырабатывал критическое отношение к религии, но вскоре основное внимание его сосредоточивается на политических вопросах. Именно в студенческие годы Добролюбов формируется как революционный демократ. В 1856 он познакомился с Н. Г. Чернышевским, стал его учеником и единомышленником, начал сотрудничать в журнале «Современник», с 1857 — один из его ведущих сотрудников. Последние годы своей недолгой жизни тяжело болел. В 1860—61 лечился за границей, но продолжал писать и печататься в журнале. Публикации в «Современнике» составляют основное наследие Добролюбова. Важнейшие работы посвящены анализу различных литературных произведений. Добролюбова интересовали не столько свойственные им эстетические достоинства и недостатки, сколько поднятые в литературе общественные проблемы. Он считал, что существующие в стране общественные отношения не отвечают целям высшей справедливости и требуют коренных изменений.

Соч.: Собр. соч., т. 1—9. М. —Л., 1961—1964.

Лит.: *Седов М. Г.* Изучение наследия Н. А. Добролюбова в прошлом и в наше время. — «Вопросы истории», 1987, № 6, с. 24—37; Творческое наследие Добролюбова. М., 1988.

Архивы: РГАЛИ, ф. 166; ПД, ф. 97.

А. Д. Сухов

«ДОБРОТОЛЮБИЕ» (Φιλοκαλία) — пятитомный сборник творений 24 отцов Церкви, посвященный аскетическому любомудрию и практике христианского подвижничества. Наиболее полное издание осуществлено Иоанном Маврокордато (Венеция, 1782). Подобный же сборник был издан на греческом языке Никодимом Святогорским и Макарием Коринфским. Именно его взяли за основу для перевода на славянский язык будущего «Добротолюбия» св. Паисий Величковский и иноки переводческой школы Нямецкого монастыря в Молдавии. Огромную помощь им оказал митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Гавриил (Петров), которому св. Паисий посвятил свой труд. Окончательную редакцию «Добротолюбия» сделал учитель греческого языка Троице-Лаврской семинарии Я. Д. Никольский. В 1793 сборник был напечатан в Московской Синодальной типографии под непосредственным присмотром митрополита Московского Платона (Левшина). В 1822 и 1832 стараниями св. Филарета Московского «Добротолюбие» выдержало 2-е и 3-е издания, затем было переведено на русский язык и издано св. Феофаном Затворником. Появление отечественной «Филокалии» ознаменовало собой возрождение в России традиции исихазма. «Добротолюбие» стало, по определению А. В. Карташева, «настольной книгой» русского старчества. Являясь энциклопедическим сводом патрологической мысли, оно также послужило основой для развития «византинистского» направления в русской философии. Современное изд.: М., 1993, т. 1-6.

П. В. Калитин

ДОГМАТЫ ХРИСТИАНСКИЕ (греч. δόγμα — мнение, решение, постановление) — в широком смысле существенные элементы христианского вероучения, абсолютно авторитетные для всех верующих; в узком смысле — особые вероопределения по конкретным вопросам, принятые церковными соборами (напр., христологический догмат — см. ***Христология***, догмат об иконопочитании). Согласно церковному учению, догматы суть богооткровенные истины веры (и потому называются догматами Божиими), которые формулируются богословами и утверждаются на церковных соборах (и потому они — церковные догматы). Догматы касаются теоретических установок, определяющих учение о Боге и человеке и религиозное мировоззрение в целом. Они играют роль основополагающих метафизических и богословских утверждений, на которых в свою очередь строится нравственное учение, а также различные христианские концепции — социальные, политические, эстетические и т. д., являющиеся по существу производными от догматического учения. В комплексе богословских дисциплин «догматика» — синоним, «систематического богословия». Догмат как общеобязательную

истину веры, от которой зависит адекватное понимание пути ***спасения***, отличают от частного богословского мнения по тем или иным вопросам (теологумена), не имеющим определенного ответа в Священном Писании и Предании. Вместе с тем сама догматическая формулировка (даже соборно утвержденная), необходимая для того, чтобы отсечь ложные пути богословской мысли, не является адекватным вербальным выражением той духовной реальности, которую она описывает. С богословской точки зрения для человеческого разума Бог остается, в строгом смысле слова, непознаваемым. Рациональное богопознание ограничивается утверждениями, которые делаются на основе Откровения (Священного Писания), а также исследования природного мира, несущего на себе печать Творца. Таким путем идет позитивное (катафатическое) богословие, ключевыми моментами которого являются христианские догматы. Его необходимо дополняет негативное (апофатическое) богословие, идущее путем последовательного отрицания всех утверждений о Боге, поскольку в конечном счете любое словесное обозначение Бога есть не что иное., как создание его идола. Подлинное богопознание с христианской точки зрения возможно только в опыте непосредственного общения человека и Бога. Поэтому догмат — не дефиниция божественной реальности, но скорее ее «логическая икона» (Г. Флоровский), задающая направление и пределы для богословского созерцания. Вместе с тем, будучи сформулирован и принят церковью, догмат становится «правилом веры». Православная церковь считает достаточными древние христианские догматы, Римско-католическая практикует принятие новых (напр., в 1950 догмат о взятии в небесную славу Девы Марии). Многие современные богословы, особенно протестантские, не отрицая значения древних догматических формулировок, настаивают на необходимости выражения и истолкования догматов на новом богословском языке, с учетом эволюции теологической и научно-философской мысли. Целью такой реинтерпретации является достижение адекватного понимания христианства в контексте современной постхристианской культуры.

А. И. Кырлежев

ДОГОВОР ОБЩЕСТВЕННЫЙ — понятие социальной и политической философии, связанное с теорией установления и сущности государства как результата соглашения между людьми. По этой теории, люди, находясь в ***естественном состоянии***, по свободному соглашению создают такой институт, который силой закона надежно обеспечивает их естественные, данные им от рождения права и кладет начало их собственно гражданской жизни. В европейской философии идея договорного установления государства была высказана еще древнегреческими софистами, позже она встречается у ***Эпикура*** и ***Лукреция***. Из средневековых христианских философов идею общественного договора применительно к светскому государству принимал ***Фома Аквинский***, подчеркивая тем самым временную и условную природу этого института в противоположность вечному граду Божию — церкви, имеющей божественное происхождение. Однако свое полное развитие концепция общественного договора получила у мыслителей Нового времени — ***Т. Гоббса, С. Пуфендорфа***, О. Сиднея, ***Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо***. При этом различные теоретики общественного договора по-разному трактовали естественное состояние, объем отчуждаемых государству прав, народный суверенитет. Так, напр., Гоббс, понимая естественное состояние как «войну всех против всех», а природу человека как крайне эгоистическую, связывал с общественным договором установление такого государства, которое в первую очередь обеспечивает в обществе мир и безопасность его членов. Ради этого, из страха и опасения за свою жизнь, люди передают государству свои естественные права и ограничивают свою свободу. ***Государство*** наделяется поистине неограниченной, абсолютной властью. В отличие от этой абсолютистской точки зрения Локк развивал либеральную концепцию общественного договора. Объединяясь в государство, люди передают ему только небольшую часть прав ради защиты своих основных естественных прав: на личную свободу, на свободу слова и веры, на собственность. Эти права неотчуждаемы, и ***власть*** призвана их защищать. Если она не выполняет этой своей основной задачи и нарушает договор, народ имеет право не поддерживать такую власть и установить новое правительство. Локковская концепция общественного договора, в отличие от гоббеовской, включала идею народного суверенитета, по которой источником всякой власти является народ.

Создавая учение об общественном договоре, его авторы постоянно имели в виду реальные исторические обстоятельства. Для Гоббса — это гражданская война в Англии, для Локка — это стоявшая на повестке дня английской истории потребность конституционного ограничения монархии. Однако обращались они не к исторической, а к нормативной, философской аргументации. Их интересовали не изображение действительных исторических событий и не то, как реально в истории возникали государства, а анализ тех условий, при которых такое возникновение может считаться правомерным; не историческая картина, а рациональная конструктивная модель. Вместе с тем влияние учения об общественном договоре на реальные исторические процессы трудно переоценить.

Теория общественного договора и тесно связанная с ней идея народного суверенитета сыграли значительную роль в социально-политическом развитии Европы и Америки. Возникнув как альтернатива распространенным в феодальном обществе представлениям о божественном происхождении власти, теория общественного договора послужила оправданием низвержения в Англии и Франции абсолютных монархий, а в Северной Америке — установления конституционного республиканского строя. Ее далеко идущим следствием стала распространенная во всех современных демократических странах периодическая выборность властей путем всенародного голосования, что означает в сущности заключение всякий раз общественного соглашения.

А. Л. Субботин

ДОЙССЕН (Deussen) Пауль (7 января 1845, Обердрейс — 6 июля 1919, Киль) — немецкий философ и историк философии. Учился в Боннском университете (вместе с Ницше); диссертация о «Софисте» Платона (1869). С 1872 начал систематически изучать индийскую философию; в 1881—89 преподавал в Берлине, с 1889 — профессор в Киле. Испытал сильнейшее влияние Ницше, выразившееся в его обращении к философии Шопенгауэра и к научной индологии. В 1911 Донесен опубликовал

четырнадцатитомное критическое издание сочинений Шопенгауэра (до сих пор наиболее авторитетное), в 1912 основал Шопенгауэровское общество. В духе шопенгауэровской этики видел цель индивида в преодолении «воли к жизни» или эгоизма естественного существования посредством «самоотрицания» как реализации надындивидуального существования; божество в понимании Дойссена носит безличный характер. Дойссен стоял у истоков философской компаративистики; он считал, что истина раскрывается в архетипе «вечной философии», основное ядро которой — учение об иллюзорности феноменального мира — было намечено в Упанишадах, разрабатывалось представителями эдейской школы и Платоном, получило научную формулировку в «Критике чистого разума» Канта и окончательную — в философии Шопенгауэра. Труд жизни Дойссена — «Всеобщая история философии» (Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd. I, Abt. 1-3, Bd. II, Abt. 1-3. Lpz., 1894—1917), в которой по существу впервые материал индийской философии (три тома из шести) был введен в общефилософский контекст. Дойссену принадлежат образцовые переводы на немецкий язык Упанишад, мировоззренческих текстов «Махабхараты» и «Брахмасутрабхашьи» ***Шанкары***.

Соч.: Die Elemente der Metaphysik. Aachen, 1877; Das System des Vedânta. Lpz., 1883; Die Sutras der Vedânta oder die Sarîrakamîmâmsâ des Bâdarayana. Lpz., 1887; Sechzig Upanishads des Veda. Lpz., 1897; Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Lpz., 1906.

В. К. Шохин

ДОКАЗАТЕЛЬСТВ ТЕОРИЯ — раздел современной математической логики, изучающий свойства и преобразования формальных доказательств, т.е. формальных объектов, синтаксическая правильность которых гарантирует семантическую. Это определение унифицирует множество разнородных понятий формального доказательства, существующих в математической логике: последовательности формул, графы, диаграммы и т. д. В некоторых областях современного общества понятие доказательства стало практически тоже формальным. В частности, понятие документа в юриспруденции включает в себя прежде всего правильность его формы, которая делает его содержание истинным по определению. Однако формальное определение доказательства может в некоторых случаях быть содержательно неадекватным. Часто составленный по всей форме документ прикрывает результат абсолютно незаконных действий либо обмана.

Доказательств теория первоначально появилась в связи с программой Гильберта (см. ***Формализм***), с задачей обоснования того, что каждый формальный вывод содержательно интерпретируемого (реального) утверждения дает содержательно правильный результат, включающий в случае необходимости и соответствующее построение.

Одним из шагов по направлению к данной цели казалось доказательство непротиворечивости формальных теорий. Это средство незаметно подменило собой цель, и поэтому первым громко прозвучавшим результатом теории доказательств была теорема ***Гёделя*** о неполноте и ее следствие — о недоказуемости непротиворечивости.

Важным позитивным результатом является теорема ***П. С. Новикова:*** утверждение о существовании результата алгоритмического построения, доказанное в классической арифметике, дает верное следствие, и в том числе (грубую) оценку числа необходимых шагов построения. Эта теорема стала основой целого класса результатов современной теории доказательств, обосновывающих совпадение классической истинности и конструктивной обоснованности для многих видов утверждений (в последнее время такие результаты все чаще доказываются методами ***моделей теории***). Следующим шагом в развитии теории доказательств, надолго предопределившим ее магистральное направление, стала формулировка ***Г. Генценом*** исчисления секвенций и естественного вывода и доказательство им теоремы нормализации для классического и интуиционистского ***исчисления секвенций***. Содержательно теорема нормализации означает возможность перестроить любой формальный вывод в нормализованный вывод без лемм. Было ясно, что понятие нормализованного вывода применимо и к естественному выводу, но точную формулировку дал только Д. Правиц (1965). Хотя формально определение Правица является сложным, содержательный смысл его вполне прозрачен.

Логических правил для каждой связки обычно два: правило ее введения, показывающее, как доказывать утверждения данного вида, и правило удаления, показывающее, как их применять. Напр., для импликации в классической и во многих других логиках правила имеют вид:

Допустим A

...

$$\frac{B,\ \text{исходя из}\ A}{A \Rightarrow B} \qquad\qquad \frac{A,\ A \Rightarrow B}{B}$$

Во втором из данных правил формула $A \Rightarrow B$ используется именно как импликация, формула же A не анализируется и может быть любой. Для того чтобы подчеркнуть данный факт, $A \Rightarrow B$ называется главной посылкой правила удаления импликации.

В выводе есть окольный путь, если результат правила введения используется как главная посылка в соответствующем правиле удаления, а такая пара правил называется вершиной окольного пути. Если в выводе нет вершин окольных путей, то он называется прямым либо нормализоваиным.

Теорема нормализации гласит, что любой вывод можно перестроить в нормализованный. Длительное время разные формы нормализации являлись ведущей темой исследований в теории доказательств. Расширялся класс исчислений и теорий, для которых устанавливалась нормализуемость выводов. Сейчас она обоснована для теории типов и для множества ***неклассических логик***.

Устанавливались и оценки соотношения длины нормализованного и исходного выводов. Здесь была подтверждена правота ***Гильберта*** о необходимости идеальных объектов для реальных результатов. В частности, В. А. Оревков построил пример последовательности формул, таких, что доказательство n-й формулы с окольными путями происходит приблизительно за $13n$ шагов, а нормализованный вывод либо вывод методом резолюций должен делать не менее $2^{2^{\cdot^{\cdot^{2}}}}$ (n раз) шагов. В косвенном доказательстве $(n+1)$-й формулы используется промежуточный результат, содержащий в два раза больше связок, чем в доказательстве n-й. В исчислении высказываний оценка увеличения длины вывода чуть «оптимистичней» — она экспоненциальна. В свою очередь изучение свойств самих преобразований, используемых при нормализации выводов, в частности показало, что предложенная Правицем система операций

устранения вершин окольных путей обладает свойством полной недетерминированности: независимо от порядка применения операций за конечное число шагов получается нормализованный вывод. Но сам результирующий вывод существенно зависит от порядка применения шагов.

В последнее время на стыках между теорией доказательств и информатикой появились новые классы результатов. Во-первых, выяснилось, что структуры доказательств и структуры извлекаемых из них построений, записанных на алгоритмическом языке достаточно высокого уровня (допускающем работу с значениями высших типов; так что Pascal и C этим требованиям не удовлетворяют), тесно связаны. Построение мономорфно вкладывается в доказательство, а часть доказательства, получающаяся отбрасыванием шагов и формул, нужных лишь для обоснования результата, изоморфна программе.

Далее, были рассмотрены соотношения между преобразованиями доказательств и скрытых в них программ. Оказалось, что нормализация соответствует вычислению программы в символьной форме (т. е. когда.проделываются все вычисления и преобразования выражений, которые не зависят от входных данных). Оптимизирующие преобразования программ в свою очередь подсказали новые классы преобразований доказательств, ориентированные на устранение избыточностей.

Лит.: *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М., 1957; *Такеути Г.* Теория доказательств. М., 1978.

Н. Н. Непейвода, В. А. Смирнов

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ, а также в религиозно-правовой мысли ***(фиқх)*** понимается на основе соотнесения получаемого или оцениваемого знания с троичной градацией степеней его достоверности: «уверенность» (йақӣн), «мнение» (занн), «сомнение» (шакк; см. ***Знание***). В качестве доказательства в философии рассматриваются способы получения «уверенного» знания, в фикхе — то, что дает «уверенное» знание и «мнение». Несмотря на общность терминологии, сами «уверенность» и «мнение» понимаются по-разному в философии и фикхе: «мнение» во втором случае ближе к тому, что философия называет «уверенностью», нежели «мнением». Доказательность знания, наличного или получаемого, связывается в самом широком плане с его ясностью. Среди терминов, которыми в философии, фикхе и филологии обозначается доказательство в общем смысле, многие происходят от корня б-й-н, передающего эту идею (байӣн, табйӣн, байӣина). Ясность достигается разными путями, в соответствии с чем можно в целом разделить способы доказательства на недискурсивные и дискурсивные. Первые не предполагают процедур перехода от наличного знания к искомому и соответственно необходимости орудий такого перехода, вторые в них нуждаются. С этим связана в целом устойчиво признаваемая и в философии, и в фикхе предпочтительность недискурсивных способов доказательства в сравнении с дискурсивными. Не нуждающимися в доказательстве признавались ясные для ума априорные истины (ʼавāʼил ал-ʻақл) типа «целое больше части», а также «врожденное знание» (фитрийӣāт), которым любая душа обладает независимо от своего желания. Близким к последнему можно считать понятие «неизбежное знание» (ʻилм идтирāр, ʻилм дарурийӣ), в которое некоторые мутакаллимы включали, в частности, знание о наличии Творца.

Помимо отмеченных наиболее общими терминами для доказательства служат «далāла» (указание), однокоренное «истидлāл» (руководство указанием), а также «ҳудджа» (аргумент). Термином «бурхāн» обозначается аподейктическое доказательство в логике. Хотя были найдены стоические аналоги для понимания «далāла» (напр., дым является «признаком» — ʼамāра — огня, доказывающим его наличие), этот термин в арабо-мусульманской мысли значительно шире своего возможного прототипа. Понимание далāла тесно связано и с классической теорией указания на смысл, в которой связь между «выговоренностью» (лафз) и «смыслом» (маʻнан), а также между «состоянием вещей» (нақба) и смыслом считается, во-первых, сущностной, а не случайной (а потому разводится с указанием «знака» — «ʻалам» на «означаемое» — «маддӯл», которое случайно и может быть установлено произвольным образом) и, во-вторых, улавливаемой ясно и безошибочно и по сути дела непосредственно (см. ***Смысл***).

В фикхе в качестве источников «уверенного» знания рассматриваются Коран и сунна, точнее, только те их положения, которые в результате длительной работы по различению «отменяющих» (нāсих) и «отмененных» (мансӯх), «ясных» (муҳкамāт) и «неясных» (муташāбихāт) аятов Корана и их взаимного отношения, классификации хадисов по степеням достоверности и установления их отношения к коранические аятам были признаны в качестве незыблемых норм (нақс, букв. —текст). Соответственно «доказательство от текста» (далāлат ан-нақс) считается прямым свидетельством истины, перевешивающим все прочие. Хотя вычленение незыблемых норм-нақс из текста Корана и сунны включает дискурсивные элементы, сами по себе такие нормы являются недискурсивным доказательством. Разновидностью недискурсивного доказательства в фикхе можно считать «единогласие» (иджмāʻ), хотя этот метод оценивается ниже далалат ан-нақс и даже дискурсивного кийāс (соизмерение), в основном в связи с сомнением в возможности его безошибочного установления.

В философии также исследуются пути недискурсивного достижения абсолютной несомненности. Она связывается с возможностью «соединения» (иттисāл) субъекта и объекта познания в силу их тождественности. ***Ибн Сина*** разрабатывает в этом направлении понятие «ҳадс» (интуиция), вслед за ним ***ас-Сухравардӣ*** говорит о непосредственной и полной «явленности» (зухур) «яйности» (ʼанāʼийя) человека самому себе. Близким можно считать понятие «завқ» (вкушение) в ***суфизме***, хотя в него, в отличие от авиценновского и ишракистского понимания «явленности», может включаться и постижение сенсибельного. Хотя такая явленность не является доказательством в привычном смысле слова, она прямо связывается с пониманием очевидности и ясности как обладающими высшей доказательной силой. Кроме того, недискурсивность гарантирует от ошибок, связанных с неправильным применением дискурсивных методов доказательства или ошибочностью их исходных посылок. В ***исмаилизме*** недискурсивность доказательства связывается скорее с его авторитетным характером, нежели с ясностью: «целокупное» (куллийя) метафизическое знание, полученное избранными единицами благодаря горней «поддержке» (таʼйид), само не нуждается в доказательстве и служит основой всякого доказательства, которое сводится к детализации и конкретизации этого знания.

Основной тип дискурсивного доказательства связан в классической арабской мысли с понятием «соизмерение» (қийāс). Из трех главных теоретических областей знания — философии, фикха и филологии — қийāс теоретически менее всего разработан в последней. Сам этот термин на первых стадиях развития и в фикхе сохраняет черты общности с однокоренным миқйāс (образец для соизмерения, гномон), но в филологии употребляется фактически как его синоним в рассмотрении вопросов морфологии, а также синтаксиса, где структура слова или фразы объясняется как выстроенная «по соизмерению» с другой, хотя и в философии қийāс может употребляться в схожем смысле, как синоним «соотнесения» (нисба) или «сопряжения» («идāфа»). Начало разработки теории қийāс в фикхе обычно связывают с «ар-Рисāла» («Трактат») аш-Шāфи'и, но зрелое ее изложение содержат сочинения по 'усул ал-фиқх (основам фикха). Қийāс в фикхе предполагает решение вопроса о том, применима ли к произвольному случаю, не входящему в число насс, некая норма (ҳукм), установленная для случая-насс. Последний считается основой ***('аṣл)***, рассматриваемый — ветвью (фар'), в «основе» выделяется обоснование ('илла) для нормы основы (ҳукм ал-'аṣл), устанавливается его наличие в «ветви», которая т. о. получает норму ветви (ҳукм ал-фар'), перенесенную на нее с «основы». Қийāсу как рациональному доказательству противопоставляется в фикхе «предпочтение» (истиҳсāн), когда та или иная норма объявляется действительной вопреки қийāсу на основании иных соображений, прежде всего исходя из попечения о «подходящем» (маṣлаҳа) для общины.

Мутазилиты расширяют сферу, доступную қийāс: они считают, что человеческий разум способен установить посредством қийāс независимо от авторитетных текстов ряд содержащихся в них истин. Однако существенное изменение понимания характера қийāс в сравнении с фикхом происходит в ***арабоязычном перипатетизме,*** где он понимается в соответствии с аристотелевским учением как силлогизм. В этом качестве қийāс рассматривается в ряду других способов доказательства, таких, как индукция (истиқрā') и аналогия (тамсил), в сравнении с которыми он имеет безусловный приоритет, и дедукция (истинбāт). Правильный силлогизм является неопровержимым доказательством (бурхāн) и дает уверенное знание (йақйн). Изложение начал аристотелевской силлогистики было выполнено ***ал-Фāрāби.*** Ибн Синā систематизировал и развил учение о силлогизме, исправив некоторые неточности, допущенные Аристотелем в рассмотрении ряда модусов. Ас-Сух-равардй выдвинул в «Ҳикмат ал-ишрāқ» («Мудрость озарения») тезис о возможности сведения всех модусов силлогизмов к Barbara и необходимости упрощения логики таким образом. ***Ибн Рушд*** в «Талҳйс китāб ал-джадал» («Средний комментарий на «Топику» Аристотеля») считает все силлогизмы, кроме риторического (в нем нет одной посылки) и поэтического (он имеет неправильную форму), одинаковыми по форме и различающимися только содержанием.

Арабоязычные перипатетики (ал-Фāрāби, Ибн Рушд) утверждали, что қийāс в фикхе эквивалентен аналогии (тамсил) в логике и соответственно стоит как доказательство ниже логического қийāс-силлогизма. Факихи, хорошо знавшие логику ***(ал-Ғазāлй,*** Ибн Таймиййа) и соглашавшиеся с этим мнением, предлагали ввести логический қийāс в фикх и заменить им фикховый қийāс, показывая возможность этого на некоторых примерах. Другие, известные одновременно как представители и арабоязычного перипатетизма, и «основ фикха» (ал-'Āмиди), продолжали независимую разработку фикхового қийāса. Идея введения силлогизма в фикх не нашла поддержки и среди факихов, хотя в фикхе были усвоены многие другие элементы аристотелевской логики. Этот факт может быть связан с тем, что қийāс в фикхе основан на иных, нежели родовое расширение понятия, способах нахождения общности, а потому не может быть полностью сведен к аналогии.

В связи с аристотелевской силлогистикой в арабоязычном перипатетизме обсуждались и софизмы (қийāс муғāлиṭ, муғāлаṭāт), хотя исследование софизмов не стало развитым самостоятельным направлением в логике. По-видимому, независимо от аристотелизма некоторые софизмы были исследованы в ***каламе*** (Абӯ Мансӯр ал-Багдāдй, «'Усул ад-дйн», «Основы религии»).

Помимо указанных в философии и фикхе активно использовались доказательства a fortiori, выражаемые с помощью конструкций типа авлā (тем более) или, реже, синонимичного аҳрā (более достойно). В современной логике обсуждается обоснованность подобных умозаключений; в классической арабской мысли шел спор о том, относятся ли они к далāла или қийāс, недискурсивным или дискурсивным доказательствам. ***Ал-Кирмāнй*** считал собственным достоянием исмаилитской школы особый метод доказательства, заключающийся в «установлении равновесия» (мувāзана) и «соответствия» (муṭāбақа) между различными структурами мироздания (напр., «миром Природы», «миром религии» и т. д.), хотя помимо доказательства истинности той или иной известной структуры этот метод служил и как способ нахождения знания о неизвестных структурах.

В ***суфизме***, где снимается однозначная трехуровневая градация достоверности знания, соответственно перестраивается и понимание доказательства. Хотя силлогизм считается безусловно правильным доказательством, сфера его применения существенно ограничена. В суфийской «растерянности» (ҳайра) снимается как опосредованность получения знания, характерная для силлогистики и иных дискурсивных доказательств, так и ограниченность авиценновского и ишракистского понимания недискурсивной явленности истины, включавшей человеческую «яйность», Первоначало и общие формы (Действенный Разум), но исключавшей единичное.

А. В. Смирнов

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО КОСВЕННОЕ (непрямое доказательство) —доказательство «от противоречащего случая», такая форма логической ***аргументации***, при которой явно используются дедуктивные свойства противоречия. Обычно выделяют две формы косвенного доказательства — разделительную и апагогическую.

В разделительной форме исходной посылкой служит дизъюнкция суждений, о которой известно, что она истинна и образует полную систему гипотез (альтернатив), а тезисом доказательства (тем, что требуется доказать) объявляется (по крайней мере) одна из гипотез этой дизъюнкции. Т. о., особенность разделительного косвенного доказательства — в исключении (как ложных) всех гипотез главной посылки, кроме тезиса. Такое исключение проводится

многократным применением правила (modus tollendo ponens), разрешающего утверждать (принимать) в качестве истинной одну гипотезу, если отрицается другая: «А или В, не-А, следовательно, В». При этом право на исключение альтернатив (членов дизъюнкции) обосновывается отдельно, что и составляет косвенный пункт доказательства. Если же тезис заранее не указан, он выявляется в ходе последовательного проведения всех косвенных пунктов доказательства.

В апагогической форме (в отличие от разделительной) доказательство начинается с предположения о ложности тезиса и с принятия в качестве одной из посылок доказательства антитезиса — суждения, противоречащего тому, что требуется доказать (противоречащего тезису доказательства). Это первый шаг апагогического косвенного доказательства, называемого поэтому доказательством «от противного». Все последующие шаги состоят в разыскании таких следствий первого шага, которые указывали бы так или иначе на необходимость отбросить исходную гипотезу о ложности тезиса, дав т. о. известное основание его истинности. А это возможно, если только удастся опровергнуть антитезис. Напр., показать несовместимость антитезиса с каким-нибудь заведомо истинным суждением или привести антитезис к абсолютному противоречию типа абсурда (отсюда такой вариант доказательства от противного как reductio ad absurdum).

Первые неявные примеры апагогических косвенных доказательств восходят к ранней античности. Таковы, в частности, «уличающие опровержения» Зенона Элейского, его ***апории***, соответствующие одному из логических законов, а именно $A \supset ((A \supset \neg A) \supset \neg A)$. Аристотель уже явно формулирует идею апагогического косвенного доказательства как доказательства «посредством приведения к невозможному» (reductio ad impossible), добавляя, что «при приведении к невозможному противоположное суждение есть истина не заранее признанная, а условно взятая» (*Аристотель.* Аналитики. 61a 19—61b 4. М., 1952, с. 142). Однако он не указывает, на какие логические законы опирается апагогическое косвенное доказательство. Между тем уточнение этих законов и их семантики привело к разделению апагогических косвенных форм на «различные степени косвенности» и к размежеванию современной логики на классическую, допускающую свободное использование всех форм косвенного доказательства, и интуиционистскую (конструктивную) логику, допускающую, вообще говоря, только одну его форму — доказательство отрицательных суждений (тезисов) через построение, приводящее к абсурду гипотезу об истинности противоречащей им посылки. Т. о., приведенный выше закон Зенона соответствует интуиционистской установке и принимается, а его («симметричная») форма — т. н. «тонкое следование» (consequentia mirabilis), восходящее к «Началам» (кн. IX, теорема 12) Евклида, — этой установке не соответствует и отвергается. Размежевание в подходах к законности некоторых форм косвенного доказательства связано с интуиционистским отказом от использования положительной и отрицательной манеры утверждения как равноправных. Это равноправие выражается, в частности, в свободном использовании закона снятия двойного отрицания (duplex negatio affirmat), вообще говоря, неприемлемого (равно как и дедуктивно связанного с ним закона исключенного третьего) в силу неэффективности (неконструктивности) в ситуациях, когда мысль выходит за пределы финитных возможностей опыта, и вопрос об истинности или ложности суждений решается не прямой опытной проверкой, а некоторым трансфинитным рассуждением. В результате оба этих закона (несмотря на их простоту и широкое использование в математике, начиная с Евклида) и соответственно формы апагогического косвенного доказательства, от них зависящие, в интуиционистской логике отвергаются. А в отсутствии этих законов косвенно доказываются только отрицательные тезисы, поскольку интуиционистски верная импликация $\neg\neg\neg A \supset \neg A$ независима от них. По существу именно этого рода дедукции, формально представимые, к примеру, такой формой закона приведения к абсурду (к противоречию), как $(A \supset B) \supset ((A \supset \neg B) \supset \neg A)$, являются единственным (не считая прямого определения) логическим путем введения отрицания в интуиционистских теориях, что указывает на важность этой формы косвенного доказательства для этих теорий. Из других интуиционистски приемлемых форм можно указать на контрапозицию $(A \supset B) \supset (\neg B \supset \neg A)$, $(A \supset \neg B) \supset (B \supset \neg A)$ и $B \supset ((A \supset \neg B) \supset \neg A)$, а из приемлемых еще и классически—закон обратной контрапозиции $(\neg B \supset \neg A) \supset (A \supset B)$: предположив истинным А и ложным В, из отрицания В выводим отрицание А, чем от противного и доказываем истинность импликации $(A \supset B)$.

Очевидно, что как duplex negatio, так и tertium non datur выражают онтологический аспект отрицания, его трансцендентный характер. Отказ от этих принципов, естественно, приводит к неонтологической концепции отрицания и вводит понятие отрицания в контекст гносеологических обсуждений, затрагивая проблемы философского характера. Вот почему в научном мышлении прямые доказательства ценятся выше косвенных. Однако доказуемое косвенно не всегда доказуемо прямым способом. В этом смысле косвенные доказательства сильнее прямых. Они широко используются как в повседневном, так и в научном мышлении в той мере, в какой стратегия поиска доказательства оправдывается принятой логикой рассуждений.

Лит.: *Асмус В. Ф.* Учение логики о доказательстве и опровержении. М., 1954, гл. 5; *Гейтинг А.* Интуиционизм. М., 1965; *Клини С. К.* Математическая логика. М., 1973; *Löwenheim L.* On Making Indirect Proofs Direct. — «Scripta Math.», 1946, 12; *Goodstein R. L.* Proof by reductio ad absurdum. — «Math. Gazette», 1948, 32; *Beth E. W.* Observation au sujet du raisonnement indirect. — «Logique et Analyse», 1960, N 11—12.

М. М. Новосёлов

ДОКСОГРАФЫ (новолат. Doxographi, от греч. δόξα — мнение, воззрение и γράφω — описываю) — термин, введенный в сер. 19 в. Г. Узенером для обозначения древних авторов, работавших не в жанре «жизнеописаний» (биографы), а в жанре «взглядоописаний» философов, и закрепившийся в науке благодаря классическому труду Г. Дильса «Греческие доксографы» (1879), в котором сохранившиеся (в основном фрагментарно) образцы доксографической литературы были впервые собраны и критически изданы. Доксографами в собственном смысле называют только авторов сборников типа Δόξαι (лат. Placita), в которых «мнения» философов группировались по тематическим рубрикам и излагались в проблемно-систематическом порядке, противопоставляя их прежде всего авторам «Преемств» (греч. Διαδοχαί, лат. Successiones), т.е. историй

философских школ, дававших наряду с биографиями целостные описания отдельных философских систем. Но поскольку авторы «Преемств» пользовались первоисточниками доксографов, такие описания называют также «доксографией». Термин «доксография» шире, чем термин «доксографы»: напр., можно говорить о «доксографии» у Аристотеля, но неправильно называть его «доксографом». Наконец, доксографию как описание взглядов какого-либо философа (часто в терминах другой философской системы) противопоставляют дословным цитатам из его сочинений — фрагментам, вместе они составляют два основных класса источников для реконструкции учений тех философов, сочинения которых утрачены. Термин «свидетельства» (testimonia) часто употребляется для обозначения косвенных свидетельств — совокупности доксографических и биографических сообщений, и в этом смысле противопоставляется фрагментам.

Систематическая доксография зародилась в 4 в. до н. э. в Ликее (так же, как и биография, — ***Аристоксен***); ее теоретической основой было методологическое требование Аристотеля предпосылать собственному исследованию предмета изложение и критику «мнений предшественников». Теофраст составил первый доксографический компендий — «Физические мнения» были если не единственным (вопреки Дильсу), то все же основным источником по досократовской мысли для последующих доксографов. В 1 в. до н. э. материал Теофраста был использован в «Мнениях философов» (Placita philosophirum, т. н. ***Аэтий***) — единственном (не считая зависящей от него «Историк философии» Псевдо-Галена) сохранившемся доксографическом компендии. Помимо фрагментов «Физических мнений» Теофраста и компендия т. н. Аэтия в корпус «Греческих доксографов» входят: эксцерпты из 1-й книги «О природе богов» и 1-й книги «О благочестии» ***Филодема***; 1-я книга «Опровержения всех ересей» («Философумены», до сер. 19 в. неправильно приписывались Оригену) епископа Ипполита Римского (170—236); сохраненный Евсевием отрывок из «Стромат» Псевдо-Плутарха (ок. 150) и др.

Доксография имеет важное значение для реконструкции досократовской, в меньшей мере — эллинистической философии (напр., ***Милетская школа*** известна только из доксографии). Часто это не просто описание, а перевод на язык той философской школы, к которой принадлежат доксографы.

Лит.: *Diels H.* Doxographi Graeci. B., 1929 (на русском языке краткое изложение теории Дильса в кн.: *Таннери П.* Первые шага древнегреческой науки. СПб., 1902, с. 19—30); *Маковельский А. О.* Досократрвская философия, ч. 1: Обзор источников. Казань, 1918; *McDiarmid J. B.* Theophrastus on the presocratic causes. — «Harvard Studies in Classical Philology», 1953, 61, p. 85—156; *Giusta M.* I dossografi di etica. Torino, 1964.

А. В. Лебедев

ДОЛГ (греч. δέον, лат. officium, obligatio; нем. Pflicht; англ. duty, obligation; франц. devoir, obligation; итал. dovere) — одно из фундаментальных понятий этики, которое обозначает нравственно аргументированное принуждение к поступкам, нравственную необходимость, фиксированную в качестве субъективного принципа поведения. Долг выражает императивную форму морали. Сами действия, поскольку они мотивированы долгом, именуются обязанностями.

Кроме «обязанности» русское слово «долг» обозначает такт же «то, что взято взаймы» (гл. о. денежный долг). Семантика слова, связанная с отношениями заимодавца и должника, позволяет вскрыть исторические корни и социально-коммуникативный контекст его морального значения. Как указывал Ф. Ницше, «в долговом праве таится рассадник мира моральных понятий «вина», «совесть», «долг», «священность долга»» («К генеалогии морали», 2, 6. — Соч. в 2 т., т. 2. М., 1990, с. 445). В сложной, необычайно разветвленной и субординированной сети обязательств, складывающихся в определенные общественные отношения, есть обязательства, *выполняющие* в рамках последних роль несущих конструкций. Оставаясь, как и все обязательства, добровольными, они выступают в качестве подлежащих безусловному осуществлению (в рамках имущественных отношений, в частности, таковыми являются обязательства, связанные с займом, кредитом). Однако требуемая безусловность их исполнения не может быть надежно гарантирована внешним образом. Для этого требуется еще внутреннее принуждение, налагающее обязанность в отношении самой обязанности, что и составляет смысл морального долга.

Начало теоретического осмысления долга восходит к стоической школе, к предложенному ***Зеноном из Кития*** выделению в человеческом поведении двух срезов: собственно нравственного κατορθωμα и надлежащего καθηκον. В древнегреческом языке правильные (должные) действия обозначались рядом слов, в числе которых δέον (буквально: насильственное опутывание); от него Бентамом был образован термин ***деонтология*** для обозначения учения о долге; этим словом описывались государственные и военные обязанности, правильные, своевременные действия. В собственно моральном значении впервые встречается в двух высказываниях Демокрита, в дальнейшем такое словоупотребление стало частым. В 1-й книге «Государства» Платона Фразимах, добиваясь от Сократа, что такое справедливость, произносит: «Да не вздумай мне говорить, что это — должное...» (336d); в «Федоне» утверждается, что «все связуется и удерживается благим и должным» (99c). Аристотель в «Никомаховой этике», подчеркивая огромное воздействие познания на поведение, замечает: «И словно стрелки, видя мишень перед собой, не вернее достигнем мы должного?» (1094a); как должное он квалифицирует также середину (1121b; 1123a). Через слово δέον «мысль о должном как таковом впервые обрела языковое выражение» (Schmidt, S. 345). Античные авторы нередко пользовались также причастием προδηκον (возможный перевод — подходящее) для характеристики достойных восхваления жизненных ситуаций и действий. Схожим является слово «καθήκον», введенное в качестве нового термина (специфического обозначения долга) стоиками, которые разработали учение, позволившее перейти к исследованию долга как этического понятия.

Согласно первым стоикам, благо есть добродетель, зло есть порок, все остальное есть безразличное. Однако в сфере безразличного выделяются предметы предпочтительные и избегаемые: предпочтительно все, что способствует жизни человека в ее физическом и социальном измерениях (здоровье, сила, богатство, забота о родителях, красота и т. д.), избегаемо все противоположное. Это различение произведено по разным критериям: в первом случае по этическому критерию самодостаточности, позволяющему

выделить в поведении нравственно должное; во втором — по прагматическому критерию природосообразной целесообразности, вычленяющему класс надлежащих поступков. Направленные на предпочтительные вещи, надлежащие поступки целесообразны с точки зрения сохранения и воспроизводства жизни и поддаются обоснованию. «Согласно школьной традиции, Зенон выводил это понятие от καθήκω (налагаю): «надлежащее» есть то, что «налагается» природой» (Столяров А. А., с. 184). Надлежащие действия этически нейтральны, они не могут влиять на человеческую добродетель. Однако это не значит, что они сами никак не зависят от нравственного качества человека. Остается открытым вопрос о том, в какой мере надлежащие действия зависят от должных действий. В любом случае несомненно, что речь идет о двух измерениях (двух точках обзора) одной и той же реальности: моральность человека обнаруживается не в какой-то особой совокупности поступков, существующей наряду или независимо от надлежащих действий, а в особом внутреннем отношении к последним. Надлежащие (природосообразные) поступки и есть предметная область нравственно должного, его материя; само нравственно должное в этом случае выступает как их принцип, неприродная форма. Такая теоретическая конструкция позволяла рационально-прагматическую обоснованность поступков дополнить их разумно-нравственным обоснованием и осмыслить в качестве долга, обязанностей. Стоическое «κατορθωμα» выражает порядок универсума; то, что кажется неразумным с точки зрения человеческого разума, оказывается разумным по критериям космического разума. Представители Средней Стой в понимании нравственно должного отступили от догматической последовательности и нормативной строгости основателей школы, усилили свойственный им эвдемонистический телеологизм. Безразличное, находящееся по ту сторону блага и зла, было помещено между ними. Цицерон стоическое «καθῆκον» перевел на латинский язык как «officium» (этимологически восходит к opificium — изготовление, работа). Его книга «Об обязанностях» (De officiis) и содержательно, и терминологически стала своего рода каноном философско-культурол огических рассуждений о долге вплоть до Канта. Учение о долге Цицерон трансформировал т. о., что два способа мотивации поведения были интерпретированы как две разные ступени нравственного поведения. Он подразделяет обязанности на «совершенные» и «обыкновенные», или «средние». «Совершенную» обязанность он называет прямой и соотносит ее с «κατορθωμα», а «обыкновенную» отождествляет с «катекон»; первую может достичь один только мудрец, вторые касаются всех людей и находят широкое применение («Об обязанностях», I, 8; III, 14). Такая постановка вопроса открывала возможность для моральной квалификации многообразия конкретных обязанностей человека, вытекающих из государственных, частных, домашних, судебных и иных аспектов его жизни, чем и занимается Цицерон в своей книге. Изменения в способе обоснования обязанностей были связаны с изменением нормативного идеала: на место гордого своей автаркией стоика пришел достойный гражданин (vir bonus).

Учение Цицерона о долге заимствовал Амвросий Медиоланский, перенесший его на средневековую почву; работа последнего «Об обязанностях церковнослужителей» (De offilciis ministorum) представляла собой христианизированное переложение «Об обязанностях». Высшее благо, на службе которого находятся обязанности, Амвросий понимает как богоподобие, и переносит в потусторонний мир. Деление обязанностей на совершенные («officia perfecta») и несовершенные, средние («officia media»), он конкретизирует на примере Декалога и Нагорной проповеди. Совершенными обязанностями, или обязанностями в узком, собственном смысле слова, являются десять заповедей, а несовершенными (обязанностями в широком смысле слова) — дела милосердия. Первые направлены на преодоление грехов, исправление недостатков, вторые — на приобретение заслуг, совершенствование; первые четко обозначают подлежащие исполнению или запрещенные действия, вторые оставляют большой простор индивиду; первые жестко предписаны (praecepta), вторые лишь рекомендованы (consilia evangelica). Стоическое учение о долге благодаря этой двухступенчатой схеме было адаптировано к религиозно-христианскому строю мысли; его телеологическая основа при этом не только не исчезала, а в известном смысле была усилена. Объективно-телеологическое обоснование долга получило методически систематизированное оформление у Фомы Аквинского, обосновавшего обязанности в рамках логики гипотетического императива, что типично для эвдемонистически ориентированной этики: «Если хочешь достичь цели А, ты должен совершить действия a, b...» Но т. к. цель, поскольку речь идет о Боге и божественном устройстве мира, задана необходимо, то необходимыми являются и все направленные на ее достижение действия, которые становятся обязанностями, долгом. Оппозицию телеологическому обоснованию долга составило теологическое его обоснование (Августин, Дунс Скот, Оккам), согласно которому источником норм и обязанностей является ничем не скованная воля Бога. Преимущество такой позиции состояло в том, что прямо указывалось основание долга, однако она чревата полным релятивированием нравственных норм. Оккам, напр., в теологическом волюнтаризме доходил до утверждения, что Бог не связан даже первыми двумя заповедями; ничто не мешает предположить, что Бог мог бы предписать не любовь к себе, а нечто прямо противоположное — ненависть. Такой подход подрывал возможность рационально обоснованного учения о долге.

В новоевропейской философии идеи свободного волеизъявления и добровольного самообязывания индивидов с учетом общего, лежащего за пределами индивидуальных склонностей интереса (см. ***Общественный договор***) составили канву естественно-правового обоснования долга. Юм указывает, что «у нас нет иных мотивов, которые побуждали бы нас исполнять обещания, кроме чувства долга» (О морали, 2, § 5. — Соч. в 2 т., т. 1. М., 1966, с. 674); Гоббс проводит сравнение: как спор невозможен в том случае, если человек противоречит тому, что он утверждал раньше, так и общественная жизнь невозможна, если человек произвольно разрушает то, что раньше добровольно сделал; то, что в схоластических спорах именуется абсурдом, в мирских спорах называется несправедливостью, неправомерностью, нарушением долга. Контрактная версия долга, согласно которой сама процедура честного соглашения налагает на человека обязательство по отношению к обязательствам, о которых говорится в соглашении, вполне логично выводится из социально-договорной теории общества и государства. В творчестве философов Нового

времени, которые мыслили еще онтологично и были полны пафоса истины и блага, эта версия была только намечена в общих чертах. Она стала основой самостоятельной теории в наши дни в рамках т. н. дискурсивной этики (К.-О. Апель, Ю. Хабермас), что произошло после того, как деонтология попыталась полностью очиститься от эвдемонистического телеологизма и прошла высшую точку развития в этике Канта.

Кант связывает с понятием долга специфику нравственности: нравственный закон выступает в форме ***категорического императива***, а долг — в качестве его субъективной опоры. Нравственный закон есть закон чистого разума. Однако человек является несовершенным разумным существом, ибо на его волю воздействуют еще и склонности (чувства, потребности, интересы и т. д.), и для него нравственный закон предстает в форме категорического императива, т.е. безусловного принуждения к поступку. Соответственно единственным субъективным основанием, благодаря которому нравственный закон приобретает действенность и становится человеческим нравственным законом, является долг. Он есть принуждение к поступку нравственным законом; долг и категорический императив — по сути дела одно и то же. Долг принимает в расчет только способность максимы быть требованием всеобщего законодательства, о чем говорит первая формулировка категорического императива. В действительности не существует человеческих поступков, субъективным принципом которых был бы исключительно долг, ибо воля, поскольку она является человеческой, не может быть свободна от влияния склонностей, придающих поступку конкретность, единичность. Поэтому долг дан только в соотнесенности и противостоянии со склонностями. Долг не отменяет прочие максимы, которые все можно интерпретировать как максимы себялюбия, он только взвешивает их с точки зрения соответствия критерию общезначимости и в случае положительного итога выступает их нравственной санкцией, дополнением и усилением этих максим. Процедура такого взвешивания сводится к мысленному эксперименту, в ходе которого человек как разумное существо должен ответить на вопрос, совершил бы он соответствующий поступок также и в том случае, если бы у него не было никакой выгоды совершить его или если бы он даже противоречил его склонностям. Нравственным, по Канту, можно признать только такой поступок, который не просто сообразен долгу, а совершается ради долга. Кантовский долг формален — он на максиму воли налагает форму закона. Но эта форма не является совершенно пустой, она содержательна: испытание максимы с точки зрения ее способности быть всеобщим и общезначимым требованием означает требование чтить разумное существо как разумное, т.е. чтить человечность (которая на языке Канта является синонимом разумности) в каждом индивидуальном воплощении. Вторая формулировка категорического императива как раз вменяет в долг относиться к человечеству (человечности) в лице каждого индивида как к цели и никогда не относиться к нему только как к средству. Хотя долг полностью замкнут на нравственный закон, он не является внешней принудительной инстанцией или полномочным представителем такой инстанции в индивиде, о чем гласит третья формулировка категорического императива, рассматривающая нравственный закон как автономию воли. Согласно Канту, «все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству» (Соч. в 6 т., т. 4 (1). М., 1965, с. 274). Долг есть моральный закон, явленный как человеческий мотив. Каким образом закон сам по себе может стать непосредственно определяющим основанием воли, мотивом — это, по мысли Канта, неразрешимая для человеческого разума проблема. Возможно только проследить, как этот мотив действует в душе человека. Механизм долга — уважение к нравственному закону и достоинству человека, поскольку он обладает автономией воли и творит этот закон из себя. Уважение к моральному закону и есть моральное чувство; оно не предшествует моральному закону и не вытекает из него, оно означает, что сам нравственный закон и есть мотив, в силу которого он практикуется. Понятие «уважение», присоединенное к двум другим понятиям — «необходимость поступка» и «закон», — дает определение долга, по Канту, как «необходимости поступка из уважения к закону» (там же, с. 236). Своеобразие, сильные и слабые стороны кантовского обоснования долга состоят в том, что оно перевернуло традиционные представления о соотношении бытия и долженствования. По крайней мере в человеческом опыте долг, по Канту, изначален и основополагающ. В общефилософском плане он сохраняет связь с бытием (истоками уходит в ноуменальный мир, в конечных результатах через постулат Бога соединяется с счастьем), но эта связь является проблематичной, формулируется в сослагательном наклонении и сохраняется только ради логической цельности системы.

От этого «недостатка» стремился освободиться И. Г. Фихте, обосновывающий абсолютную независимость нравственности от чего-либо другого, кроме Я; он развил систему этического идеализма, в рамках которого моральное существование рассматривается как бесконечный процесс эмансипации, а чувственный мир — как сфера воплощения безусловного долга. Деонтологизм Фихте явился своего рода карикатурой на Кантово учение о долге; Кант не узнал в нем себя, сам поздний Фихте также отступил от гипертрофированного волюнтаризма раннего периода. По следующие размышления о долге были формой смягчения этического ригоризма Канта (в школах неокантианства) или его критики (почти во всех последующих оригинальных этических системах).

По мнению Шопенгауэра, учение Канта о долге логически ошибочно: выводить долг из абсолютной необходимости нравственного закона — значит предвосхищать основания, а пользоваться понятием безусловного долженствования — значит впадать в противоречие определения. Он полагает, что императивную форму морали Кант заимствовал из теологической этики и именно поэтому был вынужден задним числом обратиться к постулатам бессмертия души и существования Бога. Главный аргумент Шопенгауэра состоит в том, что для понимания метафизической, простирающейся в вечность этической значимости поступка совершенно несущественно, чтобы мораль имела форму повеления и повиновения, закона и обязанности. Современная философия в этическом аспекте характеризуется в целом антинормативизмом. Это обнаруживается, в частности, в критике императивной формы морали, снижении ценностного статуса долга и его смещении на периферию моральной жизни. Коммунистическая этика (К. Маркс, Ф. Энгельс) видела в императивности морали

выражение ее отчужденности от реальных индивидов, полагая, что конкретная общность людей в форме коммунистического братства снимает их абстрактную общность, задаваемую надличностными нормами. Ф. Ницше считал, что человек разрушается тогда, когда он действует без удовольствия, как автомат «долга», что «народ идет к гибели, если он смешивает свой долг с понятием долга вообще» («Антихрист», § 11. - Соч. в 2 т., т. 2. М., 1990, с. 639); ницшеанский сверхчеловек не приемлет императивности морали, у него нет другого долга, кроме собственной воли к власти. Аксиологическая этика (М. Шелер, Г. Райнер и др.) видит основу моральных норм в бытии ценностей, ее центральное понятие — нравственное познание, узрение (вчувствование) ценностей, долг здесь появляется как вторичный момент волевого стремления, предопределенного онтологическим порядком самих ценностей. Метаэтика (Дж. Мур, Э. Айер и др.), основываясь на том, что нет логически обоснованного перехода от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно», утверждала нормативную нейтральность философской этики; она отказывала понятию долга в научной санкции. В ряде этических учений (эволюционная этика Спенсера, социологические концепции, советский марксизм и др.) долг рассматривается в его обыденном значении как подчинение человека обществу, осознание обязанностей, способ социализации, дисциплинирования индивида, интегрирования в социум. Признавая ценность послекантовских интерпретаций долга в их критической части, следует отметить, что в позитивной части они не содержат новых идей, если не считать таковой саму критику безусловной императивности морали.

Лит.: Фрагменты ранних стоиков, пер. и комментарий А. А. Столярова, т. 1. М,, 1998; *Цицерон.* Об обязанностях.— В кн.: *Он же.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1974; *Юм Д.* О морали [1, 5]. — Соч. в 2 т., т. 1. М., 1965; *Кант И.* Основы метафизики нравов; Критика практического разума [1, 1].—Соч. в 6 т., т. 4(1). М., 1965; *Ницше Ф.* К генеалогии морали (II). —Соч. в 2 т., т. 2. М., 1990; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *Судаков А. К.* Абсолютная нравственность: автономия воли и безусловный закон. М., 1998; *Schmidt L.* Die Ethik der alten Griechen. B., 1892; *Reiner H.* Die Grundlage der Sittlichkeit. Meisenheim, 1974.

А. А. Гусейнов

ДОЛЖНОЕ И СУЩЕЕ — категории, в которых отражается существенная для морали противоположность между фактическим положением дел (поступком, психологическим, общественным состоянием) и нравственно ценным, положительным положением дел. Категория должного, противоположного сущему, необходимо присутствует в представлении о моральном ***идеале***. Императивный характер нравственной ценности делает антитезу должного и сущего существенным моментом в движении человека к воплощению своих ценностных представлений. История нравов и нравственной философии свидетельствует о неустранимом желании морального сознания восстановить единство, придать должному реальное бытие; целесообразная и ценностно ориентированная деятельность человека и есть такой бесконечный процесс онтологизации ценного и нормализации сущего. Без противоположности должного и сущего нет нравственности, но без их сущностного единства нет сознания и сознательной жизни вообще.

Антитеза должного и сущего исторически возникает в ситуации, когда традиции культурной жизни перестают быть источником духовного единства, а становятся предметом спора и критики, побуждаемой в особенности прецедентом отступления от нее: божественный миропорядок, каждый элемент которого целесообразен и благ, безнаказанно нарушить нельзя; «просто» традицию — возможно. Традиция становится предметом культуры, утрачивает для ее нарушителя монополию ценностной нормальности и противополагается факту отступничества как должное — для ее приверженцев. Возникновение в культуре рефлектирующей нравственной субъективности (семь мудрецов античной Эллады) совпадает по времени с появлением антитезы традиционного и произвольного как должного и сущего (Гесиод и Гераклит в Элладе, та же роль принадлежит мудрецам ведической ортодоксии в Индии). Эти категории представали как диаметрально противоположные. Кроме того, если должное для консервативного моралиста представлялось недостоверным, то должное для субъективно-прагматического моралиста обладало прерогативой повседневно-наглядного и психологически удостоверяемого факта. Только первый испытывал потребность в метафизическом (онтологическом) обосновании своего должного; только для него должное становилось метафизико-этической проблемой, утрачивало психолого-историческую достоверность. Отсюда потребность вернуть должное к некоторому сверхчувственному источнику, постоянную связь с которым сознавал традиционный человек. Между тем это означало признание должного неявно сущим и даже подлинно сущим, которым оно должно стать и явно — при исполнении нравственных предписаний, возвращающих хаос субъективности к стройному космосу, достойному ценности. Не успев распасться, единство должного и сущего подтверждалось вновь именем морально-предписывающего умозрения. Напротив, для антропологического моралиста единство должного и сущего распавшимся никогда не представлялось, ибо он не видел в должном категории метафизического порядка и того, что утратило эмпирическую историческую достоверность; человеческая же реальность морали произвола ему дана непосредственно: он обосновывал моральные нормы натуралистически. Для него должное есть вечно-сущее, пока существует человек, и потому движение к идеалу представлялось ему лишь отрицанием ценностного сознания от всякого рода мета-исторических идеалов; для того, чтобы соответствовать его норме, сначала требуется сила скепсиса и ***нигилизма,*** а затем последовательность и подлинность самореализации естественного человека и сообщества в полноте развития их (отвлеченных друг от друга и от метафизического средоточия) способностей. Для одной школы моралистов должное изначально и сверхъестественно, тогда как для другой оно естественно и лишь постольку изначально. Спор между двумя традициями понимания единства должного и сущего, в Элладе персонифицированными в этических учениях Платона и Аристотеля, проходит через всю историю европейской этики.

Для моралистов первого рода должное метафизически реально и поэтому при всей своей идеальности есть все же не умственная абстракция, а факт. Для моралистов второго рода оно физически реально, а всякая иная идея должного не имеет логического смысла и связи с представлением о фактах объективного мира как единственно достойном человека предмете знания. В той мере, в какой во второй школе моралистов могли обратить внимание

на саму разнородность знания о должном и сущем и на проблематичность дедукции первого из второго, понятие должного не выражается исчерпывающе фактами объективности; онтология должного тем самым вытеснялась из объекта, признавалась реальностью самого сознательного субъекта морали. Это положение дел зафиксировал Д. Юм, поставив проблему онтологического и познавательного статуса должного: из фактического знания не следует ценностное, или, во всяком случае, такое следование непостижимо. Спекулятивный разум, как и эмпирический рассудок, имеет дело лишь с неким уровнем данности, из которого неправомерно заключение о ценности. Впрочем, несмотря на эту констатацию, сам Юм дал такое решение проблемы морального знания, которое также исходило из фактичности; выделялся только особый род сущего — свойства эмпирической субъективности, знающей о себе и другом в непосредственном моральном чувстве. Для моралиста-антрополога вопрос стоял вообще не о должном и сущем, а о разуме и чувственности как способностях морального знания. Тем самым рациональный дескриптивизм просветителей он заменял иррациональным дескриптивизмом; запрет на употребление императивного языка в морали имел следствием расцвет натурализма; онтологичность должного подпала под сомнение; этику как ценностное знание могли объявить беспочвенной.

Радикальное преодоление этого затруднения было предложено Кантом, пересмотревшим само понятие морального разума; разум предстал не как способность понятийного синтеза налично данного (фактов эмпирии), но как способность свободного полагания идей, которым лишь до известной степени может быть дан чувственно-символический аналог, но которые сами полагаются совершенно независимо от порядка природы (сущего). Разум как самодеятельность идеально-ценностного полагания обладает в философии Канта приматом (первенством) перед теоретическим разумом. Примат ценностного разума перед теоретическим означал и примат должного перед сущим. Отсюда замысел начать с чистой теории должного, полагаемого человеческим разумом; сущее — чувственный мир и природа субъекта — попадает в поле зрения такой этики лишь впоследствии, как объект воплощения чистых ценностей должного, объект практического разума, «материал долга». Тезис познавательной разнородности идеи должного и понятия сущего признается даже радикальнее, чем у Юма, но предлагается иной порядок этих идей в системе этики: переход от должного к сущему, и для того принимается способность разума, принципиально необъективируемая, более того, сама становящаяся субъектом всякой объективации. Первофактом этики стало долженствование; самосознание разумной воли отождествилось с сознанием должного. Однако на этику Канта еще влияли натуралистические стереотипы новоевропейской философии; в чистом виде этика практического идеализма была развита в ранней системе учения И. Г. Фихте.

Впрочем, окончательным решением проблемы это не могло быть. Должное обрело примат и с ним —свободу от натуралистической критики, но и оно требовало онтологической основы, опосредования с метафизикой сущего. Эту онтологизацию могло дать представление о воле и провидении Бога как высшей свободе (поздний Фихте, отчасти Шеллинг и йенские романтики) или новая метафизика ценности (в неокантианстве Боденской школы). Своеобразная попытка онтологизации кантианского долженствования дана в философия государства Гегеля. Между тем уже в среде романтических философов (Шопенгауэр) была предложена оппозиция этике практического идеализма во имя естественного человека. Апология естественности вела к возрождению антропологизма в этике. Прогресс эмпирического знания сделал научность образа человека критерием его верности, и все это воскресило натуралистическую и описательно-историческую идею этики; самая проблема должного отошла на второй план из-за догматизации натуралистически понятого единства должного и сущего. Лишь с началом 20 в. этот образ человека подвергается новому сомнению, и гуманитарное сознание восстанавливает идею творческого полагания ценности (экзистенциализм, персонализм); вновь осознается недостаточность натурализма для решения проблемы должного и сущего. 20 век возвращается к постулату о культурно-ценностной основе всякой реальной идеи долженствования, и основа единства должного и сущего вновь полагается в духовном мире человека как существа, полагающего и реализующего ценности.

А. К. Судаков

ДОМЕНАК (Domenach) Жан-Мари (род. 13 февраля 1922, Лион) — французский философ, журналист, директор персоналистского журнала «Esprit». В 1956—76 — профессор Центра образования журналистов и Политехнической школы. С его именем связан т. н. реформистский период в истории французского персонализма. Подчеркивая непреходящее значение проблемы личности для становления и эволюции человеческой цивилизации, Доменак критикует рационализм и особенно учение Гегеля, где человек в своем мышлении и деятельности освобождается от ответственности. Заявляя о верности идеям Э. Мунье, Доменак трактует деятельность человека как воплощение и утверждение конкретного смысла личностного существования, связывающего воедино теоретическое познание, эстетическое видение и любовь к другому, а сознание как порыв личности к истине и справедливости. Он разделяет и мысль Мунье о планетарном единстве человечества, единстве человеческой цивилизации, которое тесно связано с личностным началом. Задачу персонализма в сер. 20 в. он видит в том, чтобы объединить личностную устремленность и коллективный опыт, обеспечить человечеству возможность для одновременного продвижения вперед в познании и достижении счастья, гармонично связать рост материальных потребностей с духовными запросами личности. Сближаясь с идеями сторонников «общества потребления» и «неокапитализма», Доменак говорит о новом характере труда, ценность которого усматривает в творчестве, творческом проектировании будущего, которое одухотворяет деятельность человека и сообщает ей личностный и коллективистский смысл. Здесь он ссылается на Фурье, в творчестве которого его привлекает причудливое сочетание поэтического вымысла и гуманистических предсказаний, идеи мистического проникновения в тайны мироздания и культа цивилизованного человека. Опираясь именно на утопическое сознание, считает Доменак, можно преобразовать общество потребления в «гармоничное сообщество». Для этого необходимо изменить отношение к «неистовству потребления» — победа над обществом потреблении должна быть психологической. В этой связи Доменак резко отрицательно относится к идее рево-

люции как кардинальному переустройству общества, к марксистскому пониманию пролетариата как единственному субъекту исторического развития.

Соч.: Le retour du tragique. P., 1967; Emmanuel Mourner. P., 1972; Enquête sur les idées contemporaines. P., 1981.

В. С. Вдовина

ДОМНИН (Δομνίνος) из Ларисы (нач. 5 в. — 470-е гг.) — представитель ***Афинской школы*** неоплатонизма, философ и математик. Сведения о нем у Марина («Жизнь Прокла») и Дамаския («Жизнь Исидора»). Происходил из Сирии; вместе с Проклом учился у Сириана (ок. 430—432). Фигура Домнина дает представление о формах отклонения от «ортодоксии» в Афинской школе как в сфере философии, так и в математике. Прокл (In Tim. I, p. 109, 30—110, 22) замечает, что предложенное Домнином «физическое» толкование мифа о Фаэтоне уступает предлагаемому им «философскому», хотя не отвергает другое его толкование, близкое к тому, которое дают «математики» (Ibid. p. 122, 18). Дамаский (V. Isid. fr. 227, 4—8) отмечает поверхностный характер его философствования. Авторитет Домнина основывался на его «Вводном курсе арифметики» (Ἐγχειρίδιον ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς); оригинальность его состояла в том, что Домнин стремился вернуться к евклидовской традиции, в то время как в позднем платонизме явно доминировала традиция ***Никомаха*** из Герасы. В заключении «Вводного курса» Домнин говорит о намерении написать «Начала арифметики» (не известно, было ли написано). Дошло также небольшое сочинение «Как можно вывести одно соотношение из другого» (Πῶς ἔστι λόγον ἐκ λόγου ἀφελεῖν).

Соч.: *Tannery P.* (ed.). Le Manuel d'introduction arithmétique du philosophe Domninus de Larissa. — «Revue des Études Grecques», 1906, 19, p. 360—382 (= Mémories scientifiques, t. III. P. —Toulouse, 1915, p. 255-281); *Ruelle C E., Riemann O.* (ed.). Texte inedit de Domninus de Larissa sur l'arithmétique avec traduction et commentaire. — «Revue Philosophique», 1883, 7, p. 82—92.

Лит.: *Segonds A.* Domninus de Larissa. — «Dictionnaire des philosophes antiques», II. P., 1994.

Ю. А. Шичалин

«ДОМОСТРОЙ» — памятник русской публицистической и социально-этической мысли 16 в. Впервые опубликован Д. П. Голохвастовым в 1849 («Временник Общества истории и древностей российских», кн. 1). Содержит детальную регламентацию различных сторон жизни христианина, начиная с изложения Символа веры, обрядов и установлений Русской Церкви, обязанностей верующего по отношению к ней, к царю, к власти вообще, к своим ближним, вплоть до наставлений по ведению домашнего хозяйства. Известно несколько списков «Домостроя». В окончательной редакции, принадлежащей видному общественному деятелю сер. 16 в. священнику Сильвестру Медведеву, домостроительство понимается в широком смысле не как строительство жилища, а как «строительство мира» — «земного дома» человека. Главной обязанностью в этом делании для православного христианина является следование божественным заветам: вера в Святую Троицу, в воплощение Иисуса Христа —Сына Божьего, в воскресение мертвых и т. д. Одной из главнейших сторон жизни человека является также «строительство» собственного дома, своей семьи. Подобно тому как в обществе в целом необходимо беспрекословно подчиняться царю и властям (т. к. цари и князья есть посланники Божьи для борьбы со злом мира и, кто им противится, противится самому Богу), так в семье — ее главе, «господину». Хозяйственность, рачительность, бережливость рассматриваются как христианские добродетели. «Домострой» — своеобразный «кодекс морали и поведения» православного жителя Московского царства времен Ивана IV Грозного. Оказал огромное влияние на общественную мораль и русский быт в последующие века.

Изд.: *Орлов А. С.* Домострой по Коншинскому списку и подобным. «Чтения в Обществе истории и древностей российских», 1908, кн. 2; Домострой. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси. Сер. 16 в. М., 1985; Домострой. СПб., 1992.

Лит.: *Некрасов И. С.* Опыт историко-литературного исследования о происхождении древнерусского Домостроя. «Чтения в Обществе истории и древностей российских», 1872, кн. 3; *Буланин Д. М., Колесов В. В.* Сильвестр. — В кн.: Словарь книжников и книжности Древней Руси, в. 2, ч. 2. Л., 1989.

Е. Н. Бутузкина

ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ ПРИНЦИП — один из важнейших методологических и эвристических принципов современной науки. Предложен ***Н. Бором*** (1927) при интерпретации квантовой механики: для полного описания квантово-механических объектов нужны два взаимоисключающих («дополнительных») класса понятий, каждый из которых применим в особых условиях, а их совокупность необходима для воспроизведения целостности этих объектов. Физический смысл принципа дополнительности заключается в том, что квантовая теория связана с признанием принципиальной ограниченности классических физических понятий применительно к атомным и субатомным явлениям. Однако, как указывал Бор, «интерпретация эмпирического материала в существенном покоится именно на применении классических понятий» (*Бор Н.* Избр. науч. труды, т. 2. М., 1970, с. 30). Это означает, что действие квантового постулата распространяется на процессы наблюдения (измерения) объектов микромира: «наблюдение атомных явлений включает такое взаимодействие последних со средствами наблюдения, которым нельзя пренебречь» (там же, с. 37), т. е., с одной стороны, это взаимодействие приводит к невозможности однозначного («классического») определения состояния наблюдаемой системы независимо от средств наблюдения, а с другой стороны, никакое иное наблюдение, исключающее воздействие средств наблюдения, по отношению к объектам микромира невозможно. В этом смысле принцип дополнительности тесно связан с физическим смыслом «соотношения неопределенностей» В. Гейзенберга: при определенности значений импульса и энергии микрообъекта не могут быть однозначно определены его пространственно-временные координаты, и наоборот; поэтому полное описание микрообъекта требует совместного (дополнительного) использования его кинематических (пространственно-временных) и динамических (энергетически-импульсных) характеристик, которое, однако, не должно пониматься как объединение в единой картине по типу аналогичных описаний в классической физике. Дополнительный способ описания иногда называют неклассическим употреблением классических понятий (И. С. Алексеев).

Принцип дополнительности применим к проблеме «корпускулярно-волнового дуализма», которая возникает при

сопоставлении объяснений квантовых явлений, основанных на идеях волновой механики (Э. Шредингер) и матричной механики (В. Гейзенберг). Первый тип объяснения, использующий аппарат дифференциальных уравнений, является аналитическим; он подчеркивает непрерывность движений микрообъектов, описываемых в виде обобщений классических законов физики. Второй тип основан на алгебраическом подходе, для которого существен акцент на дискретности микрообъектов, понимаемых как частицы, несмотря на невозможность их описания в «классических» пространственно-временных терминах. Согласно принципу дополнительности, непрерывность и дискретность принимаются как равно адекватные характеристики реальности микромира, они несводимы к некой «третьей» физической характеристике, которая «связала» бы их в противоречивом единстве; сосуществование этих характеристик подходит под формулу «либо одно, либо другое», а выбор из них зависит от теоретических или экспериментальных проблем, возникающих перед исследователем (Дж. Холтон).

Бор полагал, что принцип дополнительности применим не только в физике, но имеет более широкую методологическую значимость. Ситуация, связанная с интерпретацией квантовой механики, «имеет далеко идущую аналогию с общими трудностями образования человеческих понятий, возникающими из разделения субъекта и объекта» (там же, с. 53). Такого рода аналогии Бор усматривал в психологии и, в частности, опирался на идеи У. Джеймса о специфике интроспективного наблюдения за непрерывным ходом мышления: подобное наблюдение воздействует на наблюдаемый процесс, изменяя его; поэтому для описания мыслительных феноменов, устанавливаемых интроспекцией, требуются взаимоисключающие классы понятий, что соответствует ситуации описания объектов микрофизики. Другая аналогия, на которую Бор указывал в биологии, связана с дополнительностью между физико-химической природой жизненных процессов и их функциональными аспектами, между детерминистическим и телеологическим подходами. Он обращал также внимание на применимость принципа дополнительности к пониманию взаимодействия культур и общественных укладов. В то же время Бор предупреждал против абсолютизации принципа дополнительности в качестве некоей метафизической догмы.

Тупиковыми можно считать такие интерпретации принципа дополнительности, когда он трактуется как гносеологический «образ» некоей «внутренне присущей» объектам микромира противоречивости, отображаемой в парадоксальных описаниях («диалектических противоречиях») типа «микрообъект является и волной, и частицей», «электрон обладает и не обладает волновыми свойствами» и т. п. Разработка методологического содержания принципа дополнительности — одно из наиболее перспективных направлений в философии и методологии науки. В его рамках рассматриваются применения принципа дополнительности в исследованиях соотношений между нормативными и дескриптивными моделями развития науки, между моральными нормами и нравственным самоопределением человеческой субъективности, между «критериальными» и «критико-рефлексивными» моделями научной рациональности.

Лит.: *Гейзенберг В.* Физика и философия. М., 1963; *Кузнецов Б. Г.* Принцип дополнительности. М., 1968; Методологические принципы физики. История и современность. М., 1975; *Холтон Дж.* Тематический анализ науки. М., 1981; *Алексеев И. С.* Деятельностная концепция познания и реальности. — Избр. труды по методологии и истории физики. М., 1995; Исторические типы научной рациональности, т. 1—2. М., 1997.

В. Н. Порус

ДОСОКРАТИКИ (нем. Vorsokxatiker; франц. Présocratiques; англ. Presocratics) — новоевропейский термин для обозначения ранних греческих философов 6—5 вв. до н. э., а также их ближайших преемников в 4 в. до н. э., не затронутых влиянием аттической «сократической» традиции. Термин укрепился в международной историко-философской практике гл. о. благодаря классическому труду немецкого филолога-классика Г. Дильса (1848—1922) «Фрагменты досократиков» (Die Fragmente der Vorsokratiker, 1903), в котором впервые были с научной полнотой собраны и критически изданы сохранившиеся в виде цитат у позднейших античных авторов фрагменты из утраченных сочинений досократиков, а также доксографические (см. ***Доксографы***) и биографические свидетельства о них. Собрание Дильса объединяет свыше 400 имен (большая часть их остается только именами), в т. ч. софистов, которых, однако, не принято называть «досократиками» (поэтому некоторые авторы предпочитают говорить о «дософистической», а не о «досократической» философии), а также фрагменты предфилософских теокосмогоний (см. ***Орфизм, Ферекид***).

Дильс исходил из античного, широкого значения термина «философия», поэтому «Фрагменты досократиков» включают много материала, который относится к истории математики, медицины и т. д. (вплоть до кулинарного искусства). Философия досократиков развивалась на Востоке — в ионийских городах Малой Азии и на Западе — в греческих колониях Южной Италии и Сицилии; отсюда восходящее к древности разделение на «ионийскую» (***Милетская школа*** и ее последователи) и «италийскую» (пифагореизм и ***Элейская школа***) ветви. В целом для восточной, ионийской, традиции характерны эмпиризм, сенсуализм, интерес к конкретному многообразию чувственного мира, преимущественная ориентация на материально-вещественный аспект мира, оттесненность антропологической и этической проблематики (исключение — ***Гераклит*** с его пафосом религиозно-нравственного реформатора); для западной, италийской, традиции — примат рационально-логического начала над чувственным, преимущественный интерес к формальному, числовому и вообще структурному аспекту вещей, первая постановка гносеологических и онтологических проблем в чистом виде, нередко религиозно-эсхатологические интересы. В центре внимания всей философии досократиков — космос, понимаемый — с помощью доминирующего у досократиков метода аналогии — либо биоморфно (см. ***Гилозоизм***), либо техноморфно (см. ***Демиург***), либо социоморфно (Дике), либо — у пифагорейцев — на основе числовых моделей; существенную роль у досократиков продолжают играть унаследованные из донаучной картины мира бинарные оппозиции. Уникальное место среди досократиков в этом смысле занимают ***Парменид*** и его школа, впервые отказавшиеся от фольклорно-мифол огического наследства — двоичных классификаций и метафорической аналогии — и давшие программный для всей западноевропейской «метафизики» образец чисто логического конструирования бытия. Человек и вообще сфера социального, как правило, не выделяются из общекосми-

ческой жизни (противопоставление «природы и закона» — номос и фюсис — впервые было разработано софистами): космос, общество и индивид подчинены действию одних и тех же законов и рассматриваются нередко как изоморфные структуры, зеркально отражающиеся друг в друге (см. ***Макрокосмос и микрокосмос***). Характерным для доплатоновской философии является отсутствие четкого различения «материального» и «идеального».

Внутренний ход развития философии досократиков может быть представлен в следующей формуле: построению космологических систем у раннеионийских мыслителей был положен конец Парменидом и его школой, потребовавшими логико-теоретического обоснования возможности чувственного мира, и прежде всего — движения и множественности; старый гилозоистический космос разложился, выделив в особую категорию «движущую причину» (по определению Аристотеля); в ответ на постулаты Элейской школы возникли более механистические плюралистические системы 5 в. — ***Эмпедокла***, ***Анаксагора*** и атомистов (иногда называемые «новоионийскими»), в которых на деанимизированную «материю» были перенесены все признаки элейского неизменного и самотождественного бытия (однако закон сохранения вещества был, по-видимому, еще раньше сформулирован Анаксимандром). Среди досократиков почти не было «профессионалов» (первое исключение — Анаксагор): большинство из них были вовлечены в жизнь полиса и выступали как государственные деятели, основатели колоний, законодатели, флотоводцы и т. д. — прямая противоположность эллинистическому идеалу философа с его принципом «живи незаметно».

Фрагм.: DK, vol. I—III; *Colli G.* La sapienza greca, v. 1—3. Mil., 1978-80; *Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.* The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts. Cambr., 1983; *Маковельский А. О.* Досократики, ч. 1—3. Казань, 1914—19; Фрагменты ранних греческих философов, издание подготовил А. В. Лебедев, ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989.

Библиография: The Presocratic Philosophers: An Annotated Bibliography, by Luis E. Navia, 1993.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963; *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Доброхотов А. Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980; *Богомолов А. С.* Диалектический логос. М., 1982; *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н. э. Л., 1985; *Lloyd G. E. R.* Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought. Cambr., 1966; *Fränkel H.* Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Münch., 1968; Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, hrsg. v. H.-G. Gadamer. Darmstadt, 1968; Studies in presocratic philosophy, ed. by D. J. Furley and R. E. Allen, v. 1-2. L., 1970; *Guthrie W. K. S.* A history of Greek philosophy, v. 1—2. Cambr., 1971; *West M. L.* Early Greek philosophy and the Orient. Oxf., 1971; *Fritz K. v.* Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft. B.—N. Y., 1971; *Cherniss H.* Aristotle's criticism of presocratic philosophy. N. Y., 1971; The Presocratics. A collection of critical essays, ed. A. P. D. Mourelatos. N. Y., 1974; The Presocratics, ed. E. Hussey. L., 1972; *Barnes J.* The presocratic philosophers. L., 1982; *Idem.* The Presocratic Philosophers. L.—Boston, 1982; *Mansfeld J.* Die Vorsokratiker. Stuttg., 1987; *Long A. A.* (ed.). The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Cambr. (Mass.), 1999.

А. В. Лебедев

ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович [30 октября (11 ноября) 1821, Москва — 28 января (9 февраля) 1881, Петербург] — русский писатель, публицист, мыслитель. По окончании Петербургского Главного инженерного училища в 1844 вышел в отставку, целиком посвятив себя литературе. Первый роман «Бедные люди», изданный Н. А. Некрасовым (1846), принес Достоевскому известность. Благодаря В. Г. Белинскому и под его влиянием примкнул к просветительски-критическому направлению русской мысли. Став сторонником идей, которые впоследствии называл «теоретическим социализмом» в духе системы Фурье, вступил в 1847 в кружок М. В. Буташевича-Петрашевского. В 1849 был арестован, в вину ему вменялось распространение «преступного о религии и правительстве письма литератора Белинского». Смертный приговор был заменен на эшафоте 4-летней каторгой, которую Достоевский отбывал в Омской крепости, затем служил рядовым в Семипалатинске. Лишь в 1859 получил разрешение поселиться в Твери, затем в Петербурге. Возвращением Достоевского в большую литературу стал роман «Записки из мертвого дома» (1860-61). Объясняя перемены в своем сознании, он указывал на отказ от просветительской «философии среды», обрекающей человека на пассивность, снимающей с него ответственность за собственные поступки и в конце концов лишающей его свободы. Достоевский становится противником распространения в России универсального, общеевропейского прогрессизма и обращается к идее «почвенничества» совместно со старшим братом Михаилом (ж. «Время», 1861—63; затем «Эпоха», 1864—65). Главное содержание этой идеи выражено в формуле: «Возврат к народному корню, к узнанию русской души, к признанию духа народного» (Поли. собр. соч., т. 21, с. 134). Одновременно Достоевский подверг критике Запад, представляющий, по его мнению, безнравственное общество, подменившее свободу «миллионом» («Зимние заметки о летних впечатлениях», 1863). В Лондоне в 1862 состоялась его встреча с А. И. Герценом. Используя тот же термин, что и Герцен — «русский социализм», Достоевский наполняет его другим, христианским содержанием. Атеистический же социализм, по Достоевскому, принципиально не отличается от буржуазности и потому не может ее заменить. В 1864—72 создает ряд насыщенных философскими идеями произведений — «Записки из подполья» (1864), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1868), «Подросток» (1871), «Бесы» (1871—72), в которых изложены его религиозная философия, христианская антропология, этика.

Мировоззрение Достоевского — это философствование экзистенциального типа, философия человеческого существования. Достоевский, по оценке Л. Шестова, «двойник Киркегора», но его философия — «выжитая философия» (К. В. Мочульский), т.е. пережитая самим автором, сотканная из жизненных переживаний. Вершина философского творчества Достоевского — роман «Братья Карамазовы» (1879—80), последнее и наиболее крупное его произведение, в которое включена философская поэма (легенда, как ее назвал В. В. Розанов) о Великом инквизиторе. Она посвящена личности Богочеловека-Христа и теме духовной свободы, противопоставленной материальному благополучию и «порабощению хлебом». Монолог Инквизитора направлен на отрицание Христа, веры в человека, его духовной природы, однако он перерастает в свою противоположность и становится «величайшей в мировой литературе теодицеей» (Мочульский). Философским завещанием Достоевского стала речь о Пушкине, про-

изнесенная 8 июня 1880. Достоевский, веривший во «всемирную отзывчивость» русского человека и считавший ее символом гений Пушкина, настаивал именно на «всечеловечности» русского национального идеала и пояснял, что в нем не заключено никакой враждебности Западу. Речь оказала прямое влияние на формулировку Вл. С. Соловьевым ***русской идеи***. Вопреки распространенному мнению, которое разделял З. Фрейд, Достоевский не был философом пессимизма и отчаяния. Пером Достоевского водила любовь к человеку, любовь более сострадательная, кенотическая, чем эстетическая. В последнем романе Достоевского идея человеколюбия достигает глубины, не виданной ранее в философской мысли: никакая гармония в мире не оправдана, если на ее последний счет будет отнесена хоть одна слезинка невинного ребенка. Каждая человеческая личность уникальна и невосполнима, но реальный человек редко приближается к идеалу Богочеловека-Христа. В человеческой натуре сложным образом переплетены добро и зло, в его действиях много непознаваемого — капризы, своеволие, свободное хотение и т. п. Сложность, двойственность, антиномизм человека сильно затрудняют выяснение действительных мотивов его поведения. Нравственные искания Достоевского были неотделимы от его религиозных переживаний, от вопроса о существовании Бога, которым он, по его собственному признанию, «мучился всю жизнь». У Достоевского можно встретить как положительные богословские, так и богоборческие суждения, что заставляет очень взвешенно подходить к оценке «символа веры» писателя. Теодицея Достоевского есть вера в абсолютное добро, недостижимое в этом мире, но достижимое В Царстве Божием. У Достоевского она сопрягается с верой в другие абсолютные идеалы — красоту и любовь. В словах князя Мышкина «красота спасет мир» речь идет именно об абсолютно-положительном, идеальном значении красоты. В жизни же красота выступает, по определению Дмитрия Карамазова, как «страшная и ужасная вещь», когда, стремясь к красоте, человек «начинает с идеала Мадонны и кончает идеалом содомским». По мнению В. В. Зеньковского, Достоевский в конечном счете склонялся к мысли о том, что «не красота спасет мир», но «красоту в мире надо спасать» («Проблема красоты в миросозерцании Достоевского». — В кн.: *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997, с. 278).

Достоевский как писатель и мыслитель оказал огромное воздействие на литературу, эстетику, философию (прежде всего на экзистенциализм, персонализм и фрейдизм), передав ей не какую-то систему идей, а, по словам Г. В. Флоровского, «раздвинув и углубив сам метафизический опыт». Творчество Достоевского относится к высшим достижениям русской национальной культуры. Его хронологические рамки (1840—70-е гг.) — время интенсивного развития русской философской мысли, складывания основных идейно-философских течений. Достоевский принял участие в осмыслении главных философских и социальных устремлений своего времени — от социализма до философии всеединства Соловьева и религиозно-философского проекта Н. Ф. Федорова. В советское время философия Достоевского была в течение длительного времени гл. о. объектом критики. Ее изучение возобновилось в 1960-е гг., причем вначале со ссылкой на авторитет западных мыслителей, высоко ценивших Достоевского (Т. Манн, А. Жид, А. Эйнштейн, Ж.-П. Сартр и др.). Литература о Достоевском существует на всех европейских и многих восточных языках.

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—30. Л., 1972—90.

Лит.: *Мережковский Д. С.* Л. Толстой и Достоевский. Жизнь и творчество, т. 1—2. СПб., 1901—1902; *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. СПб., 1903; *Розанов В. В.* Легенда о Великом инквизиторе Ф.М.Достоевского. СПб., 1906; *Бердяев К. А.* Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923; *Мочульский К. В.* Достоевский. Жизнь и творчество. Париж, 1947; *Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк, 1953; *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963; *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант. М., 1963; *Гус М.* Идеи и образы Ф. М. Достоевского. М., 1971; *Корякин Ю. Ф.* Достоевский и канун 21 в. М., 1989; *Померанц Г. С.* Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М., 1990; *Кудрявцев Ю. Г.* Три круга Достоевского. М., 1991; О Великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991; Русские эмигранты о Достоевском. СПб., 1994; *Gide A.* Dostoïevski. P., 1923; *Camus A.* Le mythe de Sisyphe. P., 1942; *Simmons E. J.* Dostoevski. L,— N. Y.—Toronto, 1940; *Poggioli R.* The Phoenix and the Spider. Cambr., 1957; *Hingley R.* Dostoevsky. His Life and Work. L., 1978; *Zweig S.* Drei Meister: Balzac, Dickens, Dostojewski. Lpz., 1921; *Lauth R.* Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung. Münch., 1950; *Cantoni R.* Crisi dell'uomo. Il pensiero di Dostoevskij. Mil., 1948; *Masaryk T. G.* Studie o F. M. Dostojevském. Praha, 1932.

Архивы: РГАЛИ, ф. 212; ИРЛИ, ф. 100, 56; РГБ, ф. 93; ГЛМ, ф. 81.

М. А. Маслин

ДОСТОИНСТВО — характеристика человека с точки зрения его внутренней ценности, соответствия собственному предназначению. Принципиально таковы уже исторически ранние представления о достоинстве, привязанные к социальному статусу человека (достоинство тем выше, чем выше статус). Употребление в посттрадиционных обществах для обозначения достоинства словосочетания «внутреннее благородство» свидетельствует о том, что достоинство начинает обозначать благородство, отличное от иерархически высокого происхождения или положения. Достоинство как моральное понятие («общечеловеческое достоинство», по И. Канту) характеризует индивида как личность: достоинство человека определяется не его происхождением, богатством, образованием или социальным положением, а присущей ему как индивидуальной личности и гражданину свободой. По Канту, достоинство, выступающее основанием воления, противостоит любым иным практическим побуждениям, в частности своекорыстным. Самоценность достоинства удостоверяется тем, что оно, в отличие от цены, не имеет эквивалента; как «внутренняя ценность» оно имеет отношение не к склонности и потребности, а соответствует вкусу.

Понятие достоинства как общечеловеческой характеристики может иметь разную степень обобщения. В качестве достойного может признаваться индивид, а) соответствующий представлению о высшем предназначении человека (таков общегуманистический образ достоинства, складывающийся уже в античности, ярко выраженный у Аристотеля, Эпикура, стоиков); б) просто как таковой, т.е. безусловно (в христианстве достоинство человека ассоциируется с тем, что он изначально заключает в себе образ Бога; в кантовском учении уважение к другому обусловлено тем, что другой признается в качестве субъекта законодательствующей воли); в) как личность, исполняющая свои обязанности и отвечающая разумным ожиданиям окружающих в конкретных человеческих отношениях. Различия в толкованиях свидетельствуют о том, что достоинство

в отличие от заслуги (эти понятия нередко употребляются в качестве синонимов) — не только оценочное, но и императивное понятие: человеку предписывается быть достойным. Человек, в силу обстоятельств не имеющий возможности соответствовать этой императивности и отвечать ожиданиям или не понимающий, что от него ожидают, — жалок, а не желающий соответствовать — презренен. Этим достоинство отличается от заслуг, которые вменяются человеку в знак одобрения его достижений, успехов на каком-либо поприще; через признание заслуг как бы утверждается ценность человека в сравнении с другими людьми и человек рассматривается как средство для достижения высших целей, которые и выступают как критерий или мера заслуг. Абсолютизация такого отношения к человеку ведет к восприятию его как «винтика».

В субъективном плане достоинство как чувство самоуважения заключается в ощущении человеком собственной значимости. Так понимаемое достоинство, в отличие от иллюзий самомнения, основывается на том, что человек обладает рациональным и реалистичным жизненным планом, уверен в собственных способностях и понимает, что его личность и его дела одобряются («по достоинству оценены») уважаемыми им людьми (Дж. Ролз). Поскольку человек сохраняет ощущение своей значимости при условии, что другие одобряют его действия (т. е. ощущает себя значимым в той мере, в какой сделанное им вызывает восхищение других или отвечает их потребностям и интересам), люди в отдельных случаях могут пытаться реализовать свою потребность в достоинстве на основе конформистских стратегий поведения, которые, как очевидно, противоречат моральному смыслу понятия достоинства.

Лит.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности. — Соч. в 6 т., т. 4 (1). М., 1965, с. 276—78; *Ролз Дж.* Теория справедливости (§ 67). Новосибирск, 1995.

Р. Г. Апресян

ДОШИ (санскр. doṣa, пали dosa — порок, ошибка) — 1. Обозначение корневых аффектов, обусловливающих трансмиграцию и страдания индивида (***сансара***). Согласно «Ньяя-сутрам», доши — генераторы активности, укорененные в свою очередь в ложном знании (1.1.18). В комментарии к этой сутре Ватсьяяна идентифицирует доши как заблуждение, чувственную привязанность и ненависть, а Уддйотакара в своем субкомментарии рассматривает последние как видовые единства более частных страстей. Буддхагхоса в «Висуддхи-магге» также настаивает на том, что тремя «корневыми» дошами являются «ослепление», похоть и ненависть (295, 470). В «Йога-сутрах» дошам соответствует преимущественно система пяти ***клеш:*** неведение, эго-центризм, похоть, ненависть и привязанность к жизни (II.3). В джайнских текстах коррелят дош — кашаи, к числу которых Умасвати в «Таттвартхадхигама-сутре» относит гнев, самомнение, хитрость и жадность, ненависть же и похоть относятся скорее к вторичным аффектам (III.10).

В. К. Шохин

2. Категория индийской эстетики. Впервые термин «доша» (недостаток) появляется в «Натьяшастре» («Наука театра», компендиум, сформировавшийся ко 2—3 вв.), где перечисляются 10 видов недостатков, которых следует избегать при построении поэтической композиции (XV11.87). Это иносказание (guḍhārtha), преувеличение (arthāntara), отсутствие значения (arthahīna), искаженное значение (bhinnārtha), тавтология (ekārtha), несвязность (abhiplutārtha), искажение логики (nyāyād apetam), дефекты размера (viṣama), зияние (visandhi) и словесная ошибка (śabdacyuta). Позднейшие авторы, начиная с Бхамахи (7 в.), доводят число недостатков до двадцати. Рассматривая дошу как важнейший критерий при оценке языка поэтического произведения, средневековые теоретики относили этот термин к «телу» поэзии, связывая его со словом (śabda) и смыслом (artha) поэтической речи. Достаточно рано понятие доша начинает включаться и в определение поэзии, которую при множестве вариантов понимали как украшенную речь в единстве слова и смысла, наделенную достоинствами (***гуна***) и лишенную недостатков. В этом смысле понятие доша тесно связано с понятием гуна, положительным признаком или достоинством поэтического произведения. Средневековые авторы по-разному интерпретировали значение того и другого. Так, Маммата (11 в.) считал, что недостатки есть нечто внешнее, что искажает смысл и слово высказывания, мешая восприятию ***расы***, в то время как достоинства (гуны) принадлежат самой расе. Хемачандра (12 в.) обосновывал точку зрения, согласно которой гуны и доши лишь влияют на расу в положительном или отрицательном смысле, на самом же деле и то и другое принадлежит слову и его значению. Вишванатха (13 в.), стремившийся к созданию более емкой формулы поэзии, полагал, что недостатки, являющиеся свойствами слова и его значения, совсем не всегда мешают восприятию расы и умаляют достоинства поэзии.

Н. Р. Лидова

ДРАВЬЯ (санскр. dravya — предмет, индивидуальная вещь) — первая и основная категория (падартха) школы ***вайшешика***. Перевод термина «дравья» как субстанция, утвердившийся в западной индологической литературе, указывает не просто на совпадение отдельных значений, но и на значительную корреляцию семантических полей и даже проблем, с которыми было связано употребление обоих терминов, чрезвычайно сложных и неоднозначных. В текстах вайшешики дравья понимается и как субстанция, субстрат качеств и движений, и как индивидуальная вещь (что перекликается с значением этого термина в лингвистической философии). Вайшешика выделяет девять субстанций: четыре материальные стихии, состоящие из атомов (махабхуты — земля, вода, огонь и воздух/ветер), акаша (эфир, пространство), время, локус-направление (диш), ***Атман*** (будучи всепроникающими и бесконечно большими, они не имеют ни форм, ни частей) и ***манас***, который представляет собой исключительно подвижный атом.

В. Г. Лысенко

ДРАГАЛИН Альберт Григорьевич (1942—18 декабря 1998, Дебрецен, Венгрия) — один из крупнейших российских математических логиков. Заложил основы российской школы интуиционизма и продолжил традиции конструктивного направления.

Получил образование в Московском университете (1959—64), защитил кандидатскую диссертацию (1969), доцент МГУ (1968—81). Докторскую диссертацию он защитил в Дебрецене в 1987, где был профессором и зав. кафедрой (с 1983). Драгалин — ученик А.А.Маркова, но его деятельность выходила за рамки узко понимаемого конструктивизма.

Сохраняя общую конструктивную ориентацию, он исследовал разные концепции обоснования математики. Первым в России рассматривал математику как целостную многоуровневую систему знания, различными слоями которой являются традиционная классическая математика, интуиционизм и конструктивное направление. Особое внимание он уделил современному интуиционизму. Его цикл спецкурсов (1968—74) был посвящен разнообразным концепциям —от альтернативных систем теории множеств до математических основ неклассических логик.

Среди важных результатов его деятельности назовем: 1) доказательство полноты конструктивной арифметики с принципом Маркова и правилом Карнапа; 2) доказательство того, что применение концепций нестандартных моделей резко сокращает выводы в математических теориях; 3) доказательство несовместимости принципа Маркова с брауэровским интуиционизмом; 4) конструктивное доказательство устранимости сечений во многих теориях второго порядка, в частности в теории определимых множеств.

Соч.: Математический интуиционизм. Введение в теорию доказательств. М., 1979; в соавторстве с Колмогоровым А. Н. Введение в математическую логику. М., 1982; Математическая логика. Дополнительные главы. М., 1984; Explicit algebraic models for constructive and classical theories with non-standard elements. — Studia Logica, 1995, vol. 55, pp. 33—61; Non-standart conservative extensions in automated reasoning. — Bulletins for Applied Mathematics (The PAMM's periodical), 1994, vol. LXX, pp. 135—142.

Н. Н. Непейвода

ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – см. ***Китайская философия***.

ДРЕВС (Drews) Артур Христиан Хайнрих (1 ноября 1865, Ютерсон, Голштиния — 19 июля 1935? Карлсруэ) — немецкий философ, историк религии. Образование получил в Мюнхене, Берлине и Гейдельберге. С 1898 —профессор Политехнической Академии в Карлсруэ.

Философские взгляды Древса сложились под влиянием философии бессознательного, разработанной Э. Гартманом. В частности, он поддерживал пантеистическую концепцию «конкретного монизма», основанную на единстве человеческого духа и Бога, активно критиковал положение Декарта о мыслящей субстанции, отстаивая первичность бессознательной воли относительно сознания. Значительная часть работ Древса посвящена истории идеалистических учений конца 18—19 вв. («Основы философской системы Э. Гартмана», 1902; «Философия Ницше», 1904 и др.). В нач. 20 в. Древе обратился к изучению позднеантичной философии («Плотин», 1907; «История монизма в древности», 1913), что привело его к проблеме происхождения христианской догмы об Иисусе. В работах «Миф о Христе» (1909—11) и «Легенде о Петре» (1910) Древе делает вывод о том, что евангельская версия происхождения Христа, ставшая предметом длительных споров между протестантскими богословами и сторонниками мифологической школы происхождения религии, является вымыслом. Поздние труды Древса посвящены исследованию библейских сюжетов и анализу гностицизма, который он считал главным источником раннего христианства, а сам евангельский сюжет — плодом значительно более позднего мифотворчества проповедников христианства. Древе считал заключенную в христианстве правду вневременным символом универсального процесса, которая обнаруживается только при отделении ее от конкретной исторической фигуры. В то же время он пытался идентифицировать персонажей Нового Завета с мистическими фигурами эзотерических культов, представить Иисуса в образе Бога-солнце, а апостолов — в виде двенадцати знаков Зодиака.

Соч.: Eduard von Hartmanns Philosophie und der Materialismus in der modernen Kultur. Lpz., 1889; Die deutsche Spekulation seit Kant, Bd 1—2. B., 1894; Die Religion als Selbstßewusstsein Gottes. Jena, 1907; Die Christusmythe, Bd 1—2. Jena, 1909—11; Жил ли Христос? М., 1924; Жил ли апостол Петр? М., 1924; Миф о деве Марии. М., 1926; Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем. М., 1930; Миф о Христе, т. 1—2. М., 1923—24.

М. Н. Архипова

ДРИШ (Driesch) Ханс (28 октября 1867, Крейцнах – 17 апреля 1941, Лейпциг) — немецкий биолог и философ, один из основоположников витализма. В 1911—34 — профессор в Гейдельберге, Кёльне и Лейпциге, в 1935 лишен нацистами права читать лекции. Начинал с исследований в духе геккелевского механицизма, но быстро отказался от него. Немеханистический подход, согласно Дришу, означает отказ от применения к живой природе понятий физико-химической причинности как исчерпывающего объяснительного средства и утверждение телеологизма, свойственного органическим процессам. Его опыты с яйцами морского ежа показали, способность организма развиваться из нестандартного набора клеток эмбриона. Машина, в отличие от живого организма, не способна к саморегенерации и самовоспроизводству, к сохранению обычной формы и функций при необычных воздействиях среды. Инстинктивные действия, по Дришу, несводимы к простым машинообразным рефлексам, тем более необъяснимы через механическую причинность сознательные поступки. Системы такого рода он называл «эквипотенциальными» и «гармоническими», а регуляции, ведущие разными путями к одной цели, — «эквифинальными». Все это, по его мнению, говорит о наличии особого действующего фактора, обусловливающего суверенность живого. Вслед за Аристотелем он назвал его «энтелехией». Затормаживая и растормаживая естественные процессы, энтелехия осуществляет «каузальность целостности». «Целостность» и «индивидуальность» усматриваются интуитивно. Энтелехия может быть только мыслима, задача состоит в том, чтобы объяснить природно-каузальный эффект этого мыслимого фактора. Усмотрение связи мыслимого с эмпирически наблюдаемым он исследовал в рамках т. н. «учения о порядке», в которое входили методология науки, этика и эстетика.

Я — пассивно, не-деятельно, оно «имеет» нечто, причем усматривает в нем «порядок». Осознавать знание и значит, согласно Дришу, философствовать. Знание есть знание о порядке. Оно достигается «полаганием», т.е. акцентированием окончательной обособленности имеемого нечто. Различая «теперь» и «прежде», можно прийти к понятию «становление» как порядка особого типа, связывающего основание со следствием. Это позволяет мыслить разные типы каузальности, в т. ч. и «каузальность целостности», где основанием становления является энтелехия. «Учение о порядке» Дриша не есть ни теория познания, ни онтология. Но, следуя внутренней логике своей концепции, он приходит к трансформации ее в направлении «учения о действительности». За эмпирически данным необходимо увидеть «недействительное», «абсолютное». Познание

«действительного» индуктивно, и заключение о нем гипотетично. Витализм Дриша был популярен в первое десятилетие 20 в., а его логические и онтологические идеи — в 20-е годы.

Соч.: Витализм. Его история и система, 1915; Philosophic des Organixchen, Bd 1—2. Lpz., 1909; Wirklichkeitslehre. Lpz., 1917; Parapsychologie. Lpz., 1932; Das Problem der Freiheit. B., 1917; Wissen und Denken. Lpz., 1919; Das Ganze and die Summe. Lpz., 1921.

Лит.: Festschrift zum 60. Geburtstag, 2 Bd. Lpz., 1927.

А. А. Филиппов

ДРИШТАНТА (санскр. dṛṣṭānta — завершение виденного) — пятая категория ***ньяи***, обозначающая наглядный пример. В «Ньяя-сутрах» дриштанта — это «предмет, представления о котором совпадают у профана и эксперта» (1.1.25). Функционально дриштанта соответствует иллюстративному примеру (удахарана) — третьему члену (***авайава***) силлогизма (1.1.36). Один из случаев неправильной аргументации — некорректное использование в диспуте «контрпримера» (пратидриштанта) (V.1.9). По Ватсьяяне, значение дриштанты в том, что на «наглядное пособие» опираются и умозаключение, и слово авторитета. Опровержение аргументации оппонента строится на доказательстве ее противоречия примеру, подтверждение собственной позиции — через обоснование ее соответствия ему. Даже материалист, отрицающий умозаключение как источник знания, должен признать пример (а это член умозаключения). По Уддйо-такаре, не во всех случаях профан может представлять себе то, что знает эксперт; он определяет дриштанту как то, в чем убеждения различных людей совпадают.

В. К. Шохин

ДРИШТИ-СРИШТИ-ВАДА (санскр. dṛṣṭi sṛṣṭi vāda, букв, — учение о видении, [равнозначном] творению) — направление в рамках ***адвайта-веданты***, основные идеи которого заложены в трудах последователей ***Шанкары*** — Сурешвары (8 в.) и Сарваджнятмана (10 — нач. 11 в.). Крупнейшим представителем дришни-сришти-вады был ведантист Пракашананда (16 — нач. 17 в.), автор трактата «Сиддханта-муктавали». Трактуя ***майю*** как абсолютно иллюзорную, Пракашананда считал, что в адвайте не может идти и речи о какой бы то ни было причинности, т. к. существование объектов целиком сводится к их воспринимаемости. Множественность душ для него была совершенно иллюзорной, а весь мир в конечном счете оказывался порождением одного-единственного сознания. Если направление «вивараны» в послешанкаровой адвайте сделало ряд шагов в сторону сближения с ***санкхьей***, то солипсистская по своему духу концепция дришти-сришти-вада знаменует вторую крайнюю точку в развитии адвайты, почти смыкаясь с положениями буддийской ***виджняна-вады***.

Н. А. Исаева

ДРОЙЗЕН (Droysen) Иоганн Густав (6 июля 1808, Трептов/Рега —19 июня 1884, Берлин) — немецкий историк и философ. Изучал философию в Берлине, где несколько семестров слушал Гегеля, посещал занятия А. Бёка. Профессор университетов в Киле (с 1840), Йене (с 1851), Берлине (с 1859). После революции 1848 — член Франкфуртского парламента. Автор трудов по политической истории: «История прусской политики» (Geschichte der Preussischen Politik, Bd 1—14, 1856—85), «Жизнь фельдмаршала графа Йорка фон Вартебурга», Bd. 1—2, 1851—52, а также по античной истории (ввел термин «эллинизм» для обозначения распространения греческой культуры в Средиземноморье в 4—1 вв. до н. э.) и методологии исторического познания. Большое влияние на Дройзена оказали Гегель, В. Гумбольдт, которого он называл «Бэконом гуманитарных наук», а также «Энциклопедия и методология филологических наук» Бёка. Концепция исторического познания изложена им в лекциях «Энциклопедия и методология истории», в тезисной форме (в «Очерке истории» («Grundriss der Historik», 1858, полностью издан в 1937, 3-е изд. 1958), которая включает в себя «методику» исторического исследования, «систематику» исследуемого и «топику» изложений.

Предметом истории является то, что в своем «здесь и теперь» остается непреходящим, т.е. духовный образ прошлого («Очерк историки», § 5). В истории человек познает себя самого; понимание есть «вникание», «проникновение внутрь» (Iinne-werden) и возможно только по отношению к себе подобном). «Методика» разделяется на «эвристику», «критику» и «интерпретацию». Эвристика доставляет исследователю исторический материал — прежде всего т. н. «остатки» (Überreste): предметы обихода прошлых времен; обычаи, нравы, государственные и религиозные традиции; идеи, знания, философские системы, мифы, литературные памятники; документы (письма, счета, архивы любого рода); произведения изобразительного, монументального, прикладного искусства и пр. Задача критика — определить, в каком отношении находится сохранившийся материал к тем волевым актам, о которых он свидетельствует (§ 29), является ли он подлинным (§ 30), не изменился ли он за прошедшее время, не был ли искажен личностью того, кто о нем сообщает (оценка источника в целом), насколько он полон и т. д. «Прагматическая интерпретация» постигает упорядоченную критикой совокупность фактов и реконструирует ход событий в соответствии с лежащей в ее основе причинной связью. За ней следует «интерпретация условий» (напр., географических, временных, материальных), в которых происходило событие. «Психологическая интерпретация» отыскивает в исторических обстоятельствах волевые акты, его вызвавшие (§ 41). Понимание остается при этом «периферическим»: человек может понять поступок, слово, жест, но не «всего человека». «Интерпретация идей» истолковывает исторический материал в соответствии с его «этическим содержанием»; очерчивается «этический горизонт», современный событию, позволяющий понять, что двигало народами и личностями прошлого (в разных исторических эпохах могут преобладать различные «нравственные силы»). В центре систематики — «космос нравственного мира» (§ 45), в контексте которого анализируется «свершившееся». Наблюдая движение исторического мира и распознавая его направление, исследователь заключает о конечной цели, к которой стремится это движение (§ 46): ею является сам человек (§ 47), который должен стать тем, «кем он должен быть». Выявляя структуры истории (материал, форма и цель — § 49), Дройзен основывается на учении о причинах ***Аристотеля*** (см. также ***Форма и материя***). Материал исторического мира есть естественно данное и исторически ставшее (§ 50). Формы, в которых протекает история, Дройзен называет нравственными общностями (sittliche Gemeinsamkeiten) (§ 55). Он выделяет три типа общностей, каждая из которых обозначает определенный

способ совместного бытия людей: 1) естественные (семья, племя, народ); 2) идеальные (язык, наука, искусство — §§ 62—66); 3) практические (экономика, общество, государство, сферы права и власти — §§ 67—71), — эти общности Дройзен называет также идеями, или моральными силами. Только в них человек может стать самим собой. У каждой эпохи есть своя основополагающая идея, определяющая облик человека (§ 82).

«Историка» замыкается «топикой» («историческим изображением») — ею, по мнению Дройзена, ограничивалась вся предшествующая ему историография (§ 89). В топике событие распознается как значимое для современности, история обнаруживает себя здесь как «образующая» человека сила, — в этом, по Дройзену, состоит смысл понятия «образования» (Bildung).

Соч.: Geschichte Alexanders des Grossen. Hamb., 1833; Geschichte des Hellinismus, Bd 1-3. Hamb., 1843.

Лит.: *Hünermann P.* Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19 Jahrhundert. Basel, 1967.

И. А. Михайлов

ДРУГОЙ — опорная точка и средоточие философского дискурса, способ обоснования онтологии, который изменяется в соответствии со сдвигами в понимании онтологии и переходом от эйдетико-космологической к социальной онтологии. В античной философии проводилось различие между Другим (ἕτερον) и ***иным***. В новоевропейской метафизике, где субъективность мыслящего Я стала ведущим гносеологическим и онтологическим принципом (Декарт), проблема Другого не вставала во всей своей глубине и значимости. Для Локка вопрос о существовании другой личности принимается в качестве чего-то очевидного и не требующего философского обсуждения. Лейбниц в противовес монизму Спинозы исходил из принципа ***индивидуации*** как центрального и тем самым из множественности ***монад***, отличающихся друг от друга. Ассоцианизм пытался обосновать существование Другого с помощью рассуждений по аналогии, когда восприятие своего тела и самосознание переносилось на другие существа. ***Трансцендентальный идеализм*** новоевропейской метафизики поставил вопрос о том, как возможно существование Другого. ***Категорический императив*** Канта запрещает рассматривать другого человека как средство моего самоутверждения. Для Фихте переход от трансцендентального Я к не-Я, к другому Я представлял большие методологические трудности. Исходный принцип трансцендентального идеализма — признание существования других Я. Это признание осуществляется по-разному в учении о праве, где признание оказывается взаимным признанием, а призыв другого свободного человека рассматривается как способ самоопределения моей свободы и наоборот, что и создает некое общее сознание, образующее основание правовой реальности, и в учении о нравственности, где признание других личностей осуществляется через *нравственный закон*. Эта линия юридического и этического обоснования существования Другого представлена и в «Этике чистой воли» Г. Когена (1904). Проблема отчуждения, перенесенная младогегельянцами из натурфилософии в социальную онтологию, пробудила интерес к проблеме Другого, чужого Я. Согласно антропологической концепции Фейербаха, «Я есть-Я — для самого себя, и одновременно Я — Ты для другого, но таким я могу быть только как существо чувственное» (Соч., т. 1. М., 1955, с. 183).

На рубеже 19—20 вв. формируются, с одной стороны, новые варианты постижения существования Другого (напр., М. Шелер усматривает его в сопереживании, «симпатии»), а с другой — обостряется полемика между солипсистской позицией, присущей, в частности, неокритицизму и эмпириокритицизму, и позицией, которая исходит из множественности сознаний и которая представлена, в частности, русским лейбницеанством. Так, И. И. Лапшин, обсуждая проблему «чужого Я», выделил шесть догматических вариантов ее решения — наивный реализм, материализм, гилозоизм, монистический идеализм, монадология, солипсизм. В противовес позиции, утверждающей «трансцендентную реальность чужого Я», он отстаивает имманентную точку зрения на мир и на реальность чужого Я, исходя из представления о плюрализме сознаний, которые координируются под одним гносеологическим субъектом (*Лапшин И. И.* Проблема чужого Я в новейшей философии. СПб., 1910).

А. П. Огурцов

Тема Другого — линия демаркации между классической и современной философией, в которой можно выделить три наиболее влиятельные интерпретации этой темы: экзистенциально-феноменологическую, герменевтическую и постструктуралистскую.

Экзистенциально-феноменологический анализ представлен работами Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Г. Марселя, С. Л. Франка, Г. Г. Шпета, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Х. Ортеги-и-Гассета. В этой традиции принято понимать под Другим межличностное, или социальное, общение, другого человека. Контекст прямого, контактного взаимодействия предполагает возвращение к классической философской предпосылке: феноменологической очевидности присутствия субъекта в мире. Феноменологический смысл получают визуальные, тактильные или слуховые, т.е. чисто феноменальные, очевидности нашего отношения к себе и позиции Другого. Опосредствующей функцией являемости Другого в мире для экзистенциально-феноменологического анализа выступает тело. Между «я» и Другим — онтологический горизонт и тело, поскольку оно устанавливает границы являемости, т.е. опосредствует все наблюдаемые отношения между «я» и Другим. Гуссерль предполагает, что функция тела столь существенна потому, что позволяет по аналогии феноменального переживания собственного тела судить о теле другого и тем самым рассматривать весь процесс телесного конституирования мира как совместное действие отдельных и автономных индивидов-монад («Картезианские размышления». 1931). Тело — транзит, оно на переходе от одного телесного опыта к другому. Другой обнаруживает себя прежде всего как не мое тело. Другой выступает как тело-объект, готовый, однако, в любое последующее мгновение стать телом-субъектом и превратить меня в объект (наблюдения и агрессии). Другой, если придерживаться версии Ж.-П. Сартра («Бытие и ничто», 1943), — тот, кто желает сделать меня объектом, тот, кто всматривается в меня, кто видит во мне то, что делает меня объектом, рассматривает преследующим и мстительным взглядом (словно сквозь «замочную скважину»). Другой оказывается видимым пределом, указывающим мне, где кончается мое право обладать и где существуют неизвестные мне миры всех других. Явление другого интерпретируется как появление взгляда (за кото-

рым нет лица). Ортега-и-Гассет указывает на специфически французскую способность политизировать отношение к другому, когда упоминает о «взгляде из-за кулис» (les yeux en coulisse). Следящий, контролирующий, преследующий, ненавидящий, унижающий и т. п. — повсюду взгляд, который превращает нас в объекты чужой воли, страсти и насилия. Другой предстает в виде опасного чужого, врага и т. п.

Другой — это не ад, но и не рай, это способ человеческого присутствия в мире, он создает горизонты вещей, желаний, тел —наших и тел другого. Другой, по выражению Делеза, делает возможной способность воспринимать и быть воспринятым. В пространстве восприятия, или перцептивном пространстве, существенную роль наравне с феноменами обладания играют феномены принадлежания. Близость — первое условие переводимости на язык восприятия всех перцептивных значений, которыми наделен Другой. Противоположный субъекту коммуникант, воплощающий собой даль, — воспринимается как второе, модифицированное во времени восприятия последующее Я, помечаемое знаком Ты. М. Бубер говорит о Я как вторичном по отношению к Ты (Другому) состоянию субъективности. Сначала Ты и только потом Я как фрагмент отношения в единстве базовой коммуникации Я —ТЫ. В таком случае другой, не препятствующий мне распоряжаться собственным телом, вещами и миром, открывающий мне все новые возможности обладания, и будет этим Ты. Я не трансформируется в Ты; посредством Ты как своего внешнего образа оно добивается расширения сферы господства своего Я, но и признает господство Ты. Близость с Богом как близость со своим высшим Ты устраняет субъективность из коммуникативного опыта, ставшего для субъекта трансцендентным событием (выходящим за рамки коммуникации). Но это Ты —предел за границами функционирующей субъективности; и когда его достигают, допустим, в религиозно-верующем или мистическом опыте, то этот предел отменяет особое положение субъекта в мире, исключает его телесную экспансию вовне, приводящую все мировое к близости: уже не обладание, а принадлежание. Герменевтический анализ нашел выражение в работах В. Дильтея, Г.-Г. Гадамера, П. Рикера и др. Отношение к себе и отношение к другому строится здесь на основе текстов, образованных движением в культуре и человеческом опыте множества знаков, в интерпретации которых мы нуждаемся, чтобы понять себя, цели, смысл «своего» поведения и поведения других. На первый план выдвигается искусство интерпретации. «Под пониманием мы будем иметь в виду искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другими сознаниями через их внешнее выражение — жесты, позы, и, разумеется, речь» (П. Рикер). Другим является все то, что не подверглось интерпретации, что остается непонятым, что не наделено смыслом. Диалогический анализ (Ф. Эбнер, М. Бубер, М. М. Бахтин, С. Л. Франк) предполагает постоянную смену говорящих субъектов в диалоге и попеременное проигрывание ими роли другого; говорить об отдельных позициях субъектов в диалоге не приходится. Диалог — это живая форма общения по крайней мере двух субъектов, которые разными способами включаются в единое поле высказывания. Речь, обращенная к другому, уже несет в себе фрагменты речи того, к кому она обращена; диалог — это пред-понимающая структура смысла. Вступающий в диалог уже понимает, т.е. не нуждается в особенной технике или искусстве интерпретации знаков другого, ему нет также нужды в том, чтобы ориентировать себя по отношению к другому через собственное тело.

Постструктуралистский анализ представлен работами Ж. Лакана, М. Фуко, Р. Барта, Ж. Делеза, Ж. Деррида и др. Лакан, разрабатывая структуралистскую версию психоанализа, связывает являемость в мире Другого с областью бессознательного: «...бессознательное есть дискурс другого». Другой выступает как инстанция, контролирующая наши способы вхождения в мир символических ценностей культуры (традиций, воспоминаний, снов, повествований, реликвий, умений и знаний, запретов и норм). Другой деперсонифицируется, лишается своей экзистенциально-феноменологической данности. Другой — это все то, что мы есть независимо от того, что мы думаем по поводу себя и других. Другой — это закон (совокупность правил, которые позволяют вступать в символический порядок культуры и получать право на пользование ее символами). Суверенность европейского разума была достигнута тем, что в нем, начиная с Нового времени, произошло разделение принципа самотождественности и другого (М. Фуко). Для того, чтобы освободиться от неразумия, разуму понадобилось создать угрожающий его самотождественности образ другого,—и это был человек безумный (столь же осуждаемыми стали человек перверсивный, человек преступный). Конструируется понятие безумия, с помощью которого европейский разум начинает контролировать себя, достигая позиции суверенности за счет развития практик исключения, включающихся в европейские правовые институты уже на первом этапе их формирования. Фуко ставит вопрос о социальной и правовой реабилитации поведения и желаний другого. Другой — не вне разума, а внутри его, и, заявляя о своей суверенности, разум оказывается другим для себя.

Лит.: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998; *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997; *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. М.. 1994; *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995; *Франк С. Л.* Соч. М., 1990; *Шпет Г.* Философские этюды. М., 1994; *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1975; *Он же.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; *Лотман Ю.* Структура художественного текста. М., 1970; *Ортега-и-Гассет.* Что такое философия? М., 1991; *Он же.* Избр. труды. М., 1997; *Турнье М.* Пятница, или Тихоокеанский лимб. М., 1992; *Он же.* Тело. —«Комментарии», вып. 10. М. — СПб., 1996; *Делез Ж.* Турнье и мир без Другого. — Там же; От Я к Другому: сб. ст. Минск, 1997; *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб, 1998; *Делез Ж.* Логика смысла. М.—Екатеринбург, 1998; *Лакан Ж.* Семинары, Кн. I. Работы Фрейда по технике психоанализа. М., 1998; *Он же.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997; *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997; *Mounier E.* Introduction aux existenialismes. P., 1946; *Sartre J-P.* L'être et le néant. Essai d'ontologie phénomenologique. P., 1945; *Merleau-Ponty M.* Phénomenologie de la perception. P., 1945; *Idem.* Signes. P., 1960; *Lacan J.* Ecrits. P., 1966; *Ricoeur P.* Soi-même comme un autre. P., 1990; *Todorov T.* Face a l'extrême. P., 1991; *Levinas E.* Autrement qu'eire ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974.

В. А. Подорога

ДРУЖБА — разновидность (наряду с товариществом и ***любовью***) избирательно-личностных отношений между людьми, характеризующихся взаимным признанием, доверительностью, доброжелательностью, заботой. Исторически дружба рождается из институтов позднеродового

общества (соответствующее греч. слово φιλία, т.е. дружба-привязанность, расположение, соединение, этимологически связано со словом φυλία — племя) — родства, своячества, т.е. отношений между близкими, живущими в одном доме, и побратимства, т.е. отношений между сверстниками, совместно проходившими цикл инициации и сохранявшими на всю жизнь узы солидарности. Как и родственность, побратимство не было предметом самостоятельного выбора, но определялось групповой и возрастной принадлежностью. У Гомера «друзья» — это и те, кто живут в одном доме, кто связан общим делом (будь то война или путешествие). С ослаблением родовых, территориальных и функциональных уз отношения побратимства и аналогичные им («кровного», «названого», «крестового» братства) начинают наполняться индивидуальным содержанием, становятся более личными и добровольными.

Раннефилософские представления о дружбе фактически охватывают всякие отношения привязанности, не опосредствованные родством, соседством или социальной организацией; шире, всякие позитивные добровольно устанавливаемые отношения. Дружба — это и союз, рожденный по политическим соображениям, и отношения, возникающие из соображений взаимной ***пользы***, это и содержание родственных, соседских и т. п. отношений, которое обретается в них помимо их статусного или функционального наполнения. При этом дружба оказывается предметом внимания философов, озабоченных кризисом и распадом традиционных (архаических) уз и стремящихся понять, что́, помимо ритуала, соглашения и расчета, может быть основой глубоких и прочных отношений между людьми. (Понимание дружбы как отношения, существенно отличного от чувственной любви или товарищества, исторически складывается относительно поздно.) Встречающиеся в различные эпохи и у различных народов эмпирически фиксируемые образы (образцы) и формы дружбы, как правило, соответствуют названным тенденциям в историческом становлении этого социокультурного феномена; под дружбой могут пониматься отношения, а) основанные на традиционных и институционализированных связях, б) устанавливаемые в силу соучастия в общем деле или общности интересов, имеющих внешне-предметизированное выражение (что в более позднюю эпоху получит название товарищества), в) заключающиеся в личной близости как таковой, бескорыстной взаимной привязанности, духовном единении.

Пифагор словом «дружба» обозначил принцип единения в мире всех со всеми (это было обобщено Эмпедоклом до положения о том, что Любовь — φιλία является, наряду с Ненавистью, универсальным законом Космоса). Наиболее ценными разновидностями дружбы Пифагор считал дружбу с родителями, вообще со старшими, а также с благодетелями, т.е. с теми, с кем в силу их статуса равенство никак невозможно. Т. о., дружба трактовалась не только как добровольные, но и как «надстатусные» отношения. Как таковая дружба со времен ранней античности символизировала возвышенные человеческие отношения и рассматривалась как воплощение подлинной добродетельности и ***мудрости***. Именно такое понимание дружбы было развито Аристотелем, которому принадлежит наиболее фундаментальная и развернутая в древнегреческой философии концепция дружбы. В его рассуждениях с очевидностью выявляются такие разновидности отношений, которые можно обозначить как широкое и узкое истолкование дружбы. При широком под это понятие подпадают самые разные отношения; при узком — дружба рассматривается в ее совершенном воплощении, и сущностное ее содержание предполагает особенные — добродетельные и нравственно-прекрасные — отношения. Дружба в этом смысле слова является по сути дела именно таким отношением, в котором человек последовательно и до конца проявляет себя как добродетельный. Среди прочих характеристик наиболее важной, по Аристотелю, является та, что в дружбе человек желает другому блага ради него самого (EN, 1155b, 33), старается по мере сил, не думая о себе, содействовать этому благу (Reth, 1380b, 35) и к другу «относится, как к самому себе» (EN, 1.166a, 32). Очевидно, что и по содержанию, и даже по форме аристотелевская «формула» дружбы весьма близка ***заповеди любви***, однако дружеское расположение считается распространенным только на реально и потенциально близких (см. ***Милосердие***).

В ***стоицизме*** дружба концептуализируется как форма отношений, покоящихся на свободе воли и добродетели: сказать о ком-то, что они друзья, значит, по Эпиктету, указать на то, что они — честные и справедливые, что они полагают себя в свободе воли. Дружба «там, где честность, совесть, где преданность прекрасному» (Diss, 11,22,30). Цицерон, в отличие от Аристотеля и стоиков, стремился к анализу дружбы не как идеального союза, свойственного мудрецам, а как реального отношения, возможного, однако, только среди людей честных и доблестных (De amic., VI, 20). Вместе с тем, подобно Аристотелю, Цицерон описывает дружбу как совершенное и нравственно-прекрасное отношение, которое основывается на согласии и взаимной благожелательности, и по существу воспроизводит положение Аристотеля о том, что к другу следует относится, как к самому себе (любовно, бескорыстно и безусловно), так что истинный друг — это как бы второе Я. Такое же понимание дружбы было развито в моралистике позднего Возрождения (М. Монтень).

В новоевропейской моральной философии проблематика дружбы отступает на задний план в связи с тем, что опыт межчеловеческих отношений, который рационализировался и обобщался в терминах дружбы, получает иное, более широкое и абстрактное концептуальное выражение — в понятии ***морали***. В то же время происходит более углубленное осмысление дружбы в ряду близких ей межчеловеческих личностно значимых и интимных отношений. У романтиков складывается идеал юношеской страстной и беззаветной дружбы. В 20 в. дружба становится предметом специального анализа психологии.

Лит.: *Альберони Ф.* Дружба и любовь. М., 1991; *Кон И. С.* Дружба: Этико-психологический очерк. М., 1987; *Льюис К. С.* Любовь [IV Дружба]. — В кн.: *Он же.* Любовь, страдание, надежда: Притчи, трактаты. М., 1992, с. 230—242; *Foucault M.* Friendship as a Way of Life. — *Idem.* Ethica: Subjectivity and Truth. N. Y., 1997, p. 135—141.

Р. Г. Апресян

ДРУЖИНИН Александр Васильевич [8 (20) октября 1824, Петербург — 19 (31) января 1864, там же] — русский литературный критик, писатель, публицист. Из дворянской семьи. С 16 лет учился в Пажеском корпусе, затем служил в армии; в 1846—51 в канцелярии военного министерства. В 1848—56 сотрудничал в «Современнике»; в 1856—61 редактор журнала «Библиотека для чтения».

Вместе с ***Боткиным*** и ***Анненковым*** — представитель т. н. эстетической критики, т.е. теории «искусства для искус-

ства»; его ст. «Критика гоголевского периода русской литературы и наши к ней отношения» явилась одним из манифестов этой теории. Главный объект критики — «дидактическая» школа (гоголевское «натуральное» направление, эстетические теории В. Г. Белинского и его последователей), которая стремится воздействовать на общество, его быт и понятия через «прямое поучение». Эта школа сделала много полезного, но ей присущи неустранимse недостатки: она отвергает законы изящного, впадает в отрицательное сатирическое направление, воспевает «унылое» и игнорирует «светлое». «Артистическая» школа — это, наоборот, «теория беспристрастного и свободного творчества», не избегающая идеальности, но творящая с любовью к действительности, «беззлобно». Она не исключает здравого поучения, но оно не должно быть прямым; «артистическая» теория — за реализм, но согретый глубокой поэзией, за совершенство формы художественного произведения, которое может искупить бедность его содержания.

Эстетическая теория Дружинина опиралась на принципы, характерные для философского либерализма 40—60-х гг. 19 в. Дружинин — противник схоластики, мистической и трансцендентальной философии (в частности, философии Гегеля) и в то же время противник «вредной философии сенсуалистов» левогегельянства.

Соч.: Собр. соч., т. 1—8. СПб., 1865—67; Литературная критика. М., 1983; Повести. Дневник. М., 1986.

Лит.: *Венгеров С. А.* Дружинин, Гончаров, Писемский. — Собр. соч., т. 5. СПб., 1911; *Егоров Б.Ф.* «Эстетическая критика» без лака и дегтя (В. П. Боткин, П. В. Анненков и А. В. Дружинин). — «Вопросы литературы», 1965, № 5, с. 142—60; *Брайде А. М.* Александр Васильевич Дружинин. Жизнь и творчество. Копенгаген, 1986.

В. Ф. Пустарнаков

ДУАЛИЗМ (от лат. dualis — двойственный) — философское учение, исходящее из признания равноправности и несводимости друг к другу двух основных начал универсума — материального и духовного, физического и психического, тела и души. Можно выделить дуализм 1) гносеологический, подчеркивающий противоположность двух способов рассмотрения бытия; 2) онтологический, настаивающий на гетерогенности и принципиальной несводимости двух субстанций; 3) антропологический, подчеркивающий противоположность души и тела.

Термин был введен Х. Вольфом (Psychol., rat. 39). Основателем дуализма как философского учения считается ***Р. Декарт***. Он ввел в философию идею о двух качественно различных и несводимых друг к другу субстанциях — протяженной (res extensa) и мыслящей (res cogitans). Свойства материальной субстанции — телесность и протяженность. Мыслящая субстанция — это душа, дух, сознание.

В этой идее о двух качественно различных субстанциях в новоевропейской культуре прозвучала идея об онтологической раздвоенности мироздания, о коренной противоположности человека и природы. Материальная субстанция, представленная как механизм, где господствует закон неизменности количества движения, рассматривалась как противоположность мыслящей субстанции, которая свободна и автономна, способна творчески осуществлять интеллектуальную деятельность.

Дуализм в новоевропейской философии выражал активную роль мыслящей субстанции, ее способность создавать идеальные схемы и модели мироздания. Она была объективно необходимой для раскрытия возможностей рационалистического типа философствования и отвечала задачам становления науки, которая основывалась на противопоставлении субъекта и объекта. Субъект определяется способностью мыслить, выдвигать и обосновывать идеи и гипотезы. Объект имеет ему присущие свойства и качества, которые «прозрачны» для познающего субъекта.

Онтологическая раздвоенность мироздания порождает и гносеологический дуализм, противопоставление субъекта и объекта. Окказионалисты, Б. Спиноза пытались преодолеть онтологический дуализм, рассматривая дух и материю как атрибуты единой субстанции. Г. Лейбниц, перейдя от дуализма к плюрализму монад, определял материальное как способ проявления духовного и ввел принцип «предустановленной гармонии».

В философии 19 и 20 вв. дуализм имеет скорее гносеологический, чем онтологический, характер. Рассмотрение проблем соотношения эмпирии и рациональных схем, априорного и апостериорного и т. п. — все это имело в качестве своей основы гносеологический дуализм мышления и бытия. При этом если в докантовской философии господствовало представление о тождественности порядка и связи идей и вещей, то в гносеологическом учении И. Канта обращается внимание на разрыв между мышлением и вещами. Он уже осознает, что природа вещей не дана в своей непосредственности мышлению, притязаниям которого доступна лишь их феноменальная форма. Познание рассматривается как конструктивный процесс мышления, сопрягаемый с опытом. Неокантианцы (Г. Риккерт и др.) вводят дуализм «ценностей» и «действительности», А. О. Лавджой, описывая «бунт против дуализма» в истории философии, настаивает на необходимости дуализма мышления и природы вещей.

В современной философии (Р. Рорти и др.) проводится мысль о необходимости преодоления дуализма как традиции новоевропейской мысли.

А. А. Любимов

ДУНС СКОТ Иоанн (Ioannes Duns Scotus) (ок. 1266, Дунс, Шотландия — 8 ноября 1308, Кёльн) — францисканский богослов, философ, крупнейший представитель средневекового ***концептуализма***; «тончайший доктор» (doctor subtilis). Преподавал в Оксфорде, Париже, Кёльне. Главные сочинения — комментарии к «Сентенциям» ***Петра Ломбардского:*** оксфордский комментарий, известный как Ordinatio (в других изданиях — Commentaria Oxoniensia, Opus Oxoniense), и парижский — Reportata Parisiensia.

Сохраняя верность традиции августинианства, Дунс Скот одновременно ее реформирует. Он первым из теологов-францисканцев отказывается от учения ***Августина*** о необходимости особого божественного озарения для достижения истинного знания, допуская, вслед за ***Аристотелем***, во-первых, что человеческий ум обладает способностью приобретать достоверное знание о сущем, во-вторых, что всякое познание в конечном счете опирается на данные чувственного восприятия. Хотя конечной целью познания является постижение божественного бытия, однако человеку в его нынешнем состоянии недоступно непосредственное созерцание бесконечного бытия Бога. Он знает о божественном бытии только то, о чем он может умозаключать, отталкиваясь от созерцания сотворенных вещей.

Но не вещи как таковые, не сущности конечных вещей являются собственным объектом человеческого интеллекта: если бы способность умопостижения была изначально ограничена областью материальных вещей, познание Бога стало бы невозможным. В чувственно воспринимаемых вещах ум выделяет, наряду с характеристиками, свойственными только конечным вещам, которые зафиксированы в аристотелевских категориях, ***трансценденталии*** — аспекты реальности, превосходящей мир материальных вещей, поскольку они могут иметь место и за его пределами. Это прежде всего бытие, а также атрибуты бытия, либо совпадающие по объему с понятием бытия: единое, истинное, благое, либо «дизъюнктивные атрибуты» типа «бесконечное или конечное», «необходимое или случайное», «быть причиной или причинно обусловленным» и т. п., расчленяющие сферу бытия в целом на две подобласти.

Именно бытие, по мнению Дунса Скота, является собственным объектом человеческого интеллекта, поскольку оно однозначно, т.е. в одном и том же смысле приложимо и к Творцу, и к творениям, и потому, хотя человек и абстрагирует его из рассмотрения материальных вещей, оно ведет и к познанию Бога, т.е. к реализации стремления, изначально присущего человеческой природе. Бытие как таковое является предметом изучения философии, бесконечное бытие — теологии, а конечное бытие материальных вещей — физики.

Как и ***Фома Аквинский***, Дунс Скот в своих доказательствах опирается на аристотелевское учение о причинах. Доказательства бытия Бога у того и у другого начинаются с констатации факта, что в мире есть нечто случайное, что может существовать или не существовать. Поскольку существование случайных вещей не необходимо, оно производно, т.е. обусловлено Первопричиной, имеющей необходимое существование, делает вывод Фома. Дунс Скот считает его аргументацию недостаточной: нельзя, начав со случайного, прийти к заключениям, обладающим статусом необходимых истин. Чтобы приведенное рассуждение приобрело доказательную силу, следует начать с необходимых посылок. Это можно сделать, поскольку в любом случайном факте есть нечто неслучайное, существенная характеристика, которая не может отсутствовать у того, что является случайным, а именно, что оно возможно. Утверждение о возможности актуально существующих конечных вещей необходимо. Актуальное существование того, что обладает лишь возможным бытием, с необходимостью предполагает существование более совершенного (необходимого) бытия, поскольку возможное существование становится актуальным, если оно обусловлено тем, чему существование присуще по самой его природе. Бог, обладая необходимым бытием, вместе с тем является источником всех возможностей. Поскольку в Боге возможности всех конечных вещей и событий сосуществуют, он бесконечен.

Реально существуют, согласно Дунсу Скоту, только индивиды; формы и сущности («чтойности» вещей) также существуют, но не реально, а в качестве объектов Божественного интеллекта. Эти сущности суть «природы», которые сами по себе не являются ни общими, ни единичными, но предшествуют существованию и общего, и единичного. Если бы природа лошади, аргументирует Дунс Скот, была единичной, была бы только одна лошадь, если бы она была универсальной, не существовало бы отдельных лошадей, поскольку из общего нельзя вывести единичное, и наоборот, из единичного — общее. Существование индивидуальных вещей возможно благодаря добавлению к сущности-природе особого индивидуализирующего признака — «этости».

Материя не может служить началом индивидуализации и отличия конкретных вещей друг от друга, поскольку она сама неопределенна и неразличима. Индивид характеризуется единством более совершенным, чем единство вида (общей природы), ибо оно исключает деление на части. Переход от видового единства к единству индивида предполагает добавление некоторого внутреннего совершенства. «Этость», будучи добавленной к виду, как бы сжимает его; вид (общая природа) благодаря «этости» утрачивает свою делимость. В соединении с «этостью» общая природа перестает быть общей для всех индивидов и превращается в характеристику данного конкретного индивида. Присоединение «этости» означает изменение способа существования вида: он получает реальное существование.

Истолковывая акт творения как переход от уменьшенного бытия универсалий в качестве объектов божественного мышления к реальному бытию индивидов, Дунс Скот впервые в русле платоновско-аристотелевской философской традиции придает индивиду статус фундаментальной онтологической единицы. Индивид, согласно учению Дунса Скота, обладает более высоким бытийным совершенством, чем совершенство видовой или родовой сущности. Утверждение ценности индивида вело к утверждению ценности человеческой личности, что соответствовало духу христианского вероучения. Именно в этом и состоял главный смысл доктрины «этости».

Для решения одной из важных и наиболее трудных проблем схоластической теологии и философии: каким образом наличие нетождественных атрибутов Бога — благости, всемогущества, предвидения и т. п. — совместимо с утверждением об абсолютной простоте и единстве Бога, т.е. с отсутствием в нем всякой множественности, Дунс Скот вводит понятие формального различия. Объекты формально различны, если они соответствуют различным (нетождественным) понятиям, но при этом не являются только мысленными объектами, т.е. если их различие обусловлено самой вещью. В противоположность реально различным объектам, существующим обособленно друг от друга в виде разных вещей, формальное различие объектов не предполагает их реального существования: они являются различными, не будучи различными вещами (реально существующими субстанциями). Поэтому формальное различие Божественных атрибутов не противоречит реальному единству Божественной субстанции. Понятие формального различия применяется Дунсом Скотом при рассмотрении также проблемы различия Лиц в Троице и для различения воли и разума как способностей души.

Для теории познания Дунса Скота характерно резкое противопоставление интуитивного и абстрактного познания. Объектом интуитивного познания является единичное, воспринимаемое как существующее, объектом абстрактного — «чтойность», или сущность вещи. Только интуитивное познание дает возможность непосредственно вступить в контакт с чем-то существующим, т.е. с бытием. Человеческий интеллект, хотя по природе и обладает способностью к интуитивному познанию, в его нынешнем состоянии ограничен преимущественно сферой абстрактного познания. Схватывая общую природу, присущую индивидам

одного вида, интеллект абстрагирует ее от индивидов, превращая в универсалию (общее понятие). Непосредственно, не прибегая к помощи умопостигаемых видов, контактировать с тем, что реально существует, интеллект может только в одном случае: познавая акты, производимые им самим. Знание об этих актах, выражающееся в утверждениях типа «Я сомневаюсь в том-то и том-то», «Я думаю о том-то», является абсолютно достоверным. Участие интеллекта (наряду с органами чувств) в познании вещей внешнего мира обеспечивает уже на стадии чувственного восприятия достижение достоверного знания.

Противопоставив, вслед за Авиценной (Ибн Синой), необходимое бытие Бога случайному бытию конечных вещей, Дунс Скот должен был объяснить, каким образом эти виды бытия связаны между собой. Он не мог согласиться с Авиценной, что мир конечных вещей эманирует из необходимого бытия с необходимостью: Бог, согласно христианскому вероучению, творит мир свободно; в акте творения он не понуждаем никакой необходимостью. В своей концепции творения Дунс Скот исходит из той же предпосылки, что и другие схоласты: Бог, прежде чем сообщить вещам существование, имеет совершенное знание их сущности. Но если идеи вещей укоренены в самой божественной сущности, как полагали его предшественники, то тогда, указывает Дунс Скот, божественный интеллект в акте познания был бы детерминирован предсуществующими сущностями вещей. В действительности же божественный интеллект первичен по отношению к сущностям вещей, поскольку, познавая их, он их одновременно и производит. Поэтому необходимость, свойственная сущностям вещей, — каждая сущность характеризуется определенным набором признаков, причем эти признаки обязательно должны у нее присутствовать — не есть внешняя необходимость, с которой божественное познание должно сообразовываться; необходимость — не свойство сущностей самих по себе, но сообщается им в акте познания и свидетельствует о совершенстве божественного ума.

Бог творит не только сущности вещей, но и реально существующие вещи. Бытие вещей случайно, не присуще им с необходимостью, поскольку единственная причина их существования — это воля (желание) Бога: «Она действует случайно по отношению к любому объекту, так что может желать противоположного ему. Это справедливо не только тогда, когда воля рассматривается... просто как воля, которая предшествует своему акту, но также и тогда, когда она рассматривается в самом акте волеизъявления» (Op. Oxon., I, d. 39, q. unica, n. 22). Этим объясняется радикальная случайность сотворенных вещей. В акте творения Бог назначил каждой веши ее природу: огню — способность нагревать, воздуху — быть легче, чем земля, и т. д. Но поскольку божественная воля не может быть связана каким-либо отдельным объектом, вполне мыслима возможность для огня быть холодным и т. п., а для всей вселенной управляться иными законами. Свободная воля Бога, однако, не есть чистый произвол. Совершенство божественной воли состоит в том, что она может действовать лишь в согласии с божественным интеллектом. Поэтому, как утверждает Дунс Скот, «Бог желает в высшей степени разумно». Он желает сущности такими, какими они должны быть, и выбирает совместимые сущности среди тех, что должны получить реальное существование в акте творения. Бог не способен желать бессмысленного. Он — бесконечно мудрый архитектор, знающий собственное творение во всех частностях. Существование и несуществование случайных вещей всецело зависит от свободной воли Бога, но когда Бог желает и творит, Он всегда творит мудро и целесообразно. Утверждение превосходства воли над интеллектом — отличительная черта этики Дунса Скота. Он не отрицает того факта, что человек должен знать объект, желать его, но почему, спрашивает он, выбирается именно этот объект в качестве объекта знания? Потому что мы желаем знать его. Воля управляет интеллектом, направляя его к познанию того или иного объекта. Дунс Скот не согласен с Фомой Аквинским, что воля с необходимостью устремляется к Высшему Благу, и, если бы человеческий интеллект был в состоянии к усмотрению Блага самого по себе, наша воля сразу прилепилась бы к нему и этим достигла бы наиболее совершенной свободы. Воля, возражает Дунс Скот, единственная способность, которая ничем не детерминирована — ни своим объектом, ни природными склонностями человека. Для Дунса Скота неприемлемо главное допущение, из которого исходили его предшественники, формулируя свои этические доктрины, а именно, что в основе всех моральных добродетелей лежит естественное стремление всякой вещи достичь той степени совершенства, которой она может достичь, обладая присущей ей формой. Любовь к Богу и к своему ближнему в таких доктринах. оказывается следствием более фундаментального стремления человека к достижению собственного совершенства. Опираясь на введенное ***Ансельмом Кентерберийским*** различение между естественной склонностью человека к действиям ради *собственной выгоды* и *стремлением к справедливости*, Дунс Скот трактует свободу воли как свободу от необходимости, вынуждающей человека искать прежде всего своего собственного блага; свобода выражается в способности любить добро ради самого добра, в способности бескорыстной любви к Богу и к другим людям.

Соч.: Opera omnia, ed. L. Vivès, 26 vol. P., 1891 — 95; Opera omnia, ed. C Balić etc. Vatican, 1950; God and Creatures: The Quodlibetal Questions, ed. and transl. F. Alluntis and A. Wolter, 1975.

Лит.: *Gilson É.* Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales. P., 1952; *Messner R.* Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus. Freiburg im B., 1942; *Bettoni E.* L'ascesa a Dio in Duns Scotus. Mil., 1943; *Grajewski M.* The Formal Distinction of Duns Scotus. Wash., 1944; *Wolter A.* The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus. N. Y., 1946; *Vier P. C.* Evidence and its Function according to John Duns Scotus. N. Y., 1951; *Owens J.* Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics. — «Mediaeval Studies», 19 (1957); *Hoeres W.* Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus. Münch., 1962; *Stadter E.* Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonavenlura und Duns Scotus. Münch., 1971.

Г. А. Смирнов

ДУН — ЦЗИН (кит. движение — покой) — одна из основных категориальных оппозиций по модели ***инь ян*** в китайской философии. В ***«Дао дэ цзине»*** «движением (подвижностью, действием — дун) дао» объявлена «возвратность» (фань), подразумевающая цикличность любых мировых процессов, которые ведут к их собственному «истоку»; «возвращение к корню» определяется как «покой». Согласно ***«Хуайнань-цзы»***, «человек от рождения пребывает в покое», который выступает исходным атрибутом «[индивидуальной] природы» (***син***).

Ван Би уподобил возникновение «движения» из «покоя» рождению «наличия/бытия» из «отсутствия/небытия» (см. ***Ю—у***) и «пустоты» (сюй, см. ***Сюй—ши***). Остановка «движения» означает состояние «покоя», который вместе с тем «не противостоит движению», а как бы потенциально его содержит.

Онтологическая первичность «покоя» признавалась большинством крупнейших мыслителей-неоконфуцианцев. ***Чжан Цзай*** сформулировал тезис: «движение не приходит извне». Причина «коловращения вещей» изначально присутствует в мироздании в виде «импульса» (цзи): само «движение» содержится в «покое» и потенциально безгранично. ***Чжоу Дуньи*** усматривал в «движении Великого предела (***тай цзи***)» причину рождения силы ян, а в «покое Великого предела» — порождающее начало инь. «Покой» и «движение» — «корни» друг друга; доходя до предела, они последовательно сменяются противоположностью. Как атрибуты «вещи», они взаимоисключающи: «покой» соотнесен с «отсутствием/небытием» и «безмятежностью [сознания и психики]», а «движение» — с «наличием/бытием» и реагирующе-воспринимающим «осознанием» (цзюэ). Вместе с тем в сфере собственно сознания и психики эта антиномия утрачивает прямой смысл: атрибутами «духа» (***шэнь***) являются «движение, заключающееся в отсутствии движения», и «покой, заключающийся в отсутствии покоя». Положение «Хуайнань-цзы» об исходном «покое», в котором пребывает изначальная «природа» человека, преобразовано Чжоу Дуньи в принцип «главенства покоя» (чжу цзин), подразумевающий упор на медитативную отрешенность в практике умственного совершенствования.

Главный создатель «учения о принципе» (ли сюэ) ***Чжу Си*** отождествил «Великий предел» со структурообразующим началом (***ли***-принципом), содержащим в себе «движение и покой». Они соотносятся друг с другом как «тело/субстанция — функция/акциденция» (***ти—юн***), неразделимые в «небесном принципе» (тянь ли): «покой — это тело Великого предела, движение — функция Великого предела». «Движение» не устраняет «покоя» — он может быть просто неразличим, так же как «движение» в состоянии «покоя». Медитативная практика «подвижничества» (гунфу), по Чжу Си, предусматривает такое «проникновение в покой и движение», когда «основой» (бэнь) становится «покой». У ведущего мыслителя направления ***синь сюэ*** («учение о сердце») ***Ван Янмина*** понятие «покой». сопряжено с «принципом» и представлением о «высшем добре» (цзи шань), а «движение» —с «пневмой» (***ци***) и наличием соотносительных добра и зла. Высшая реальность «благого знания» (***лян чжи***) — врожденного интуитивного «знания блага» — лишена и «движения», и «покоя». Как и Чжу Си, Ван Янмин соотносил «покой» с «субстанцией», а «движение» — с «функцией», тем самым отдавая приоритет «покою». Оспаривая тезис Чжоу Дуньи о противоположности «покоя» и «движения», Ван Янмин в то же время продолжил его мысль о познавательно-чувственной сфере, в которой противопоставление «движения» и «покоя» утрачивает смысл. Однако он отрицал связь «покоя» с «отсутствием/небытием», «движения» — с «наличием/бытием» и соотносил «покой» с постоянной «пробужденностью сознания» (цзюэ) и «реагентностью» (ин), т.е. готовностью к реакции на объект (вещь, явление, мысль, эмоцию и т.п.), а «движение» — со «стабилизацией [сознания]» (дин) и «безмятежностью» (цзи). Склонный к материализму ***Ван Фучжи*** в противоположность большинству ведущих философов-неоконфуцианцев отдавал приоритет «движению», характеризуя его как «основу Великой пустоты». Категории «движение» и «покой» продолжают играть существенную роль в теории традиционной китайской медицины и особенно — психофизиологического тренинга.

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 110, 129, 219, 269 и др.

А. Г. Юркевич

ДУН ЧЖУНШУ [190 или 179, Гуанчуань (современный уезд Хэншуй провинции Хэбэй) — 120 или 104 до н. э.] — китайский философ и государственный деятель, «Конфуций эпохи Хань» (206 до н. э. — 220 н. э.), придавший ***конфуцианству*** характер государственной идеологии, один из лидеров «школы новых текстов». Происходил из знатной семьи. Был министром и инициатором введения основанных на конфуцианских канонах государственных экзаменов на чиновничьи должности, положив начало экзаменационной системе (кэ цзюй) — важнейшему социально-идеологическому институту китайского государства вплоть до нач. 20 в. Преподавал в императорской высшей школе, был учителем историка и мыслителя Сыма Цяня (2—1 вв. до н. э.). Идейное наследие Дун Чжуншу представлено собранием 82 философских и социально-политических эссе, названным составителями «Чунь цю фань лу» («Обильные росы «Весен и осеней»»), а также «Тремя докладами о Небе и человеке» («Тянь жэнь сань цэ»), включенными в посвященную Дун Чжуншу главу 56 «Хань шу» (официальной истории династии Хань). Дун Чжуншу создал в рамках конфуцианства высокоразвитую натурфилософию, в которой использовал идеи ***даосизма*** и ***иньян цзя***.

По Дун Чжуншу, все в мире происходит из «первоначала» («первопричины» — юань), аналогичного «Великому пределу» (***тай цзи***), состоит из «пневмы» (***ци***) и подчиняется неизменному ***дао***. Действие дао проявляется прежде всего в последовательном возобладании противоположных сил инь ян и циркуляциях «взаимопорождающих» и «взаимопреодолевающих» «пяти элементов» (у син). Впервые в китайской философии двоичная и пятеричная классификационные схемы — ***инь ян*** и ***у син*** — были сведены Дун Чжуншу в единую систему, охватывающую весь универсум. «Пневма» наполняет Небо и Землю как незримая вода, в которой человек подобен рыбе. Он — микрокосм, до мельчайших деталей аналогичный макрокосму (Небу и Земле) и непосредственно с ним взаимодействующий. Подобно моистам (см. ***Мо цзя***). Дун Чжуншу наделял Небо «духом» и «волей», которые оно, не говоря и не действуя (у вэй), проявляет через государя, «совершенномудрых» и природные знамения.

Решая фундаментальную для конфуцианства проблему «индивидуальной природы» человека, Дун Чжуншу выдвинул три новые идеи: 1. Подчиняясь универсальному дуализму син инь ян, человеческая природа делится на добротворную (ян) природу (син) и злотворную (инь) чувственность (цин). 2. «Добро» (шань) как атрибут человеческой «природы» имеет относительный характер: человеческая «природа» может считаться «доброй» в сравнении с природой птиц и зверей, но не с «природой» «совершенномудрых»; у «совершенномудрых» «природа» иная, чем у «средних» людей, у последних — иная, нежели у «ничтожных». 3. «Добро» потенциально присуще человеческой «природе», которая от рождения обладает «добрым началом»:

«человеческая природа подобна рису на корню, добро — рису в зерне». Признание актуальной нейтральности изначальной человеческой «природы» сближает Дун Чжуншу с Конфуцием, оценка ее как потенциально «доброй» — с ***Мэн-цзы***, а упор на социализацию как фактор формирования «добра» в человеке — с ***Сюнь-цзы***. В последнем пункте Дун Чжуншу сомкнулся и со своими политическими противниками — легистами (см. ***Легизм***), одобрив их метод наград и наказаний как необходимую фазу инь наряду с морально-духовным воздействием фазы ян.

Дун Чжуншу признавал существование двух видов судьбоносного «предопределения» (мин): исходящего от природы «великого предопределения» и исходящего от человека (общества) «изменяющегося предопределения». Историю Дун Чжуншу представлял как циклический процесс, состоящий из трех этапов («династий»), символизируемых цветами (черным, белым, красным) и добродетелями — «преданностью», «почтительностью», «культурой» (вэнь). Отсюда Хэ Сю (2 в.) вывел историософское «учение о трех эрах», популярное вплоть до ***Кан Ювэя***.

Важным этапом в развитии конфуцианства стала принадлежащая Дун Чжуншу целостная онтолого-космологическая интерпретация общественно-государственного устройства, основанного на учении о взаимном «восприятии и реагировании Неба и человека». По Дун Чжуншу, не «Небо следует дао», как у Лао-цзы, а «дао исходит из Неба», являясь связующим звеном между Небом, Землей и человеком. Наглядное воплощение данной связи — иероглиф «ван» (государь), состоящий из трех горизонтальных черт (символизирующих триаду: Небо — Земля — человек) и пересекающей их вертикали (символизирующей дао). Соответственно постижение дао — главная функция государя. Фундамент общественно-государственного устройства составляют «три устоя» (сань ган, см. ***Сань ган у чан***), производные от неизменного, как Небо, дао: «Правитель является устоем для подданного, отец — для сына, муж — для жены». В этом небесном «пути государя» (ван дао) первый член каждой пары знаменует собой господствующую силу ян, второй — подчиненную силу инь. Подобная конструкция, близкая к тезисам Хань Фэя (3 в. до н. э.), отражает сильное влияние легизма на социально-политические взгляды ханьского и более позднего официального конфуцианства.

Соч.: Дун-цзы вэнь цзи (Собр. литературных творений мудреца Дуна). — В сер.: Цун шу цзи чэн. Шанхай, 1937; *Лай Яньюань.* Чунь цю фань лу цзинь чжу цзинь и («Чунь цю фань лу» с современным комментарием и пер.). Тайбэй, 1986; в пер.: [О небе и человеке. О познании], пер. М. Л. Титаренко. — В сб.: Антология мировой философии, т. 1,ч. 1. М., 1969; Чунь цю фань лу, пер. А. С. Мартынова. — В кн.: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1988; «Lectures chinoises» (Peking), N 1, 1945, p. 1-17; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton (N. Y.) -L., 1963, p. 271—88.

Лит.: *Быков Ф. С.* Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжуншу. — В кн.: Китай, Япония. История и филология. М., 1961; *Шестакова Т. Г.* К вопросу о философской основе исторической концепции конфуцианства. — В кн.: Из истории китайской философии. Становление и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978.

А. И. Кобзев

ДУНЬ У (кит. — внезапное просветление) — постулат китайского буддизма, утверждающий возможность достижения состояния Будды не поэтапным накоплением знаний, а мгновенным озарением. Противопоставляется цзянь у (постепенному просветлению). Впервые был сформулирован ***Даошэном***. Исходя из концепции об имманентном наличии в каждом человеке качеств будды (фо син), Даошэн утверждал, что реализация этих качеств осуществляется внезапным просветлением — актом спонтанного осознания истинного Я (чжэнь во), т.е. собственной природы будды (фо син).

Дальнейшее развитие вопрос о дунь у получил в учении Хуэйнэна — шестого патриарха ***Чань школы***. Основываясь на теории единого сознания (и синь), подразумевающего «недвойственность» (неконтрадикторность) «омраченных» и «просветленных» дхарм (тождественность ***сансары*** и ***нирваны***), Хуэйнэн считал, что просветления невозможно достичь путем простого «подавления» неведения, «омраченных» дхарм: достижение его возможно лишь при осознании недвойственной природы дхарм в результате прямого раскрытия природы сознания, т.е. внезапного просветления. Полемика между приверженцами идеи дунь у и сторонниками Постепенного Пути привела к расколу школы Чань на южную ветвь во главе с Хуэйнэном и северную во главе с Шэньсю.

Наивысшего развития доктрина внезапного просветления достигла при чаньском патриархе Линьцзи (ум. 866 или 867). Основываясь на концепции «истинного человека без места» (у вэй чжэнь жэнь), тождественного «истинному сознанию» (чжэнь ши) всех будд и патриархов, которое всегда пребывает в каждом человеке, Линьцзи считал, что для реализации этого «истинного сознания» необходимо в едином порыве спонтанного озарения отбросить все внутренние преграды на пути к «истинно-правильному просветлению», в т. ч. привязанность к таким понятиям, как «Будда», «нирвана» и т. п. Для этого использовались практики «вэнь да» («вопросов — ответов»), «гунъань» («коанов») и различные крайне жесткие методы психофизического воздействия.

Лит.: *Абаев Н. В.* Чань-буддизм и культура психологической деятельности в средневековом Китае. М., 1983; Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). Пекин, 1982; Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюань бянь (Избр. материалы по буддийской мысли в Китае). Пекин, 1988; Чань сюэ дачэн (Большое собрание чаньских текстов). Тайбэй, 1967; Sudden and Gradual: Approaches to Enlightment in Chinese Thought, ed. by Peter N. Greogory. Honolulu, 1987.

М. А. Пивоварова

ДУРАНД, Дюран из Сен-Пурсена (Durandus de Sancto Porciano, Durand de Saint-Pourcain) (между 1270 и 1275, Сен-Пурсен-сюр-Сиуль, департамент Алье — 1334, Мо, департамент Сена и Марна) — французский философ и богослов. Монах-доминиканец с 1303, с 1307 преподавал в Париже, с 1313 лектор курии в Авиньоне, с 1317 епископ в Лиму, с 1318 — в Пюи-ан-Велэ, с 1326 — в Мо. Главное сочинение — Комментарий к «Сентенциям» ***Петра Ломбардского*** (курс лекций 1307—08) — вызвало возражения ортодоксов томистов его ордена и официальные расследования; редактировалось им до 1327. Другие сочинения Дуранда — «Спорные вопросы», «Вопросы о свободе воли», «О Христовой и апостольской бедности», «Трактат об однозначности, двузначности и аналогии»; полемика «Об источнике властей и юрисдикции» против Филиппа II в защиту папы Иоанна XXII; осужденное папской комиссией послание «О видении Бога» (1333) —против нового

догмата папы, отрицавшего за святыми полноту блаженного боговидения прежде вселенского суда. В расхождениях Дуранда с томизмом и на этой почве с собственным орденом, постановившим в 1286 «изучать, распространять, защищать» учение Фомы Аквинского, сказалась усталость поздней схоластики от вековых усилий по сочетанию изощренного рационализма с мистикой. Для Дуранда божественные идеи суть просто вещи; нет никакого деятельного интеллекта (intellectus agens), которым направлялся бы интеллект потенциальный (intellectus possibilis); познаются только индивиды и единичности; никакие универсальные формы не озаряют познающий разум, хотя Дуранд не отрицает реальности невидимых первоначал; понятие вещи есть понятая вещь, а истина есть соответствие вещи как понятой ей же как таковой; душа есть форма тела и логически доказать ее бессмертие трудно. Явно движение Дуранда, которого называли doctor modernus (а также doctor resolutissimus, doctor fundatus), в сторону ***У. Оккама***, однако он вошел в 1326 в комиссию, осудившую 51 положение Оккама. До 17 в. Комментарий Дуранда оставался учебной книгой богословских факультетов.

Соч.: Commentaria in quatuor libros Sententiarum, 2 vols., Venetiis 1572 (repr.: London, 1964).

Лит.: *Koch J.* Durandus de Sancto Porciano O. P.: Forschungen zum Streit um Thomas v. Aquino zu Beginn des 14. Jahrhunderts. — «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», XXVI, 1. Münster, 1927.

В. В. Бибихин

ДУХ (греч. νούς, πνεύμα; лат. spiritus, mens; нем. Geist; франц. esprit; англ. mind, spirit) — 1) высшая способность человека, позволяющая ему стать источником смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преображения действительности; открывающая возможность дополнить природную основу индивидуального и общественного бытия миром моральных, культурных и религиозных ценностей; играющая роль руководящего и сосредоточивающего принципа для других способностей души; 2) идеальная, правящая миром сила, к которой человек может быть активно и пассивно причастен.

Понятие «дух» в отличие от «разума» (и тем более «рассудка») не столь жестко связано с рационально-познавательными способностями; в отличие от «интеллекта» соотносится, как правило, со своим персонифицированным носителем, с «лицом»; в отличие от «души» акцентирует объективную значимость своего содержания и его относительную независимость от стихии эмоциональных переживаний, в отличие от «воли» на первый план выдвигает созерцания и смыслы, которые могут определять действия, а не акт свободного выбора, в отличие от «сознания» фиксирует не столько дистанцию между Я и его эмпирическим наполнением, сколько их живую связь; в отличие от «ментальности» не включает в себя несознаваемые механизмы традиционных и повседневных реакций и установок. В зависимости от идейного контекста дух может противопоставляться (как оппозиция или как альтернатива) природе, жизни, материи, утилитарной необходимости, практической активности и т. д.

Концептуальное и понятийное оформление дух получает в античной философии. У досократиков возникает учение о правящей миром, строящей из хаоса космос объективной силе, которая пронизывает собой мир и даже отождествляется с одной из вещественных стихий, но в то же время не растворяется в пассивной материальности. Чаще всего человек мыслится как носитель силы, которую он мог в себе культивировать, становясь ее сознательным сотрудником. Обычно эта сила обозначалась как одноименная какой-либо из высших человеческих способностей (душа, мышление, сознание, речь, счет и т. п.). Со временем доминировать стали понятия ***нус*** и ***пневма***. Понятие «нус», которое в ряду ментальных терминов означало «ум», «образ мыслей», «умственное созерцание» и этим отличалось от терминов с перевесом психологического (псюхе, тюмос, френ), экзистенциального (софия, гносис) и дискурсивного (***логос***, дианойа, диалектикэ) значения, у Анаксагора стало означать мировой разум, цель космической динамики и организующе-различающую силу (ср. аналогичное, но не закрепившееся в традиции понятие Эмпедокла «священное сознание», «φρήν ἱερή» — B 134, 4 DK). В философии Платона, Аристотеля и неоплатоников дух как мироправящая сила йотируется термином «нус», помещается в многослойную онтологическую иерархию: нус объединяет собой идеальные формы-***эйдосы***, внедряется через них в стихию мировой души-психеи и образует через нее мировую материю в космический организм. У Платона и неоплатоников нус порожден высшим принципом, невыразимым и непостижимым «благом», к которому нус тяготеет. У Аристотеля нус — высший уровень бытия, бог, который мыслит сам себя и тем творит мир.

Термин «пневма» (как и лат. аналог «спиритус») первоначально означал «воздух» или «дыхание». Довольно рано он приобретает психологическое и космологическое значение (напр., «бесконечной пневмой» дышит пифагорейский космос, в греческой медицине пневма есть вещественная жизненная сила-дыхание). Стоицизм понимает пневму как огненно-воздушную субстанцию, которая в виде эфира пронизывает мир, расслабляясь в материальных объектах и концентрируясь в «семенных логосах»: т. о., пневма выполняет роль мировой души как оживляющее начало и роль духа как правящее начало. Неоплатонизм также использует понятие «пневма», описывая проникновение духа в низшие сферы бытия: дух и душа обволакиваются пневмой и через нее контактируют с материей (см. Эннеады, 112,2; III 8; V 2). Генезис христианского понимания Духа восходит к эллинистическому религиозному синкретизму. В Септуагинте словами «пневма теу» передается еврейское понятие «руах элохим», Дух Божий (Быт. I, 2), что открывает возможность многообразных сближений эллинского и библейского богословия. Филон Александрийский также именует пневмой и высшее начало в человеке, и исходящую от Бога мудрость. Евангельское учение о Святом Духе (πνευμα ἁγιον) становится основой для понимания Духа как одной из ипостасей Троицы. В Троице Дух является источником божественной любви и животворящей силы. Бог есть Дух (Ин. 4.24), но в то же время существует и злая духовность. Способность «различать духов» понималась как один из особых даров Св. Духа (1 Кор. 12.10). Во многих случаях (особенно в посланиях ап. Павла) затруднительно отнесение слова «Дух» к ипостаси Бога или к человеческой способности. Однако средневековые богословы видели в этом указание на то, что Дух Божий, овладевая человеком, не растворяет в себе его индивидуальность. Единосущность (ὁμοούσιος) Духа другим лицам Троицы стимулировала в средневековой философии онтологические и логические споры о понятии бытия. Очевидна

резкая граница, отделяющая античное понимание духа как высшей внутрикосмической силы от патриотического и средневекового христианского понимания Духа как сущности, запредельной тварному миру, но деятельно присутствующей в мире и преображающей его.

Философия Ренессанса теряет интерес к средневековой пневматологии и возвращается к эллинистическим интуициям духа, понимая его как разлитую во Вселенной жизненную силу. В рамках натуралистического пантеизма и оккультной натурфилософии Возрождения находит себе место и учение античных медиков о «spiritus vitales», жизненном духе, локализованном в теле и сообщающем ему витальную энергию.

В 17—18 вв. происходит кристаллизация новых тем, связанных с проблемой духа: это темы духовной субстанции и структуры познавательных способностей. Дух как субстанция выполняет теперь роль онтологической основы универсума (ср. «нус») и роль основания связи субъективного разума и объективной действительности. Характерно категоричное размежевание духа и материи как замкнутых в себе, не имеющих точек соприкосновения субстанций и в то же время объединение в измерении духовной субстанции тех способностей, которые раньше находились на низших ступенях ментальной иерархии, напр, ощущения, переживания, стремления, воли и т. п. (ср. в этом отношении понятия cogitare Декарта, mens Спинозы, spiritus Лейбница, esprit Лейбница и Гельвеция, mind английских эмпириков). Так, по Декарту, духовная субстанция (res cogitans) и материальная (res extensa) не имеют ничего общего, но внутри себя воспроизводят различие высшего и низшего, простого и сложного, которое старая метафизика обычно распределяла между духом и материей. В рамках рационализма возникает проблема координации духа и материи, которая вынуждала апеллировать непосредственно к Богу — создателю «предустановленной гармонии», поскольку дух как субстанция оказывался своего рода безличной «духовной машиной». В традиции эмпиризма дух лишается субстанциональности и сводится к единичным состояниям души. «Дух есть нечто, способное мыслить», — говорит Локк, но построить на этом основании ясную идею субстанции духа, как и субстанции тела, невозможно, поскольку мы имеем дело лишь с предполагаемым субстратом «действий, которые мы испытываем внутри себя», каковы «мышление, знание, сомнение, сила движения и т. д.» (Опыт о человеческом разумении, II, 23, 4—6). Беркли, однако, переворачивает этот аргумент, поскольку обнаруживает в самом факте восприятия асимметричность статуса самодостаточного духа и его содержания. Кроме «идей» (т. е. любых предметов восприятия), согласно Беркли, есть «познающее деятельное существо... то, что я называю умом, духом, душой или мной самим», это — «вещь, совершенно отличная от идей» (О принципах человеческого знания, I, 2), «дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом, как производящее их или иным способом действующее над ними — волей» (там же, I, 27). Поскольку все вещи Вселенной «либо вовсе не существуют, либо существуют в уме какого-либо вечного духа», то «нет иной субстанции, кроме духа» (там же, I, 6—7). Юм, в свою очередь, переворачивает это понятие духа, демонтируя принцип самотождественности Я. «Сущность духа (mind) так же неизвестна нам, как и сущность внешних тел, и равным образом невозможно образовать какое-либо представление о силах и качествах духа иначе как с помощью тщательных и точных экспериментов...» (Трактат о человеческой природе... Введение). Монадология Лейбница дает другую модель соотношения духа и мира: критикуя представление о «едином всеобщем духе», Лейбниц полагает, что неразумно допускать существование одного духа и одного страдательного начала, вещества; принцип совершенства требует допущения между ними бесконечно многих промежуточных ступеней, каковыми и являются индивидуальные души-монады, воспроизводящие всеобщий дух на свой неповторимый лад. Душа-монада, дорастая в своем развитии до самосознания, становится конечным духом и начинает воспроизводить в себе не столько Вселенную, сколько Бога, который есть бесконечный дух.

Немецкая философия эпохи Просвещения, обозначая понятие «дух», начинает отдавать предпочтение германскому слову «Geist», в основе которого — индоевропейский корень «ghei» со значением «движущая сила», «брожение», «кипение». Экхарт (13 в.) переводит «mens» как «Seele» и «anima» как «Geist». Лютер переводит словом «Geist» евангельское понятие «пневма». У Бёме «Geist» уже носит значение глубинной силы души, придающей ей форму и имеющей соответствие в макрокосме в виде «Seelengeist», души в оболочке духа (Drei princ. 8). Просвещение (начиная с вольфианцев) интеллектуализирует «Geist», понимая его как дух, выражающий себя в мыслях. «Geist» сближается с «Vernunft» (разум); это понятие предпочитает и Кант. Однако мистико-виталистические коннотации понятия «Geist» сохраняются в послекантовской спекулятивной философии, у Гёте и романтиков.

Кант ограничивает сферу употребления понятия «дух» («Geist») областью эстетики, где дух определяется как «оживляющий принцип в душе» и «способность изображения эстетических идей» (Критика способности суждения, § 49), и областью антропологии, где, в частности, различает духовные силы, осуществляемые рассудком (см., напр., Метафизика нравов, II, § 19). Критически относится Кант и к просветительской рационализации духа, и к его оккультной мистификации (см. полемику со Сведенборгом в «Грезах духовидца...»). Вместе с тем своим трансцендентальным методом Кант радикально изменил саму проблему, разделив традиционный для метафизики универсум сверхчувственного единства на три автономных царства — природа, свобода и целесообразность, которые уже не могли суммироваться отвлеченным понятием «дух».

В свете кантовских открытий Фихте, Гегель и Шеллинг дают новую трактовку понятия «дух». Если выделить ее смысловое ядро, сохранившееся на всех поворотах сложного пути немецкого трансцендентализма, то можно отметить следующие моменты. Все конечные феномены духа находят свой смысл в «абсолютном духе». Абсолютный дух творит себя и свою предметность. Абсолютный дух — это не объект, а процесс сверхэмпирической истории, в ходе которого дух порождает себя и в котором только он и существует. Абсолютный дух в своей истории отчуждается от себя (как от «Идеи») и, познавая отчужденный мир (как «Природа»), возвращается к себе (через историю человечества как «Абсолютный дух»). В результате абсолют приобретает конкретность и самосознание. Отвлеченные идеи эмпирической субъективности человека, т. о., суть лишь моменты в «биографии» абсолюта: чтобы стать истинным духом, он должен наполниться

живым содержанием и придать ему форму вечности (шедевром изображения этого процесса остается гегелевская «Феноменология духа»).

Философия 19 в. в целом (если не считать консервативный спиритуализм) оказалась оппозицией немецкому трансцендентализму. Понятие духа оказывается естественной мишенью для критики таких направлений, как позитивизм, марксизм, волюнтаризм. «Дух» остается релевантным понятием для мыслителей постромантического толка (Карлейль, Торо, Эмерсон) и для некоторых представителей философии жизни, которыми он обычно понимается как более или менее удачный псевдоним «жизни» или, напротив, как опасный недуг, тормозящий самоутверждение витальности (линия Ницше в 19 в. до Шпрангера и Л. Клагеса в 20 в.).

В 20 в. философия отнеслась к понятию «дух» более лояльно. Оппоненты в некоторых случаях переоткрыли его в рамках своих учений (напр., версия Кассирера в неокантианстве, версия Юнга в психоанализе, версия Бергсона в витализме, версия Шеллера в феноменологии, версия Сантаяны и Уайтхеда в неореализме). Философия культуры (особенно немецкая ветвь), строя цивилизационные модели, обнаружила его функциональность. Такие направления, как неотомизм, русская религиозная философия или итальянский неоспиритуализм (Кроче, Джентиле), реанимировали классические представления о духе в свете «неклассического» опыта современности. Персонализм (Мунье), философия диалога (Бубер), экзистенциализм (Ясперс) используют не только лексику традиционных учений о духе, но и их концептуальные схемы. В новейшей философии понятие «дух» непопулярно.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. 4. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 28—78, т. 8. Итоги тысячелетнего развития, кн. 1, с. 541—569, кн. 2, с. 298—302; *Савельева О. М.* Содержание понятия «нус» в греческой литературе VII—VI вв. до н. э. — В кн.: Из истории античной культуры. М., 1976, с. 30—40; *Мотрошилова Н. В.* Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984; *Гайденко П. П.* Диалектика «теокосмического всеединства». — В кн.: Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987, с. 48—117; *Киссель М. А.* Диалектика как логика философии духа (Б. Кроче — Дж. Джентиле —Р. Коллингвуд). — Там же, с. 119—53; *Быкова М. Ф., Кричевский А. В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993; *Степанов Ю. С.* Константы, Словарь русской культуры. М., 1997, с. 570—573; *Федотов Г. П.* О Св. Духе в природе и культуре. — Собр. соч. в 12 т., т. 2. М., 1998, с. 232—44; *Class G.* Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes. Lpz., 1896; *Nöesgen K. F.* Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes, Bd. 1—2. B., 1905—07; *Dreyer H.* Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. B., 1908; *Brentano Fr.* Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Lpz., 1911; *Leisegang H.* Pneuma Hagion. Lpz., 1922; *Wechsler E.* Esprit und Geist. Bielefeld, 1927; *Rothacker E.* Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. Münch., 1927; *Noltenius F.* Materie, Psyche, Geist. Lpz., 1934; *Glockner H.* Das Abenteuer des Geistes. Stuttg., 1938; *Armstrong A. H.* The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambr., 1940; *Ryle G.* The Concept of Mind. L., 1949; *Hildebrand R.* Geist. Tüb., 1966.

А. Л. Доброхотов

ДУХКХА (санскр. duḥkha, пали dukkha — страдание, неудовлетворенность, тягостность, переживание) — одна из важнейших категорий индийской религиозно-философской мысли, особенно ***буддизма***, объединяющая все отрицательные аспекты человеческого бытия (от чисто физических и психологических страданий до глубинной неудовлетворенности). В индуизме дуккха часто выступает антиподом сукхи (радости, удовольствия). В буддизме дуккха более универсальна, включая в себя даже удовольствие, поскольку, согласно Будде, оно неизбежно приводит к страданию («разъединение с приятным»). Дуккха в буддизме является как бы религиозно нейтральной, это наличное положение вещей (первая благородная истина: «все есть страдание»), вызванное определенной причиной — желанием удовольствия и продолжения существования (вторая благородная истина). А раз дуккха присуща бытию человека и других существ не изначально, а порождена ими самими, значит, устраняя эту причину (третья благородная истина), можно с помощью определенной практики (четвертая благородная истина — ***восьмеричный путь***) искоренить ее в индивидуальном существовании.

В онтологическом аспекте дуккха является одной из трех (ти-лаккхана, или три-лакшана) характеристик ***дхарм*** — элементов существования. Дхармы изменчивы (анитья), лишены самости (анатман), и, пока существование человека есть череда или «волнение» дхарм, он не может быть ничем, кроме чисто страдательной фигуры, пассивно претерпевающей это «волнение». Т. о., дуккха выступает и как объективный механизм такого «претерпевания» (символ ***сансары***), и как субъективное отношение человека к этому процессу — психологическая неудовлетворенность, страдание.

Хотя признание всеобщности страдания составляет один из краеугольных камней буддийского учения, из-за чего его характеризуют как пессимистичное, положение о том, что дуккха имеет свою причину, которую человек может устранить собственными силами, делает буддизм религией спасения (ранний буддизм часто называют религией спасения собственными силами). См. также ст. ***Анатма-вада, Пратитья-самутпада, Четыре благородные истины.***

В. Г. Лысенко

ДУХОВНОЕ ПРОИЗВОДСТВО — деятельность, обеспечивающая формирование сознания, важнейшее условие человеческого общения и взаимодействия между индивидами. Признание активной роли сознания необходимо, следовательно, расширить до признания производства самого сознания, вырабатывающего особую общественную форму, благодаря и посредством которой индивиды интегрируются в социальную систему и получают возможность осуществлять совместную деятельность.

Классическая политэкономия отождествляла общественное производство с материальным. Термин «духовное производство» ввел в своем курсе лекций по политической экономии русский экономист и историк Андрей (Анри) Шторх (курс был прочитан великому князю, будущему императору Николаю I в 1815 и издан в Париже в 1823). Различая материальные блага и т. н. «внутренние блага, или элементы цивилизации», Шторх выделил сферу духовного производства как особое подразделение общественного производства. К. Маркс в своей «Теории прибавочной стоимости» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч., изд. 2-е, т. 26, ч. 1, с. 278—282) видит заслугу русского экономиста в том, что он не отождествляет производство с материальным производством, с одной стороны, и преодолевает начатую А. Смитом традицию относить духовную дея-

тельность к «непроизводственной сфере» — с другой. В то же время Маркс критикует его за непонимание связи двух видов производства. Появление и выделение духовного производства в особую сферу общественного производства марксизм объясняет исторически возникшим разделением труда, в частности материального и духовного. Эта виды труда в классовом обществе выпадают на долю разных индивидов. В дальнейшем под духовным производством стали понимать либо производство духовных ценностей, т.е. идей представлении, научных знаний, идеалов, либо производство общественного сознания в его исторически конкретных формах (политики, права, научной религии, искусства, морали и т. д.).

В современной социальной философии и социологии знания анализируется «индустрия знаний», т.е. сфера их производства и распространения, включающая в себя 1) научные исследования и разработки; 2) образование; 3) средства массовой коммуникации (радио, телевидение, печать, телефон и т. д.); 4) информационные машины, в т. ч. компьютеры и информационные сети; 5) информационные услуги (Ф. Махлун). Современные промышленно развитые страны создали мощную техническую и социальную (институциальную) инфраструктуру производства и распространения знаний, а в грядущем информационном обществе производство и распространение знаний становится основным и экономически прибыльным занятием технически развитых наций. Понятие «духовное производство» фиксирует социальный характер деятельности по созданию и распространению знаний, превращающийся в капиталистических обществах в область разделения труда со своей инфраструктурой, нормами и институциями. Наука как система производящая научно-технические знания, включает в себя институции, ответственные за получение ручных знаний и подсистемы, ответственные за превращение их в конечный продукт (техническую, технологическую и организационную информацию). В современном обществе создана разветвленная сеть институций образования и распространения знаний.

Лит.: *Мегрелидзе К. Р.* Основная проблема социологии мышления. *Тбилиси, 1965; Махлун Ф.* Производство и распространение знаний в США. М., 1966; *Диксон П.* Фабрики мысли. М., 1976.

В. И. Толстых

«ДУХ ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ» (Discours sur l'esprit positif. P., 1844; рус. пер. 1910) – работа ***О. Конта***, основоположника классического («первого») ***позитивизма***. Содержание и характер этого издания был определен тем, что Конт, противопоставляя свою позицию традиционной философии и отвергая по сути все содержание последней как ложное представление о мире («метафизику»), поставил своей задачей заменить прежние философские «системы мира» представлением общих, наиболее важных результатов «позитивных» наук по образцу знаменитого «Энциклопедического словаря» д'Аламбера, т.е. в видеудобной упорядоченной, по возможности краткой и вместе с тем всеобъемлющей системы сведений из всех сфер науки Этой цели он посвятил большую часть жизни – итогом стал шеститомный «Курс позитивной философии», который публиковался с 1830 по 1842. Каждый из томов посвящен отдельной области науки, и потому «Курс» представляет собой вид энциклопедического словаря, точнее, «последовательный ряд» сведений соответственно из математики астрономии, физики, химии, биологии и «социальной физики» (социологии). Общие же идеи этой работы были разбросаны в предисловиях, примечаниях и вообще в разных местах этого громоздкого сочинения. Поскольку, как оказалось, особый интерес публики вызывали как раз эти общие вопросы, возникла потребность представить «дух позитивизма» в виде компактной сводки. Согласно Конту, система знания должна быть представлена так, чтобы предшествующее изложение было логической предпосылкой и основой для понимания последующего. Поскольку, по мнению Конта, и само человечество, продуктом совокупной мыслительной деятельности которого является наука, двигалось по такому же пути, логическая последовательность представления знании должна быть такой же, как их историческое развитие. Параллельно этому принципу организации знания, по мнению Конта, необходимо использовать и другой – ведь каждая наука включает в себя «абстрактную» и «конкретную» части (это членение, однако, не образует последовательного ряда). При этом идеал каждой науки – представление всех фактов в виде частных случаев, которые можно вывести из «единого факта», в качестве которого выступает закон.

Кроме этих установок, отвечающих «природному единству» мира, организация знания должна также отражать единство общей цели человечества, т.е. она должна быть построенной под углом зрения ценности знания для человечества (эту цель, согласно мнению Конта, еще предстоит ясно сформулировать).

Задача любой науки - «видеть, чтобы предвидеть». Выполнить ее нельзя, просто накапливая факты, необходимо сформулировать («открыть») законы, которые «вытекают» из фактов. Ничего, кроме этих двух компонентов, в «позитивной» науке быть не может. Поэтому наука должна быть свободна как от «мистицизма», так и от эмпиризма, которые равно бесплодны.

В качестве главной идеи, «наиболее общего факта» всего положительного знания, у Конта выступает закон трехстадийного развития духа, согласно которому и человечество, и любая из наук, и отдельный человек в своем умственном развитии последовательно проходят 3 стадии: «геологическую, или фиктивную», «метафизическую, или абстрактную», и «позитивную, или реальную». Для первой характерно предпочтение трудных и даже неразрешимых вопросов (о первоосновах явлений и первопричинах мира) и стремление к абсолютному знанию, что находит удовлетворение в религиозном объяснении. Оно рассматривает вещи и события по аналогии с человеческими качествами, только чрезмерно преувеличенными. Эта фаза сама включает стадии фетишизма (суть которого – в приписывании внешним телам неких «сил», гипертрофированных аналогов человеческих способностей); политеизма (здесь «теологический дух» становится самостоятельным, выступает как творящее начало, освобождается от связи с телесными субстанциями, но вместе с тем предстает в виде множества родовых «сущностей») и монотеизма (здесь в мистической форме оказывается осознанной внутренняя связь всех природных явлений, но источником и гарантом всех этих мировых связей признается Бог). Дойдя до этого уровня человеческий дух открывает возможность перейти к своей метафизической фазе; здесь место Бога занимает онтология сущностей, о которых рассуждает философия («метафизика»). Поэтому философия, по Конту, – это

упрощенная, постепенно обесцениваемая, теология. На третьей стадии происходит критическое преодоление метафизики: разум отказывается от желания обладать абсолютной истиной, а в качестве единственной реальной цели науки рассматривает рациональное предвидение, а место метафизики занимает позитивная наука. Важнейшая характеристика позитивной науки — ее установка на «имманентность» бытия, ее самоограничение задачей описания и упорядочения «действительных фактов». В этой установке выражена радикальная противоположность позитивной науки метафизике: метафизика устремлена в «трансцендентное», находящееся за пределами тех фактов, которые доступны («даны») сознанию, т.е. непосредственно существуют как «поток явлений».

Каждой из трех стадий в развитии духа, по Конту, соответствует специфическая форма социальной организации: фетишизму — примитивная организация, которая по существу не выходит за пределы семьи; она длится примерно до 1300. Теологической стадии соответствует «образование жреческого класса», которым сначала подчиняются племенные вожди (теократия), а потом происходит слияние светской и духовной властей; эта стадия охватывает период от 1300 до 1800. В результате философской критики («Реформация, Просвещение, Революция») возникает, наконец, позитивная стадия. Ей соответствует «промышленное общество», когда искусство и наука становятся важными компонентами государственной организации. «Духовный авторитет» науки и искусства возвышается (следствием этого процесса является повышение роли образования и авторитета прессы). В конечном счете во главе общества должны стать «позитивные» философы и деятели искусства — они должны играть роль «позитивных священников».

Универсальным обобщением научной практики, согласно Конту, является вывод о неизменности законов природы (которые суть устойчивые отношения в мире явлений). Это не может быть простым обобщением наблюдаемых фактов, а является следствием базисного свойства разума, который предпочитает стабильное изменчивому. Отсюда, полагает Конт, традиционное почтение людей к «неподвижной звездной сфере» и упорный поиск законов, т.е. регулярностей в последовательностях явлений. В состав «позитивной действительности», которая является предметом науки, входит и сам человек. Поэтому к числу позитивных наук (и причем «базисных») относится социология; ее предмет — «конкретные факты» социальной организации и человеческого поведения, включая сведения о «душе».

А. Ф. Зотов

ДУША (греч. ψυχή, лат. anima) — одно из центральных понятий европейской философии.

Появляется уже в. пифагореизме: одно из немногих безусловно засвидетельствованных раннепифагорейских учений — учение о бессмертии души и ***метемпсихозе***; Пифагору приписывалось сочинение «О душе» (Diog. L. VIII 7) и рассказы о его четырех реинкарнациях (там же, VIII 4 со ссылкой на Гераклида Понтийского — фрг. 89 Wehrli). Геродот говорит, что пифагорейцы выдавали египетское учение о бессмертии души за свое (II 81. 123). Вера в бессмертную душу сочеталась у пифагорейцев с учением о том, что душа погребена в теле как в гробнице, причем безрассудная часть души легко поддается переубеждению и бросается из одной крайности в другую (*Платон.* Горгий, 493a). Согласно Филолаю, которому также приписывалось сочинение «О душе» (Stob. Eel. I 20, 2), душа и ощущения помещались в сердце (Theolog. Arithm., 25, 17 De Falco), причем природа числа, гармонически сочетая душу с ощущением, делала все познаваемым (Stob. Ecl. I 2, 3), а сама душа при этом оказывалась некоей гармонией.

Параллельно с этим комплексом идей у ионийцев разрабатывается учение о душе, соотносимой с одним из элементов (воздухом или огнем): у оппонента пифагорейцев Гераклита (фрг. 40, 66—68, 70 Marcovich) речь идет об испаряющейся из воды и в то же время тождественной жизни душе-воздухе, пределов которой не сыскать, и о наилучшей и мудрейшей душе-сухой (под воздействием теплоты и сухости, т.е. в конечном счете огня). У Диогена Аполлонийского также шла речь о душе-воздухе. Гиппон утверждал, что душа — это вода.

Учение Платона о душе формировалось в оппозиции к софистическому пониманию души как только средоточия ощущений (Протагор согласно Diog. L. IX 51; очевидно, сходное представление было и у Демокрита, написавшего сочинение «О душе» и отождествлявшего ум с душой, а душу, состоящую из гладких и круглых атомов, — с ощущениями — Diog. L. IX 44—46); с другой стороны, именно установка софистов на «воспитание людей» вместе с их учением о возможности научить добродетели, понимаемой как некая «доброкачественность» души и ума, делают душу основным субъектом воспитания. При этом Платон подчеркивает, что не только мусическое, но и гимнастическое воспитание направлено не столько на тело, сколько на душу («Государство» 411 e). Трудно сказать, каким было учение о душе Сократа, так как уже в ранней «Апологии» Платон делает Сократа пифагорейцем, твердо верящим в бессмертие души, а также в то, что боги пекутся о человеческой душе и подают ей знаки, запрещающие совершать дурные с моральной точки зрения поступки: в том, что божественный голос («демоний») не удерживал его от честной защиты, приведшей к смертной казни, но не запятнавшей его души, Сократ видит гарантию ее благой посмертной участи.

Эта же тема развита Платоном в диалоге ***«Федон»***, где, с одной стороны, проведены пифагорейские учения о теле как гробнице души (σώμα=σήμα), о метемпсихозе и ***палингенесии***; с другой стороны, опровергнуто пифагорейское учение о душе-гармонии и даны четыре доказательства бессмертия души. Согласно одному из них, душа есть самый принцип жизни, почему она не может быть подвержена смерти; другим является учение о знании как припоминании того, что душа видела в мире истинного бытия до вселения в здешнее тело (***анамнесис***); это последнее представление придает образованию и воспитанию души фундаментальный онтологический смысл, поскольку, по Платону («Федон» 107 d), душа не несет с собой на тот свет ничего, «кроме воспитания и образа жизни» (πλὴν τῆς πριδείας τε καὶ τοφῆς).

Наиболее развернутое учение о душе проводится Платоном в ***«Государстве»***, хотя уже в раннем «Менексене» (238 c) он замечает: «Государственное устройство (πολιεία) воспитывает людей: хорошее —достойных, а противоположное ему — дурных». Исходя из аналогии между устройством государства и души, Платон развивает учение о трех началах души (вожделеющем, пылком и разумном)

и четырех ее основных добродетелях (здравомыслии — господстве над вожделениями, мужестве — смирении пылкого начала, мудрости — совершенстве разумного начала и справедливости — должном функционировании каждого из начал и души в целом). При этом душа обладает свободой воли и сама может выбирать свой жребий: только по совершении акта выбора она попадает в сферу необходимости, испытывая тогда результат своей осмотрительности или неразумия.

Параллельно с «Государством» Платон разрабатывает (в ***«Федре»***) учение о самодвижной душе — принципе движения всего неодушевленного, а также (в «Федре» и ***«Пире»***) о душе как о связующем начале между миром чувственным и умопостигаемым: в иерархии тело — душа — ум душа оказывается структурно тем же, чем Эрот, связующий человеческое и земное с божественным и небесным, и философия, возводящая от здешнего и временного к тамошнему и вечному. Именно душа обладает мышлением и мнением и может быть обращена к чувственному и умопостигаемому, оставаясь при этом в собственной сфере — сфере рассуждения-рассудка (ср. «Теэтет», 189e—190a). Так со сферой души оказываются тесно связаны все науки, поскольку они не только воспитывают душу, но и разрабатываются ею.

Будучи принципом движения и тем, что заботится обо всем неодушевленном, душа в ***«Тимее»*** обретает смысл космологического принципа: ум-демиург творит душу космоса — совершенного живого существа (34c—37a), внутри души творит телесную природу, а также высевает человеческие души на звезды, Землю, Луну и прочие орудия времени (41a—42e). Созданная благим демиургом благая душа мира обеспечивает приобщенность здешнего мира необходимости к уму, а наделенный индивидуальной душой человек представляет собой сочетание ума и необходимости. Душа, прожившая здешнюю жизнь должным образом, возвращается в обитель соименной звезды, а творившая зло переходит в низшую природу: сначала в женскую, а затем в животных.

В поздних диалогах, размышляя о причинах возникновения зла в мире, созданном благим демиургом, Платон приходит к выводу о наличии в мире особого начала — злой души. В «Политике» он рассуждает о том, что космос периодически движется сначала по воле демиурга-ума, а затем («после того, как каждая душа проделала все назначенные ей порождения») — «под воздействием судьбы и врожденного ему вожделения» (272e—273a), т.е. под воздействием порывов в душе, которая старше всего порожденного и представляет собой начало его движения. В «Законах» Платон прямо называет это «неистовое» и «нестройное» движение космоса делом злой души (897d). Находясь в рамках заданного Платоном круга основных философских установок и не опознавая его границ, Аристотель в учении о душе исходит из двух ее основных проявлений в живом существе — движения и ощущения; он формально признает бестелесность души как того, что не есть тело, но что, однако, не может существовать без тела. Не признавая души как самодвижной причины всякого движения, Аристотель рассматривает душу в своей системе категорий как сущность, или «чтойность», или первичную осуществленность, ***энтелехию*** естественного органического тела, потенциально обладающего жизнью («О душе» II 1, 41-2 a 27-b5). И как нет зрения самого по себе, но зрением обладает здоровый глаз, так, по Аристотелю, нет и души самой по себе, но есть живое существо, состоящее из души и тела.

Душу можно описать, изучая движения и ощущения живых существ. В связи с этим Аристотель выделяет растительную, ощущающую и разумную душу и отмечает, что умозрительная часть души, или ум, может существовать отдельно — как вечное существует отдельно от временного (там же, 413b 25—38). Аристотель описывает питание и воспроизведение, опекаемые растительной душой; пять чувств, желания, страсти, волю, связанные с ощущением; воображение как особую способность, связанную либо с чувственным восприятием, либо с разумом; в разумной душе он выделяет рассуждение и мышление. В качестве движущей способности души Аристотель выделяет стремление и ум, но последний также толкует как своего рода стремление, поскольку сообразное мысли сообразуется и с волей (III 10). Отказываясь от представления о мировой душе, Аристотель вводит, однако, ее своеобразный эрзац — природу, которая имманентна миру так же, как отдельная душа — отдельному живому существу.

Психология эллинистических школ — стоицизма и эпикуреизма — разрабатывала идеи, в том или ином виде уже встречавшиеся у предшественников. У стоиков душа — определенным образом окачествованная (теплая) ***пневма***. Зенон называет душу, которая питается испарением крови и воздухом, «чувствующим испарением» — вероятно, не без влияния Гераклита; при этом все или только души мудрецов сохраняются в эфирной части мира вплоть до его всеобщего воспламенения (SVF I 519—522). Выделяя в душе восемь частей — пять обычных чувств, а также речевое, породильное и ведущее начала (SVF I 143), — стоики говорили также о четырех ее способностях: представлении, согласии, влечении и разуме (SVF II 831). Разумность — преимущественное свойство ведущего начала души, так что даже влечения и страсти — это своего рода активность разума. В области этики стоицизм развил учение о сознательном исторжении души — самоубийстве, что получает дополнительный смысл в связи с учением Сенеки о том, что истинная жизнь души, предсуществовавшей до рождения в этом теле, начинается со смертью тела, возвращаясь к богам (Ad Marc. 18, 6; 24, 5; Ep. 102, 24; 120, 13-15). Эпикурейцы представляют душу как специфическое сочетание различных атомов, частью общих с другими образованиями, частью специфических — особенно гладких и круглых, которые по своей тонкости превосходят даже атомы огня. Души безусловно телесны, иначе они не могли бы приводить в движение тела, и смертны, поскольку с разрушением телесного состава разрушается и душа, не имеющая более ни прежних сил, ни ощущений (Diog. L. X 63-66).

Сохранившийся трактат Александра Афродисийского «О душе» (кн. 1—2, см.: Suppl. Arist. II 1, 1877, p. 1—100, 101—186) позволяет понять, сколь широк был круг вопросов, обсуждавшихся в перипатетической школе: бессмертие души, ее бестелесность, способности, связь души и ума. Платоновская традиция отмечена стремлением уяснить отдельные моменты учения основателя школы, связанные с порождением души в «Тимее» (Плутарх), бессмертием души в целом или только ее рациональной части (в связи с чем Аттик критиковал Аристотеля и некоторых платоников), или одной только разумной души (к чему

склонялся Алкиной, рассматривавший также среди прочего вопрос о сродстве душ и одушевляемых ими тел).

Характерное для герметизма и гностицизма представление о душе как о женском начале, отпавшем от Ума, своего Горнего Отца, от света и полноты жизни, ставит вопрос о причине этого отпадения, каковым оказывается исходная ошибка, за которой неизбежно следует наказание — жизнь в теле. В связи с этим могло меняться и понимание платоновского «Тимея»: так, пифагореец Нумений учил о душе мира как демиурге, в связи с чем мог возникнуть вопрос о добром или злом демиурге. Дуалистические тенденции в трактовке души проявились у Плотина, учившего о бессмертии мировой души, но отрицавшего бессмертие индивидуальных душ: отдельные души оказывались у него аспектами мировой души, дерзостно отвернувшейся от ума и обратившейся к опеке созданного через ее посредство чувственного мира. И хотя душа у Плотина не является принципом зла, но именно она провоцирует высшее к переходу в низшее как подлежащее ума, в ходе какового перехода и возникает принцип зла — материя как таковая. Порфирий вновь возвращается к учению о душе-демиурге и рассматривает специально вопросы о вхождении души в тело и способностях души. При этом Плотин и Порфирий, сохраняя представление об иерархии универсума, предполагают возможность для одной и той же души пребывать на разных его уровнях. Иначе обстоит дело у Ямвлиха, не только закрепляющего разные виды души — разумные и неразумные — за разными уровнями иерархии, но и не признающего возможности перехода с одного уровня на другой. Прокл описывает иерархию душ (души универсальные, умопостигаемые — демоны, ангелы, герои; отдельные — людей и животных) и подчеркивает промежуточное положение самой сферы души, обнимающей собой все чувственные вещи в качестве образца и все умопостигаемые — в качестве подобия («Начала теологии», 195). Дамаский рассматривал индивидуальную человеческую душу как единственную сущность, которая может изменить себя самое и свое место в иерархии универсума.

Развивавшаяся параллельно традиция христианского богословия в учении о душе исходила из противопоставления душ животных и души человека. Человек создан по образу и подобию Бога, и именно его бессмертная душа есть, по Григорию Богослову, Божие дыхание и свет Божий: душа должна быть для тела тем же, чем Бог является для души. Опровергая платоновско-пифагорейское учение о предсуществовании душ (принимавшееся, в частности, Оригеном), об эманации душ из Бога, их естественном размножении, переселении душ (метемпсихозе), о душе как гармонии, о мировой душе, отцы Церкви подчеркивали сотворенность души (хотя и могли толковать ее по-разному), говорили о необходимости очищения души, павшей в результате первородного греха, и о возможности возвращения ее к Богу через Христа.

Изложение христианских представлений о душе, вмещающее в себя платоно-аристотелевскую разработку этой проблематики, дается в трактате Немесия Эмесского «О природе человека». Душа делится на разумную и неразумную, разумная — на теоретическую и практическую, неразумная — на повинующуюся разуму (такова вожделеющая часть с ее удовольствием, желанием, страхом и скорбью) и неповинующуюся (такова пылкая, растительная, рождающая и пульсовая); теоретическая включает представление, мышление, память и внутреннее рассуждение; практическая — движение в соответствии с порывом (перемещение, речь, дыхание), по воле, по желанию, по решению, по выбору, независимое.

На средневековые учения о душе — помимо церковной традиции — оказали влияние в первую очередь тексты Аристотеля и неоплатонические комментарии на него, повлиявшие также на арабо-мусульманскую традицию. С одной стороны, принимается учение о душе как форме тела (Альберт Великий, Фома Аквинский), но с душой сохраняется развитое еще Августином платоническое в своей основе представление о душе — повелительнице тела, которым она пользуется как инструментом. Этот дуализм души и тела позволял рассматривать душу отдельно во всем разнообразии ее способностей (Иоанн Солсберийский).

ДУША В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ. ***Николай Кузанский*** опровергает существование души мира: «Нет середины между абсолютным и ограниченным, как это воображают те, кто думает, будто имелась некая душа мира после Бога и до ограничения мира. Один только Бог есть душа и разум мира...» («Об ученом незнании», II 9). Точно так же ***Виссарион Никейский***, защищая Платона от нападок Георгия Трапезундского, утверждавшего несовместимость платонизма и христианства, подчеркивает тем не менее, что в вопросе предсуществования душ, а также существования душ неба и светил Платон противоречит христианству. Однако в дальнейшем натурфилософия Возрождения, решительно оспаривая «схоластическое» (аристотелевское) учение о душе, возвращается к учению о мировой душе (Ф. Патрици). Антицерковный пафос одушевляет ***Дж. Бруно***, признававшего мировую душу и в связи с этим прямо ссылавшегося на Плотина.

В дальнейшем противопоставление души и тела вновь актуализируется у Декарта. Отмечая, что наша душа лучше знакома нам, чем наше тело, Декарт считает ее основным свойством мышление, а основным свойством тела — протяжение и выделяет два вида мышления — разум и волю. После этого уже легко было усмотреть все достоинство человека в одной только мысли и считать свойственную душе познавательную способность лучшей его частью, способной обуздывать аффекты и определяющей могущество души (Спиноза).

При этом, однако, оказывалось, что сама душа по сравнению с этой своей способностью остается чем-то пустым и почти лишним: у Локка душа лишена каких бы то ни было врожденных принципов, и все свои идеи (теперь это восприятия) она получает из опыта. Бессмертие души недоказуемо, и то, что, по Декарту, составляло сущность души, теперь вообще лишено силы, ибо больше нет мышления вообще: мы знаем только определенные частные качества и восприятия, и наши аффекты суть единственные скрепы нашего мышления. У души и тела, по Юму, все общее, человек с такой душой в итоге оказывается всего лишь очень сложной машиной, так что душа в нем всецело зависит от его темперамента и состояний тела (***Ламетри***). Против Декарта решительно выступил Лейбниц с его учением о ***монадах***, иерархия которых представляет собой по существу иерархию душ или способностей души, причем каждая монада есть микрокосм, в котором снята противоположность мышления и протяжения (именно этот ас-

пект учения Лейбница будет близок «русским лейбницианцам» П. Е. Астафьеву и А. А. Козлову). Против Локка выступал Беркли, утверждавший, что в собственном смысле существуют только мыслящие субстанции, тогда как для других их бытие (esse) есть их «воспринимаемость» (percipi). Нет иной субстанции, кроме духа, или души, которая есть субъект, проявляющий волю и мыслящий. Беркли в своем утверждении о производности тел от духа возвращается к Платону и неоплатоникам и с удовольствием ссылается на Плотина, утверждавшего, что не душа в теле, но тело в душе, а также и Ямвлиха, признававшего душу более высокой, чем природа («Сирис», 270, 272).

Попытка примирения разных точек зрения была предпринята в эклектической системе ***Х. Вольфа***. Его принципиальным противником выступил Кант, видевший в бессмертии души теоретически недоказуемый постулат практического разума, поскольку существование души после смерти выходит за рамки возможного опыта. С Кантом вопрос о душе в новоевропейской философии принципиально переходит из сферы онтологии и гносеологии в сферу морали. Но с другой стороны, под влиянием Канта развивается исследование души в доступной нам опытной сфере — в эмпирической психологии, стремящейся освободиться от философии и соединиться с антропологией, биологией, физиологией. Душа, бывшая у Юма связкой представлений, становится связкой влечений, сил и способностей (***Ф. Э. Бенеке***), психометрия, психофизика, детальное изучение и классификация ощущений (А. Бен, В. Вундт, Э. Геринг, У. Джемс и др.) постепенно приводят к вытеснению онтологического понятия о человеческой душе, которое в многообразных направлениях психологии 19—20 вв. заменяется понятиями «психика», «психическая жизнь» и т. п. Тем не менее ряд мыслителей 19 в. отстаивают метафизическую природу души (Мен де Биран, Ж. Равессон, Р. Г. Лотце, Г. Тейхмюллер, А. А. Козлов, Л. М. Лопатин и др.). Несводимость душевной сферы к рациональной и интеллектуальной подчеркивается в концепции сердца П. Д. Юркевича. Гностические мотивы возрождаются в учении Вл. Соловьева о «душе мира» (Софии) (ср. учение С. Н. Трубецкого о носителе вселенского сознания, тождественном с платоновской мировой душой, и софиологию о. Сергия Булгакова).

Лит.: *Франк С. Л.* Душа человека. М., 1917; *Moreau J.* L'âme dumonde de Platon aux stoïciens. Hildesheim, 1965; *Robinson T. M.* Plato's Psychology. Toronto, 1955; Essays on Aristotle's De anima, ed. M. C. Nussbaum, A. O. Rorty. Oxf., 1992; Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote, 1996; *Festugière A.-J.* La révélation d'Hermes Trismégiste. III: Les doctrines de l'âme. P., 1990; *Trouillard J.* L'âme du Timée et l'un du Parmenide dans la perspective néoplatonicienne. — «Revue Internationale de philosophie» (P.), 1970. 24, p. 236—251; *Steel C. G.* The changing self. A study on the soul in later Neoplaionism: Jamblichus, Damascius and Priscianus. Brux., 1978.

Ю. А. Шичалин

ДУША В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ выражается термином «нафс». В классический период выделяются две линии трактовки души: одна сближает ее с понятием «зат» (самость, см. ***Сущность***), с дальнейшим отождествлением самости с «я» (ʼанā) и «явленностью» (зухур), с чем связано понимание ее как простого начала познания вообще и интуиции в частности, другая рассматривает душу в соответствии с перипатетической традицией. Первая линия преобладает или по меньшей мере проявляется во всех направлениях и школах, вторая в основном связана с ***арабоязычным перипатетизмом*** и ***исмаилизмом***. В ***каламе*** аристотелевское понимание души не разрабатывается, в ***ишракизме*** и ***суфизме*** оно подчинено трактовке души как самости. Термин «душа» имеет, как правило, положительные или нейтральные коннотации. Ряд коранических аятов [4:81(79), 12:53] трактуют понятие «нафс» как источник опрометчивых или греховных поступков, с чем связана линия негативной трактовки души, особенно характерная для персидской суфийской традиции.

Термин «душа» (нафс) в основном обсуждается применительно к человеку, однако в связи с тем, что в ряде аятов говорится о «душе Бога» [напр., 3:27(28), 3:28(30), 5:116], в каламе был поставлен вопрос о его трактовке относительно Бога. «Душа», трактуемая в ряду других божественных атрибутов (см. ***Атрибут***), была перетолкована мутазилитами как его «самость». Сближение двух терминов было облегчено языком: во многих контекстах и устойчивых оборотах нафс взаимозаменимо с зат и переводится как «сам». В арабоязычном перипатетизме принято школьное определение души как возникающей в умеренном смешении первоэлементов в результате его «подготовленности» (исти'дад) и являющейся совершенством тела, обладающего орудиями, а также платоновское деление души на вожделеющую, гневливую и разумную и параллельное аристотелевское деление на растительную, животную и разумную (натика — глаголющая, способная к речи). Классификация различных «сил» (куввa) души, принадлежащих каждой из этих частей, подробно разработана в арабоязычном перипатетизме и исмаилизме и принимается в ишракизме и суфизме, хотя и не составляет там предмета специального интереса; ***аш-Шахрастани*** в начале 3-й части «Китаб ал-милал ва-н-ниҳал» («Книга о религиях и сектах») приводит один из вариантов определений таких сил. Душа понимается в арабоязычном перипатетизме как потенциальный разум. Глаголющая душа, согласно ***Ибн Сине***, может обрести «свойство» (малака) соединенности с Действенным Разумом, достигая своего совершенства и действуя самостно, без помощи орудий. Ибн Сина развивает положение о тождестве понятий «душа» и «самость», утверждая, что основным свойством последней является постоянная, ни от чего не зависящая «явленность» самой себе, которая не прерывается ни на мгновение, хотя может не всегда осознаваться человеком (напр., во время сна или опьянения): самосознание и осознание самосознания, согласно Ибн Сине, различаются. Своеобразным откликом на это положение стал тезис о «самоотчете» души, развитый в исмаилизме: отделясь от тела, душа вглядывается сама в себя, замечает все совершенное ею добро и зло и тем самым вершит Суд над собой. Ал-Кирмани не принимает тезиса о троичности души и утверждает, что душа — единая самость, отождествляя ее с «жизнью». Силы души — это проявления единого «стремления» (иштийақ), которое в основе своей троично, причем на место разумной души арабоязычных перипатетиков ал-Кирмани ставит «волю» (ирада) к практическому (нравственному) и теоретическому совершенству. Душа совершенных людей образует подобие Первого Разума — самостоятельную «форму», не сливающуюся, как то понимается в арабоязычном перипатетизме, с метафизическим Разумом. В ишракизме человеческая душа понимается как свет, распоряжающийся телом, который возникает в наиболее совершенном

смешении, производится метафизическим светом и не существует до тела. Душа также отождествляется с самостью и явленностью самой себе, что составляет исключительное свойство света. В суфизме душа человека понимается как его самость, как проявленность всех «небытийных соотнесенностей», обретших внешнее бытие как вещи мира, и в этом смысле тождественная и вечностной стороне бытия, и временному бытию мира, поэтому познание собственной души является познанием полной истины мироздания.

Понятия души и духа (руҳ), как правило, разводятся. Некоторые мутазилиты ***(ан-Наззам)*** считали человека «духом», известна полемика в ранней мысли вокруг телесности или бестелесности духа. Некоторые относили «дух» к пятому роду субстанций, наряду с четырьмя первоэлементами. В дальнейшем понятие «дух», хотя и встречается практически во всех философских направлениях, не обретает строгих терминологических очертаний, выражая чаще всего соединенность человеческого и божественного начал или устремленность первого ко второму.

А. В. Смирнов

«ДХАММАПАДА» (пали Dhamma-pada, или Строфы Закона) — вторая книга из «Кхуддака-никаи» Сутта-питаки буддийского канона, шедевр раннебуддийской этики. Состоит из 423 стихов в 26 главах, создана в 3-2 вв. до н.э. Большинство строф «Дхаммапады» стали афоризмами в странах буддийского мира, особенно Юго-Восточной Азии. Лаконизм и образность этих стихов впитали в себя лучшие традиции древнеиндийского фольклора, благодаря чему дидактический строй произведения отступил на второй план. Кроме канонического палийского текста (русский перевод палийской версии В.Н.Топороа, 1960), существуют 4 китайских перевода 3–10 вв. различных санскритских версий. Найдены фрагменты оригинальных санскритских и пракритских рукописей текста. Санскритские стихи часто цитировались в буддийской литературе. Канонический палийский текст является самой короткой версией, в то время как санскритская версия «Удана-варга» («Главы о Радости»), состоит приблизительно из 1 тыс. строф, отредактированных в школе сарвастивада.

В. П. Андросов

ДХАРМА (санскр. dharma, пали dhamma) — одно из важнейших понятий всей индийской мысли, однозначно непереводимое на европейские языки ввиду своей принципиальной многозначности, но в самом общем виде означающее «порядок», «парадигму», «норму» существования и развития как космоса, так и общества; регулятивный духовный, социальный и нравственный «закон». Объем понятия «дхарма» включает, т. о., значения и «религии», и «права», и «морали». В системе целей человеческого существования (***пурушартха***) следование дхарме — одна из четырех основных задач-ориентиров, три остальные «координируются» в перспективе дхармы. Среди понятий, наиболее близких дхарме, можно выделить «истину» (сатья), «заслугу» (пунья), «благо» (шреяс); ее антоним — ***адхарма***. Истоки понятия дхармы восходят еще к «Ригведе» (ср. дхарман), а именно к понятию «рита» (букв. — приведенное в движение), означающему порядок и регуляцию мироздания, «опекаемые», в свою очередь, божествами Митрой И Варуной. В «Брихадараньяка-упанишаде» дхарма — сущность царской власти, высшее начало, тождественное правде или познавательной и моральной истине (I.4.14; II.5.11). В «Чхандогья-упанишаде» различаются три «ветви» дхармы, имеющей значение «долга»: жертвоприношение, изучение Вед, подаяние; подвижничество; ученичество и аскеза (II.23.1). В «Тайттирия-упанишаде» дхарма сополагается с истиной и благом, и это тем более важно, что соответствующий пассаж моделирует «корневые» понятия брахманизма (I.11).

Дхарма становится центральным понятием ***буддизма***. В палийских текстах дхарма — одно из «трех сокровищ» (триратна) буддизма наряду с Буддой и общиной и соответствует буддийскому учению как таковому. Одновременно дхарма — сокровенная часть этого учения, напр. формула стадиального происхождения состояний индивида (***пратитья-самутпада***). Дхарма идентична и ***четырем благородным истинам*** Будды о страдании. Поэтому дхарма — это и весь практический аспект буддизма, включающий три основных компонента мудрости (панна), нравственного поведения (сила) и медитации (джхана). В буддийских текстах различаются дхамма (в единственном числе) — праведность в целом и дхаммы (во множественном числе) — нравственные опыты и ситуации (Тхерагатха, ст. 30, ср. 304 и т. д.). Дхарма в эдиктах Ашоки близка понятию естественной морали. Буддхагхоса в комментариях к «Дигханикае» (1.99) и «Дхаммападе» (1.22) включает в значение дхармы также собрание буддийских текстов, космический закон и всю проповедь учения.

Основы интерпретации дхармы как базовой категории ***индуизма*** были заложены уже в эпоху Будды — в сер. 1-го тыс. до н. э. в текстах, так и называвшихся дхармасутрами, содержавших правила поведения индивида в зависимости от его нахождения на той или иной стадии жизни (ашрамы ученика, домохозяина, лесного отшельника, аскета). Наряду с этой «вертикальной» схемой составители дхармасутр разрабатывали и «горизонтальную» — обязанности в соответствии с Варной (брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры). Потому в этих памятниках и следующих за ними дхармашастрах дхарма соответствует варнаашрама-дхарме. «Вертикальный» и «горизонтальный» срезы дхармы соединяются в свадхарму (букв. — своя дхарма). В «Бхагавадгите» апелляция к свадхарме становится решающей: «лучше своя дхарма плохо исполненная, чем хорошо исполненная чужая» (III.35, ср. XVIII.45 и т. д.). Уже в эпоху «Законов Ману» (1—2 вв.) встает вопрос об источниках знания о дхарме. «Корнями Дхармы» объявляются Веда, предание (смрити), образ жизни знатоков Веды, поведение добродетельных и внутреннее согласие души с предписаниями (II.6).

Среди брахманистских философских школ, исследовавших проблематику дхармы, выделяется ***миманса***. По «Миманса-сутрам», «дхарма — это объект, определяемый через специфическую связь с предписанием» (I.1.2). Источником познания дхармы не может быть восприятие, но только авторитетное наставление (I.1.3—5). Комментаторы уточняют это положение в том смысле, что восприятие, логический вывод и все опирающиеся на них источники знания (***праманы***) имеют дело с сущим, а не с должным, обеспечивают дескриптивное, а не прескриптивное знание. Дхарма познается из Веды, которая авторитетна вследствие своей «несозданности».

В «Вайшешика-сутрах» дхарма — то, благодаря чему осуществляются преуспеяние (абхъюдайя) и высшее благо

(I.1.2). В «Падартхадхармасанграхе» Прашастапады дхарма является началом сверхчувственным и реализуемым в зависимости от принадлежности к варне и ашраме. В «Ньяя-бхашье» Ватсьяяны утверждается, что с разрушением одного тела дхарма и адхарма каким-то образом воздействуют на материю, составляющую новое тело. Джаянта Бхатта в «Ньяя-манджари» полемизирует с тезисом мимансы относительно непознаваемости дхармы через восприятие: йогическое восприятие может быть источником этого познания, и если коты видят в темноте, то почему мудрецы-риши не могут видеть дхарму?

Концепция дхармы в ***адвайта-веданте*** разрабатывается в полемике с мимансой. Осмысляя различие самих предметов мимансы и веданты — дхармы и Брахмана, Шанкара в «Брахма-сутра-бхашье» намечает целый ряд противопоставлений: постижение дхармы имеет результатом преуспеяние, зависимое от совершенных действий, но не конечное благо, от действий не зависящее; дхарма есть нечто, отодвигаемое на будущее, тогда как Брахман есть вечно-присутствующее; предписания в связи с дхармой «привязывают» ум к определенным желаемым объектам, тогда как инструкции по познанию Брахмана пробуждают разумение (I.1.1). Т. о., миманса и веданта противостоят друг другу как «философия действия» и «философия узнавания». В комментарии же к «Бхагавадгите» Шанкара подчеркивает, что императив исполнения «своей дхармы» актуален только для тех, кто не достиг еще познания Брахмана: предписания дхармы релятивизируются в связи с различиями в уровнях познания.

В джайнской онтологии дхарма и адхарма означают субстанции, обеспечивающие возможности для движения и покоя в мире.

Лит.: *Creel A. B.* Dharma in Hindu Ethics. Calcutta, 1977; *Kalupahana D. J.* Dhamma (1). — Encyclopedia of Buddhism (Colombo), 1988, v. 4. fasc. 3.

В. К. Шохин

ДХАРМАГУПТАКА (санскр. dharmaguptaka — защищенные ***дхармой***) — ответвление буддийской школы ***вибха-джьявада***, распространявшееся в различных частях Индии и прилежащих регионах. Основные источники по воззрениям дхармагуптаки — «Махавибхаша» (1—2 вв.) и другие тексты сарвастивадинов, ей приписывается также, по крайней мере частично, древний абхидхармический трактат «Шарипутрабхидхарма-шастра». Серьезное расхождение разделило дхармагуптаку с близкородственной ей михишасакой: вопреки последней, считавшей, что Будда принадлежит монашеской общине (сангха), а потому дары общине также приносят «заслугу» (пунья), дхармагуптака настаивала на том, что Будда «трансцендентен» общине, а потому реальную «заслугу» дает только дар Будде. Другой пункт расхождения был связан с идеей дхармагуптаков о том, что боги также могут культивировать аскезу, в т. ч. половое воздержание (брахмачарья), в чем их оппоненты небожителям отказывали. Зато они были с ними солидарны по вопросу о небуддийских подвижниках (тиртхики): выступая против широких взглядов сарвастивадинов и ватсипутриев, полагавших, что небуддисты при больших стараниях могут достичь телепатии, памяти о прежних рождениях и т. п., дхармагуптаки считали, что для этого надо следовать буддийскому ***«восьмеричному пути»***. В контроверсиях по собственно философским проблемам дхармагуптаки солидаризировались с вибхаджьявадинами, считая «силы» отдельным дхармическим началом; вместе с ними, а также с ***махасангхиками*** и тхеравадинами отвергали «промежуточное состояние» в реинкарнации; с махасангхиками допускали субтильную материю наряду с основными группами ***скандх***. В отличие от вибхаджьявадинов, дхармагуптаки более осторожно говорили о необусловленности дхарм: только «угасание» не обусловлено, тогда как рождение, существование и разрушение являются обусловленными (saṃskṛta).

В. К. Шохин

ДХАРМАКИРТИ (санскр. Dharmakīrti) (ок. 580-650 или позднее) — индийский мыслитель, логик и поэт (известны две его поэмы); вместе ***с Дигнагой*** заложил фундамент буддийской логики. Родился в брахманской семье в Тримала на юге Индии, посвящение получил в Наланде из рук учителя Дхармапалы. Учился также у известных логиков Ишварасены, инкогнито — у мимансака Кумарила Бхатты и вайшешика Канады Гупты. Некоторое время вел жизнь лесного отшельника, затем странствующего проповедника. Выступал с проповедями и принимал участие в публичных диспутах на юге Индии, в Бенаресе, Магадхе, в горах Виндхья и Гуджарате, помогая т. о. восстановлению пошатнувшихся к тому времени в Индии позиций буддизма. Под его влиянием раджа Утпуллапушпа построил несколько буддийских монастырей. В одном из них, расположенном в Калинге, Дхармакирти поселился и написал семь трактатов, в которых изложены основы буддийской теории познания. В их числе «Прамана-вартика» («Об источниках познания»), «Праманавинишчая» («О достоверности познания»), «Ньяябинду пракарана» («Краткий учебник логики»), «Хету-бинду» («Краткое изложение классификации логических оснований»), «Самбандха-парикша» («Рассмотрение отношений»), «Чодана-пракарана» («Обсуждение правил диспута»), «Сантана-антара-сиддхи» («Доказательство существования других»). Эти сочинения стали программными для изучения логики тибетскими буддистами и даже более авторитетными, чем сочинения самого Дигнаги, хотя задумывались как комментарий на них. «Прамана-вартика» содержит изложение всей системы и является основным; остальные названы «шестью опорами» системы. Последнее сочинение Дхармакирти — «Ваданьяя» — представляет собой попытку приложения новой системы буддийской логики для защиты буддийской доктрины, в частности кшаника-вады. На санскрите сохранилась только «Ньяя-бинду», остальные в тибетских переводах включены в Данджур. В тибетском каноне Дхармакирти приписываются и другие тексты — сборник стихов, комментарии на «Джатакамалу» Арьяшуры и на «Виная-сутру».

В «Ньяя-бинду» Дхармакирти систематизировал логические концепции Дигнаги, уточнил и развил логическую терминологию, скорректировал некоторые определения, модифицировал дигнаговскую классификацию логических ошибок, дал собственную интерпретацию правила «трехаспектности среднего термина». Умер в основанном им монастыре в окружении учеников, среди которых был Дивакарабуддхи, ставший учителем ***Дхармоттары***.

Соч.: Pramāṇavārttika. Varanasi, 1968; в рус. пер.: Краткий учебник логики, с комментарием Дхармоттары. — В кн.: *Щербатской Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. 1—2. СПб., 1903—09; Обоснование чужой одушевленности.

С толкованием Винитадева, пер. с тибет. Ф. И. Щербатского. Пг., 1922 (Памятники индийской философии, в. 1).

Н. А. Канаева

ДХАРМОТТАРА, Дхарматрата (санскр. Dharmottara, Dharmatrāta) (ок. 750—810 или на 60 лет позднее) — представитель школы ***йогачара*** в индийском буддизме. Сохранившиеся сведения о его жизни крайне скудны, сочинения мало изучены. Дхармоттара принадлежал к крайнему крылу школы йогачара, представители которого считали все познание ложным. Это отличает их гносеологическую позицию от позиции другого крыла йогачары (представленного, в частности, ***Дхармакирти***), признававшего истинность чувственного познания. Сохранились шесть сочинений Дхармоттары: в санскритском оригинале — «Ньяябинду-тика» (Комментарий на «Краткий учебник логики» Дхармакирти), в тибетских переводах — комментарий на «Праманавинишчая» Дхармакирти, «Апоханама-пракарана» («Об отрицательном значении слов»), «Кшанабханга-сиддхи» («Объяснение расчленения представлений на моменты») и др.

Соч.: Kṣaṇabhangasiddhi.— «Wiener Zeitschrift für des Kundes Morgenlandes» (W.), 1935, N 42; Ṭīkā on Dharmakīrti's Nyāya-bindu.- «Bibliotheca Buddhica», т. 11. СПб., 1909.

Н. А. Канаева

ДХАРМЫ (санскр. dharma, пали dhamma) — в ***буддизме*** изменчивые элементы, на которые разбивается поток существования. Поскольку буддийские философы отрицали неизменность и длительность в формах как внешнего, так и внутреннего бытия (анитья, ***анатма-вада***), концепция дхарм утверждала одинаковое устройство и человека, и окружающего его мира. Дхармы, не будучи сами чем-то отдельным, самостоятельным, индивидуальным, значимы только в серии, в потоке, в сцеплении с себе подобными, в череде «событий», важной только тем, что одно сменяет другое, т.е. фактом своей изменчивости.

Буддисты уделяли большое внимание классификации дхарм. В индивиде они выделяли пять групп (санскр. ***скандх***, пали кхандх) дхарм: рупа (материальная форма), ведана (ощущение), самджня (понятие, распознавание), санскара (кармические отпечатки) и ***виджняна*** (сознание). Другой принцип классификации — по дхату (элементам) — насчитывает 18 видов дхарм: пять органов чувств, пять чувственных объектов, ***манас***, объект манаса, шесть видов сознания («визуальное», «слуховое», «вкусовое», «обонятельное», «осязательное» и чисто ментальное). Третья известная классификация дхарм — по аятанам (базам) — включает шесть познавательных способностей: зрение, слух и т. д. и шесть объектов — «видимое», «слышимое» и т. п. Известны и другие классификационные списки дхарм (особенно ими изобилует «Абхидхамма-питака»).

Многие буддологи толкуют концепцию дхарм как своего рода феноменологию. Однако эта «феноменология» основана не на обычном психическом опыте (если бы это было так, то любой человек должен был бы обладать естественной способностью воспринимать все происходящее с ним в терминах дхарм), а на особом, специально (с помощью техники медитации) выработанном навыке видеть себя и окружающее не как целостности, а как совокупности элементов (для этого и предназначались классификации дхарм). Ученые предполагают, что концепция дхарм возникла из интроспекции, самонаблюдения человека над его собственным сознанием. Однако одно — наблюдать смену образов и мыслей (как пейзаж за окном движущегося поезда), другое — чередование дхарм. В последнем случае мы имеем дело с теми же образами и мыслями, но только в предельно обезличенной, нейтральной и объективированной форме. Личность предстает как агрегат элементов, совместное функционирование которых управляется законом взаимозависимого возникновения (***пратитья-самутпада***). Но чтобы обладать подобным видением себя и мира, нужно иметь априорную установку, лишающую ценности непосредственное содержание обычного опыта. Психика интересовала буддистов не как предмет психологии в современном научном смысле, а только как объект «спасительного» преобразования. Даже устройство «омраченного» сознания понимается только как машина «закабаления» в ***сансаре*** и описывается в негативных терминах («препятствий»), т.е. буддистов волнует не столько то, чем психика актуально является, сколько то, чем она не должна или, напротив, должна быть в перспективе конечного освобождения — ***нирваны***.

В ***тхераваде*** основное внимание уделяется методам осознания взаимодействия, комбинаций и операций этих дхарм, а также активной практике культивирования одних дхарм и подавления других с целью остановки действия закона ***кармы*** и достижения состояния ***архата*** («совершенного»). Наиболее развитая метафизическая трактовка дхарм разрабатывается в школах абхидхармического анализа — ***вайб-хашике*** и ***саутрантике***, где на первый план выдвигается вопрос об их существовании в трех временах — прошлом, настоящем и будущем. В махаяне интерес к дхармам отходит на второй план, хотя все махаянские философы неустанно подчеркивают их бессущностность, относительность и пустоту (***шуньята***).

Лит.: *Щербатской Ф. И.* Избр. труды по буддизму. М., 1988; *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1990.

В. Г. Лысенко

ДХВАНИ (санскр. dhvani — резонанс, букв. — отзвук, эхо, аналогичное звуку, слышимому тогда, когда колокольчик уже перестал звучать) —1. В индийской лингвистической философии обозначение изменчивых физических звуков в противоположность вечной ***спхоте*** (носителю смысла) или вечному слову (***шабда***). Однако ***Бхартрихари*** различает два типа дхвани: базовые звуки (prakṛtadhvani) и вариативные звуки (vaikṛtadhvani). Пракрита-дхвани для Бхартрихари — это идеальные, неделимые, архетипические звуки, резонирующие в сознании (и поэтому узнаваемые другим сознанием), но не в органах артикуляции. На их основе формируются вариативные, или эмпирические, звуки, коррелирующие с артикулированной речью. Если первые дифференцируются в соответствии с долготой гласных и согласных (которая бывает краткой — одна матра, долгой — две матры и протяженной — три матры), то вторые — в соответствии с индивидуальной манерой говорящего произносить слова (ассоциируется со скоростью и классифицируется на быструю, среднюю и долгую). Ввиду того что различия в долготе ассоциируются с положением органов артикуляции в ходе звукоизвлечения, они рассматриваются как составная часть фонетической системы санскрита. Что же касается скорости речевого потока, то она зависит от быстроты смены положения органов артикуляции и поэтому не входит в фонетическую систему как таковую. В связи с этим различия в долготе связываются Бхартрихари с базо-

выми звуками, а индивидуальная скорость звукоизвлечения — с вариативными. В последующих лингвофилософских концепциях вайкрита ассоциируется с «проявленной» (vaikharī) речью, а пракрита — с «срединной» (madhyamā), звучащей «про себя». Высшая же, «видящая» (paśyantī) речь коррелирует со спхотой. См. также ***Философия языка*** в Индии.

В. Г. Лысенко

2. В индийской эстетике дхвани обычно интерпретируется как «намек» или «внушение», возникающие в результате знакомства с поэтическим произведением. Автором концепции дхвани являлся крупнейший индийский теоретик Анандавардхана (9 в.). Придерживаясь традиционного взгляда на основу или «тело» поэзии, понимаемое как сочетание слова (śabda) и выражаемого с его помощью смысла (artha), Анандавардхана предложил новое толкование «души» поэзии. В отличие от предшественников он видел «душу» поэзии не в ***аланкарах, гунах*** или ***вритти***, а в особом скрытом, суггестивном воздействии художественного текста, которому дал название дхвани. При этом Анандавардхана не отрицал важности выраженного и явного смысла. Подобно тому как тело является вместилищем души, скрытый смысл может восприниматься лишь при посредстве выраженного. Поясняя эту мысль, Анандавардхана приводит в пример человека, который, нуждаясь в свете, заботится о его источнике — пламени и светильнике. Аналогичным образом должен поступать и поэт, создающий выраженный смысл, но имеющий главное намерение — передать смысл невыраженный. В этом смысле дхвани основывалось на своего рода языковой игре и возникало благодаря умелому обращению как с содержательными, так и с формальными возможностями речи. Скрытый смысл возбуждался фонемами, падежными окончаниями, словом как таковым, законченным предложением и т. д. Он мог восприниматься и по частям, но полностью проявлялся лишь в контексте всего произведения. Главную цель воссоздания скрытого смысла Анандхавардхана видел в построении высказываний, способствующих возбуждению ***расы***. Раса в качестве особого рода эмоции, возникающей при знакомстве с художественным произведением, не могла, согласно Анандавардхане, создаваться словами как таковыми, но зато пробуждалась в сердце чувствительного слушателя (или зрителя в театре) благодаря внушению дхвани. Верно подобранные слова, употребленные в соответствующих сочетаниях и формах, вследствие дхвани заставляли аудиторию испытывать определенное чувство, переживая состояние любви, радости, скорби, гнева, отваги, страха, отвращения, удивления и покоя. Концепция дхвани имела множество последователей, создав новую точку отсчета для развития средневековой индийской поэтики.

Н. Р. Лидова

ДХЬЯНА (санскр. dhyāna, пали jhāna, кит. ch'an, япон. zen —размышление, созерцание, медитация, сосредоточение) — понятие индийского религиозно-философского умозрения. Часто отождествляется с медитацией как методом религиозного самосовершенствования. В более техническом смысле разрабатывается в ***буддизме*** и в ***йоге*** Патанджали. В буддизме термином «дхьяна» обозначалась совокупность медитативных практик — 4 дхьяны или 8 дхьян, — использованных Буддой в опыте «пробуждения» (бодхи) и достижения ***нирваны*** и являющихся обязательными для всех верующих, стремящихся к высшему духовному совершенству. Буддийские тексты подчеркивают отличие дхьяны от практики аскезы, популярной среди аскетов эпохи Будды: вместо подавления деятельности чувств — их постепенная релаксация, сопровождаемая чувством облегчения и блаженства при сохранении контроля сознания, а затем поэтапное «отключение» сознания вплоть до полного его исчезновения. Традиция тхеравады объединяет 8 дхьян категорией саматха — покой, успокоение, отличая их от более активной випассаны — «инсайт-медитации», связанной с прозрением четырех буддийских истин. В других школах хинаяны дхьяна трактуется как способ подавить «волнение» ***дхарм*** и достичь нирваны. Практика дхьяны развивалась и в школах махаяны. В «Ланкаватара сутре» упоминаются четыре дхьяны, отличные от дхьян тхеравады. В тантризме практика дхьяны была дополнена рецитацией мантр (магических заклинаний) и созерцанием мандал (магических диаграмм). Каждой из дхьян соответствует свой мистический мир, населенный существами, достигшими соответствующей дхьяны.

Разработка методов дхьяны легла в основу учения китайской школы чань, японской дзэн, вьетнамской тхиен. В йоге Патанджали дхьяной называется одна из ступеней концентрации, когда мысль постоянно возвращается к своему объекту, становясь тем самым однородной и однонаправленной (екаграта).

В. Г. Лысенко

ДЬЮИ (Dewey) Джон (20 октября 1859, Барлингтон, штат Вермонт — 1 июня 1952, Нью-Йорк) — американский философ, основоположник инструменталистской версии прагматизма. Им написано более 30 книг, охватывающих психологию, эпистемологию, этику, логику, эстетику, социальную философию, образование. По окончании Вермонтского университета (1879) работал учителем в школе. Учился в университете Джона Гогасинса (с 1884 — доктор философии), где слушал лекции Ч. Пирса, изучал работы Гегеля, Дарвина, Т. Хаксли. Их влияние сказалось в принятии им принципа процессуальности. С1884 преподавал в университете Миннесота, в 1888—89 — в Мичиганском, в 1902—04 — в Чикагском университетах. При последнем организовал экспериментальную школу и апробировал идеи деятельностного обучения. С 1904 преподавал в Колумбийском, университете (Нью-Йорк), тогда же им был основан «The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method» (с 1920 —«The Journal of Philosophy»). В 1929 он отошел от активной преподавательской работы. Прагматист, инструменталист, бихевиорист в теории, Дьюи стремился воплотить свои идеи на практике: организовал Американскую ассоциацию университетских профессоров, Новую школу социальных исследований, боролся за внедрение в жизнь идей прогрессивного образования, социального либерализма и гуманизма. Выступал с лекциями в Китае, Японии. Мексике. В 1929 посетил СССР, опубликовал «Впечатления о Советской России и революционном мире» (Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World. N. Y., 1929). Участвовал в общественном суде, который снял с Л. Троцкого обвинения Москвы в шпионаже (Мексика, 1935).

Свой творческий путь Дьюи начал в кон. 19 в., занявшись психологией и педагогикой. Как и У. Джемс, он считал тогдашнюю психологию опытной наукой, объясняющей

человека в его целостности и индивидуальности и делающей анахроничными дуалистические объяснения философов, защищал идею «философии как психологии». В отличие от Джемса, Дьюи в большей мере испытал влияние гегелевской историцистской философии, считая возможным подправить ее трансцендентализм натурализмом Дарвина и эмпиризмом здравого смысла.

Идея о необходимости нового типа философствования, релевантного новому социокультурному контексту, в развернутой форме представлена в книге «Реконструкция в философии» (Reconstruction in Philosophy. Boston, 1920). Применив к истории мысли социогенетический подход, Дьюи отверг интеллектуалистский взгляд, согласно которому философия представляет собой теоретическую рефлексию по поводу теоретических проблем, и сделал вывод, что в ней выражается не природа мира, а верования людей: в псевдотеоретической форме метафизические системы служили для консервации исторически изживших себя культурных установок. Придерживаясь активистского взгляда на философию и веря в возможность ее превращения в инструмент повышения разумности людей, Дьюи советовал отказаться от теоретизма и онтологизма и рефлексивно заняться ценностными проблемами человека, этикой, социальной теорией. Философия у Дьюи является разновидностью морального учения, совпадает с образованием, является Просвещением с большой буквы. Предельным основанием, на котором строятся как эпистемологические, так и социально-этические конструкции философии Дьюи, является понятие «опыт». В «Опыте и природе» (Experience and Nature. Chi., 1925) Дьюи дистанцируется от гегелевского трансцендентализма, локковского и кантовского вариантов эмпиризма, противопоставлявших опыт и природу и порождавших дуализм духовного и телесного, субъекта и объекта. Свою позицию он называет «эмпирическим натурализмом», подчеркивая намерение показать одновременную включенность природы в опыт, а опыта в природу. Опыт, по Дьюи, — весь жизненный мир человека в его органической целостности, многочисленных связях и взаимодействиях, в которые вовлечен человек. Он охватывает созданное эволюцией природы, задающее диспозиции поведения на бессознательном уровне, и наследие истории и культуры, и индивидуальный вклад человека. Между природой, сознанием, культурой имеет место непрерывность, взаимопереход, длительность. Опыт творится в «поле взаимодействующих событий», выступая одновременно материалом для рефлексии, методом исследования и рефлексией как таковой. При холистическом и организмическом понимании опыта элементаристские и формальные методы не годятся, для его исследования Дьюи предложил другие методы — контекстуальный, инструментальный, функциональный, прагматический.

Книга «Поиск достоверности» (The Quest for Certainty. N. Y., 1929) посвящена критике гносеологической интенции философии, направленной на отыскание конечного и достоверного фундамента истинного знания. Эта интенция порождена ложным представлением об отражательной способности сознания и пассивным взглядом на процесс познания. Вместо понятия «отражение» Дьюи предложил понятие «исследование» (inquiry). Это — превращение неопределенной, проблемной ситуации в целостную, контролируемую, поддающуюся разрешению. Этапами исследования являются: формулировка проблемы, предположения, выбор гипотезы, ее апробация непосредственным или воображаемым действием, результатом — «удовлетворительное соглашение» субъектов.

Свою философию Дьюи часто называл инструментализмом, подчеркивая важность для его строя мысли отношения к понятиям, научным законам, логическим приемам как орудиям для исследования и разрешения проблемной ситуации. В процессе их использования происходит естественный отбор наиболее практичных. Практичный, или «прагматичный», по Дьюи, следует понимать как соотнесение приемов мышления и всех рефлексивных соображений со следствиями для определения их смысла и проверки. Последствия могут быть любыми — эстетическими, моральными, политическими (Essays in Experimental Logic. Chi., 1916, p. 130). По Дьюи, мы должны полагаться на результаты науки в освоении мира и стремиться применять ее методы в философии. Считал, что научное знание более адекватно проявляется в инженерном деле, медицине, социальных дисциплинах, приложимых к социальной и моральной сферам, нежели в «чистой» математике или физике.

Дьюи вошел в историю мысли 20 в. не только как философ, но и как теоретик и деятель образования. Его работы «Школы будущего» (Schools of Tomorrow. N. Y., 1915), «Демократия и образование» (Democracy and Education. N. Y., 1916), «Прогрессивное образование и наука образования» (Progressive Education and Science of Education. Washington, 1928), «Опыт и образование» (Experience and Education. N. Y., 1938), «Образование сегодня» (Education To-day. N. Y., 1940) оказали огромное воздействие на мировую педагогическую мысль. Он развивал теорию прогрессивного образования и в ее рамках выдвинул ряд новых для его времени идей: обучение как исследование и выработка навыков самостоятельного мышления, обучение и переобучение всех возрастных категорий и др. Дьюи верил (и в этом состоял существенный момент его социал-реформистского кредо), что образование — важнейший инструмент предоставления гражданам равенства возможностей и формирования демократического сознания.

Социальная философия Дьюи проникнута мелиоризмом и оптимистическим убеждением в приложимости к общественным делам метода «кооперативной интеллектуальности». Общество, по Дьюи, — органическая целостность, состоящая из множества институтов, в своем функционировании порождающих дисбалансы. Последние должны решаться так же, как они решаются в инженерном деле. Для их предупреждения общество нуждается в планировании в соответствии с научной теорией, рациональной программой и демократическим идеалом; социальные действия должны способствовать реализации социального и морального потенциала личности. Для этого «...демократия должна стать воинствующей верой» (Liberalism and Social Action. N. Y., 1935, p. 31).

Джона Дьюи именуют в США «философом № 1», его идеи пустили мощные корни в общественном сознании и оказали влияние на философский натурализм, аналитическую философию, феминизм, постмодернизм (Р. Рорти) и др. течения.

Соч.: The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought. N. Y., 1910; How We Think. Boston, 1910. Essays in Experimental Logic. Chi., 1916; Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology. N. Y., 1922; Individualism, Old and New. N. Y., 1930; Philosophy and Civilization. N. Y., 1931;

A Common Faith. New Haven, 1934; Art as Experience. N. Y., 1934: Logic: the Tbeoiy of Inquiry. N. Y., 1938; Freedom and Culture. N. Y., 1939; Theory of Valuation. Chi., 1939; Problems of Men. N. Y., 1946; Психология и педагогика мышления. М., 1915; Введение в философию воспитания. М., 1921.

Лит.: *Schilpp P. A.* (ed.). The Philosophy of John Dewey, Evanston, III., 1939; *White M.* The Origin of Dewey's Instrumentalism. N. Y., 1943; *Hook S.* John Dewey: Philosopher of Science and Freedom. N. Y., 1950; John Dewey, His contribution to the American Tradition. Indianapolis, 1955; *Bernstein R.* John Dewey. N. Y., 1966; *MacDermott J.* The Philosophy of John Dewey. Chi., 1981.

Н. С. Юдина

ДЭ (кит. — добродетель, благодать, а также качество, дарование, достоинство, достояние, доблесть, моральная сила, закономерность) — одна из фундаментальных категорий китайской философии, манифестация ***дао***. Иногда отождествлялась с кармой, mana и virtus. Использовалась для передачи буддистского понятия «***гуна***». В самом общем смысле обозначает основное качество, обусловливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, т.е. индивидуальную «благодать», поэтому часто определяется посредством омонима — дэ-«достижение». Поскольку специфику человека китайские мыслители конфуцианского толка обычно усматривали в способности придерживаться «долга/справедливости» (***и***) и «благопристойности/этикета» (***ли***), его дэ в основном понималось как «добродетель», хотя могло означать, подобно ***арете***, чисто телесные достоинства. Будучи индивидуальным качеством, дэ относительно (в отличие от всеобщего и потому абсолютного дао), поэтому «благодать» для одних может негативно оцениваться другими. Дэ — собирательный образ всего множества разнонаправленных сил, способных приходить в столкновение друг с другом, поэтому гармонизирующая их универсальная «благодать» часто выделяется посредством специальных эпитетов: «предельная», «великая», «таинственная», «сиятельная» и т. п. То, что для конкретного индивида является его «частной», или «отдельной благодатью» (сы, ли дэ), напр., незаконное обогащение с точки зрения «общей благодати» (тун дэ) оценивается как «нечестивая», «темная», «развратная» или «плохая благодать» (сюн, хунь, цзянь, э дэ). Как «внутреннее», органичное и естественное качество дэ составляет основную оппозицию с «внешней» физической силой, насилием, наказаниями и законом. Сочетание «у дэ» — «пять благодатей» со времен Цзоу Яня (3 в. до н. э.) синонимично ***у син*** — «пяти элементам».

В ***«Лунь юе»*** «благодать» изреченна, более того — родит дар слова, состоит в «верности», «благонадежности» и «долге/справедливости», противостоит прельщающей внешности (цветовому образу — сэ) и почвенной закоренелости (ту). «Благодатью» следует отвечать на «благодать», а не на вражду, что соответствует мысли ***«Ши цзина»:*** «Нет безответной благодати». В отношениях же между дэ благодать «благородного мужа» (цзюнь цзы) доминирует над благодатью «ничтожного человека» (сяо жэнь), как ветер над травой. Идеальна гармония между дэ правителя и подданных, выражаемая главным тезисом ***«Да сюэ»*** об общественном благоустройстве как «выявлении сиятельной благодати в Поднебесной», которое предполагает предварительное духовное и телесное самосовершенствование личности.

В ***«Чжуан-цзы»*** предельное всемогущество дао проявляется в естественном детерминизме «благодати»: «Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение есть предел благодати». Дэ «проникает в небо и землю», подразделяется на восемь разновидностей: левое и правое, нравственную норму и долг/справедливость, долю и различение, соперничество и борьбу. Три благодати конкретной личности — высокорослость, дородство, красота, а «предельная благодать сердца» — бесстрастие.

Восходящие к «Лунь юю» и «Чжуан-цзы» соответственно конфуцианская и даосская трактовки дэ развивались в русле эволюции концепций дао.

Лит.: От магической силы к моральному императиву: категория «дэ» в китайской культуре. М., 1998.

А. И. Кобзев

ДЭВИДСОН (Davidson) Дональд (р. 1917) — американский философ и логик. Учился в Гарвардском университете. Защитил (1949) диссертацию о диалоге Платона «Филеб». Преподавал философию в Стэнфорде (1951—67), профессор (с 1960). С 1967—70 профессор в Принстоне, Рокфеллере (1970—76), Чикаго (1976—81). С 1981 г. профессор в университете Беркли. Первый круг проблем, который он обсуждает, —методология формальной семантики для естественных языков. В 1967 в статье «Истина и значение» (Truth and Meaning, Synthese, v. 17) он, обращаясь к теории истины Тарского, разрабатывает формальную теорию значения, используемую при обучении естественному языку. Он стремится выявить механизмы порождения бесконечного количества истинных предложений естественного языка из конечного набора аксиом и правил вывода. Понимание отдельного предложения предполагает способность понимания человеком всего языка (холистический тезис).

Второй круг проблем, который исследует Дэвидсон начиная с 1973 (статья «Radical Interpretation». — «Dialectica», vol. 27), связан с описанием и объяснением человеческих действий, с ролью понятия причинности в них. Человеческое действие основано на принципе рациональности, которая в свою очередь предполагает каузальное объяснение в пространственно-временной системе координат. Критерий идентификации различных действий: событие А идентично событию В, если А и В имеют одни и те же причины и следствия.

Важный момент теории действия Дэвидсона — исследование ментальных событий и новое обоснование психологии. Он выдвигает три принципа: 1) такие ментальные события, как восприятия, воспоминания, решения, каузально связаны с физическими событиями; 2) события, которые находятся друг к другу в отношении причины и следствия, подчинены каузальным законам; 3) не существует каузальных законов, на основе которых можно предсказать и объяснить ментальные события. Свою позицию Дэвидсон называет «аномальным монизмом» в противовес «номологическому монизму», подчеркивая несводимость ментальных событий к физическим и онтологический статус событий. Ментальные события невозможно редуцировать к физическим событиям (напр., к возбуждению нервных окончаний). Источником реальности он считает коммуникативные акты, которые формируют образ мира для каждого из участников коммуникации. Коммуникацию он рассматривает, исходя из холистских представлений о природе речи. Интерпретация речевого акта актуализирует сложную лингвистическую структуру, которую

слушающий предполагает существующей у говорящего и которая включает в себя совокупность отношений между производимыми им языковыми знаками и их значениями. Понять своего собеседника — значит «схватить» эту структуру. Естественно, что представление о ней всегда будет гипотетическим, может изменяться в ходе коммуникации и базируется на «языковой диспозиции» участников коммуникации.

Для осуществления коммуникации необходимы общее поле, совокупность лингвистических структур, присущая всем собеседникам, или «концептуальная схема». Ничто не может быть признано реальным, если оно не порождено в процессе коммуникации, происходящей в рамках определенной концептуальной схемы. Это признание не может быть результатом конвенции. Успех коммуникации доказывает существование общей (для всех участников) истинной картины мира. Поэтому, как утверждает Дэвидсон, «изучение наиболее общих аспектов языка будет изучением наиболее общих аспектов реальности» (Метод истины в метафизике. — В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998, с. 345). Теория радикальной интерпретации встретила возражения В. А. Фостера, которая не может обеспечить интерпретативный характер теории. А. И. Гольдман подверг критике теорию действия Дэвидсона за отождествление причин и следствий.

Соч. Общение и конвенциональность. — В кн.: Философия, логика, язык. М., 1987, с. 213—233; Об идее концептуальной схемы. — В кн.: Аналитическая философия. Избр. тексты. М., 1993, с. 144—159; Когерентная теория истины и познания. — В кн.: Метафизические исследования, вып. 11. СПб., 1999; Mental Events in Semantics of Natural Language. Dordrecht, 1971; Freedom to Act. — Essays on Freedom of Action. L., 1973; Belief and Basis of Meaning. — «Synthese», vol. 27, 1974; Essays on Actions and Events. Oxf., 1980; Inquiries into Truth and Interpretations. Oxf., 1984.

Лит.: Action and Events: Perspectives on the Philosophy of Davidson, ed. E. Le Pore, B. Mclanhlin. Oxf., 1985; Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of D. Davidson, ed. E. Le Pore. Oxf, 1986.

Г. Б. Гутнер, А. П. Огурцов

ДЮГЕМ П. – см. ***Дюэм П.***

ДЮРКГЕЙМ (Durkheim) Эмиль (15 апреля 1858, Эпиналь — 15 ноября 1917, Париж) — французский философ и социолог, создатель французской социологической школы. Основатель и издатель журнала «Социологический ежегодник» (1896—1913). С его именем связана институционализация социологии во Франции, создание социологических кафедр в Бордосском и Парижском университетах. Разрабатывая теоретико-методологические основы социологии, Дюркгейм следовал традициям контовского позитивизма — руководствовался образцами естественных наук, утверждал принципы эмпирической обоснованности, точности и доказательности выводов. Условием превращения социологии в самостоятельную науку Дюркгейм считал наличие особого предмета и соответствующего метода. Особой реальностью, изучением которой не занималась до сих пор ни одна из наук, является социальная реальность или совокупность социальных фактов, обладающих самостоятельными характеристиками и несводимых к физическим, психологическим, экономическим и т. п. фактам действительности. Объективное, независимое от индивидов существование и способность оказывать на людей принудительное давление — главные признаки социальных фактов. Отсюда проистекает их способность регулировать индивидуальное и групповое поведение. Дюркгейм различал морфологические социальные факты, составляющие «материальный субстрат» общества (физическая плотность населения — количество населения на единицу площади, и моральная частота или интенсивность общения между индивидами, а также наличие путей сообщения, характер поселений), и социальные факты духовной природы — «коллективные представления», в совокупности составляющие коллективное или общее сознание. Исследуя гл. о. факты духовного порядка (мораль, религию, право), Дюркгейм нередко гипертрофировал их действительные социальные функции, подчеркивал их необычайно большую роль в жизни общества, нередко отождествлял с обществом, а последнее называл Богом. Взгляды Дюркгейма развивались на базе теоретико-методологической концепции, получившей название социологизма. В онтологическом плане его социологизм утверждал наличие специфической автономной реальности — социальной, отличающейся от любой другой — биологической, психической, экономической. При этом в духе социального реализма ***общество*** трактовалось как вне- и надындивидуальная реальность. В методологическом плане социологизм предполагал принцип «объяснять социальное социальным» и отвергал всякий редукционизм. Дюркгейм ратовал за распространение социологического метода на все общественные науки, заслужив упреки в социологическом экспансионизме. Позиция Дюркгейма была направлена против психологизма и социального атомизма Г. Тарда (см. ***Атомизм социальный***); с которым он вел упорную и длительную полемику. Теория общества, сравниваемого с организмом, давала ему возможность обосновать идею общественной солидарности. Вопрос о том, каковы связи, объединяющие людей, конкретизировался как определение природы и функций общественной солидарности в современном развитом обществе в отличие от примитивных, или традиционных, обществ, как объяснение перехода от одной общественной формы к другой. В духе типичной для 19 в. идеи конструирования двух идеальных типов общества, между которыми существует историческая преемственность, Дюркгейм строил дихотомию обществ с механической (в архаическом обществе) и органической (в развитом обществе) солидарностью как двух звеньев единой эволюционной цепи. Механическая солидарность основана на неразвитости и сходстве индивидов и их общественных функций, органическая — на разделении труда. Общественное разделение труда, предполагая обмен продуктами своей деятельности между индивидами, создает общественную солидарность, интегрирует общество, обеспечивает единство социального организма. Рассматривая солидарность как высший моральный принцип, Дюркгейм считал моральным и само разделение труда. ***Антагонизм*** труда и капитала, моральный и экономический кризисы он считал отклонением от нормы, результатом недостаточной отрегулированности отношений между классами, следствием отставания культуры от экономики. С целью ликвидировать это отставание Дюркгейм предлагал создавать профессиональные корпорации, которые будут вырабатывать и внедрять в жизнь новые нормы, регулирующие отношения между трудом и капиталом, способствующие развитию личности и преодолению кризиса. Все это, по

его мнению, будет служить преодолению ***аномии*** — состояния морального вакуума, безнормности, когда старые нормы уже не выполняют свои функции, а новые еще не сложились. Дюркгейм модернизировал традиционное понимание религии, усматривая в обществе источник представлений о священном и объявляя общество Богом. Поскольку главной функцией религии является создание общественной солидарности, в нее должны включаться все представления и действия, выполняющие эту функцию. Порождением религиозной жизни, в частности выполнения обрядов, Дюркгейм считал способности человека к логической классификации и созданию общих понятий (концептов). Широко известно применение теоретико-методологической концепции социологизма к анализу такого конкретного социального явления, как самоубийство. Его главной причиной, согласно Дюркгейму, является утрата индивидом связей с обществом, а также состояние экономического и морального кризиса и сопутствующая им аномия.

Общественно-политическая позиция Дюркгейма характеризовалась активной деятельностью на поприще образования и просвещения, выступлениями против клерикально-монархической реакции, войны, борьбой за прогрессивные реформы. Дюркгейм и его социологическая школа оказали существенное влияние на развитие социальных наук во Франции. Он признан классиком социологии, чьи концепции легли в основу формирования теоретического фундамента современной социологии.

Соч.: О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991; Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995; Самоубийство: социологический этюд. М., 1994; Социология образования. М., 1996; Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912.

Е. В. Осипова

ДЮФРЕН (Dufrenne) Микель (р. 1910) — французский философ и эстетик. Использовал феноменологический метод Гуссерля для анализа искусства и эстетического опыта. На мировоззрение раннего Дюфрена наиболее сильное влияние оказали идеи Хайдеггера и Мерло-Понти. В дальнейшем испытал воздействие Адорно и Маркузе. В первый период своего творчества, в работе «Феноменология эстетического опыта» (1953), Дюфрен занят исследованием специфики художественно-эстетического отношения человека к миру и сопряженного с ним чувственно-смыслового уровня субъективности. Занимался обоснованием онтологического значения эстетического опыта, возможности которого определяются особым видом аффективного априори. Оно одновременно задает как ценностно-смысловую структуру эстетического объекта, так и экзистенциальную позицию субъекта, посредством чувств выражающую глубину человечного в человеке. Поскольку аффективное априори идентично экзистенциальному и космологическому аспекту бытия, то эстетический опыт приобретает наиважнейшее значение. Искусство не только возвращает человека к самому себе, но и открывает «человеческий облик» вещей, выражая тем самым гармоничное единство человека и природы и позволяя ему вернуться к исконному, непотребительскому отношению к ней. Придавая большое значение анализу языка искусства, Дюфрен выступил против одностороннего сведения художественного произведения к его знаковой структуре, лингвистическому или семантическому аспекту.

Во второй период творчества, начавшийся после студенческих волнений 1968, Дюфрен акцентирует внимание на проблемах эстетизации повседневности, взаимосвязи художественной практики и политики, искусства и революции. Критикуя официальное искусство, развивает концепцию обновленного искусства, искусства-игры. Последнее служит разрушению антигуманных технократических и бюрократических структур, преодолению отчуждения человека. Это искусство освобождает воображение и творческие способности человека, возвращает утраченный вкус к наслаждению и счастью созидания прекрасного, превращая жизнь в праздник. Искусство-игра вписывает художественную практику с ее свободой и творчеством в повседневность, объединяет всех людей в общем деле, утверждает более гуманный тип ценностей в отношениях человека к миру, природе и самому человеку.

Соч.: Phénoménologie de l'experience esthétique. P., 1953; Pour l'homme. P., 1968; Art et politique. P., 1974; Esthétique et philosophie. P., 1967.

В. Л. Кошелева

ДЮЭМ, Дюгем (Duhem) Пьер (10 июня 1861, Париж — 14 сентября 1916, Кабреснан) — французский физик-теоретик, философ и историк науки. Профессор физики в университетах Лилля, Ренна, Бордо. Автор работ в области термодинамики, гидродинамики, теории упругости. Одним из первых осознал важную роль истории науки для эпистемологии.

Предмет философского анализа у Дюэма — физическая теория, рассматриваемая в свете двух исторических традиций: линии Декарта—Лапласа (теория как объяснение) и линии Паскаля—Ампера (теория как описание). Согласно Дюэму, физическая теория не является гипотетическим объяснением экспериментальных законов на основе скрытой от наблюдения реальности. Подобные объяснения составляют сферу метафизики, от которой наука по мере своего развития должна освобождаться. Основная цель теории — описание, т.е. логическая систематизация и классификация большого числа экспериментальных законов. При этом, однако, Дюэм признавал, что целью физической теории является также постепенное превращение ее в естественную классификацию, отражающую действительный порядок вещей, который недоступен нашему восприятию. Он отвергал традиционное толкование описания как индуктивного обобщения наблюдаемых явлений и резко критиковал индуктивистскую историографию. Опытные данные не имеют самодовлеющего характера — они всегда рассматриваются сквозь призму теоретических понятий, превращающих экспериментальные данные в символические конструкции, которые индуктивизма Дюэм фальсифицировал одну из наиболее влиятельных программ в историографии физики, в значительной мере способствуя новому пониманию самого предмета истории науки.

Многочисленными примерами Дюэм доказывал, что выбор и определение понятий, благодаря которым могут быть поняты физические феномены, зависят от теорий и что эволюция теорий приводит к изменениям понятий, а также к реинтерпретации фактов. То же самое относится и к законам. Напр., законы Кеплера, помещенные

в контекст ньютоновской динамики, определяемой понятиями силы и массы, полностью изменяют свой смысл. Переход от статуса законов экспериментальных к статусу законов, выведенных из группы теоретических предложений, имплицирует фундаментальную модификацию их смысла и формы. В то же время Дюэм стремился доказать, что задача теории состоит в описании, т.е. классификации, экспериментальных законов. Все ценное в теории связано с описанием, все плохое и отрицательное — с объяснением. Прогресс экспериментальной физики состоит в том, что ее описательная часть почти целиком входит в новую теорию, между тем как объяснительная часть отпадает, уступая место новому объяснению. Благодаря описательной части развитие науки приобретает кумулятивный характер. Это верно в отношении математических наук, где однажды приобретенные истины вместе с их доказательствами не дают повода для каких-либо дискуссий. К подобному идеалу весьма близко подходит и математическая физика.

Влияние Дюэма на современную философию науки оказалось двойственным. С одной стороны, он принял эстафету господствовавшей в то время позитивистской философии науки и развил это направление, предвосхитив ряд важнейших постулатов логического эмпиризма. С другой стороны, Дюэм подготовил почву для постпозитивизма, который взял на вооружение целый ряд фундаментальных идей, прежде всего о теоретической нагруженности фактов, зависимости научных законов от теоретической системы в целом и др. Внутренняя противоречивость дюэмовской концепции нашла свое выражение в существовании этих диаметрально противоположных направлений в западной философии науки. Важным вкладом Дюэма в эпистемологию является переоценка отношений между философией науки и историей науки. Начиная с Дюэма, она становится интегральной частью философского анализа науки наравне с эпистемологией и методологией.

Соч.: Les origines de la statique, v. 1 — 2. P., 1905—06; Etudes sur Léonardo de Vinci, v. 1—3. P., 1906 — 13; Essai sur la notion de theone physique de Platon à Galilée. P., 1908; Le système du monde, v. 1 — 10. P., 1913—59; Физическая теория, ее цель и строение. СПб., 1910.

В. С. Черняк

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ГОРОДА

К. — Киев
Л. — Ленинград
М — Москва
М—Л. — Москва —Ленинград
Пг. — Петроград
СПб. — Санкт-Петербург
B. — Berlin
Bait. — Baltimore
Bdpst. — Budapest
Berk. — Berkeley
Brux.— Bruxelles
Buc. — Bucuresti
Cambr. — Cambridge
Chi. — Chicago
Cph. — Copenhagen
Fr./M. — Frankfurt am Main
Gen. — Genéve
Gött. — Göttingen
Hamb. — Hamburg
Hdlb. — Heidelberg
1st. — Istland
L. — London
Los Ang. — Los Angeles
Lpz. — Leipzig
Mass. — Massachusetts
Mex. — Mexico
Mil. — Milano
Münch. — München
N.Y. — New York
Oxf. — Oxford
P. — Paris
Phil. — Philadelphia
S.F. — San Francisco
Stockh. — Stockholm
Stuttg. — Stuttgart
Tüb. — Tübingen
W. — Wien
Warsz. — Warszava
Z. — Zürich

ИЗДАНИЯ

«ВФ» — «Вопросы философии».

Лебедев. Фрагменты — Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики, издание подготовил А. В. Лебедев, М., 1989.

Столяров. Фрагменты — Фрагменты ранних стоиков, перевод и комментарий А. А. Столярова, т. 1—2. М., 1998—2000—.

ANRW — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, hrsg. W. Haase, H. Temporini, Teil I—II. B., 1972—1999-.

CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, v. 1—23. Berolini, 1882—1909. Supplementum, v. 1—3, 1885—1903 (1960—1961).

DK I-II—*Diels H., Kranz W.* (Hrsg.). Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch), 6 Aufl. B., 1951—1952.

GGP — Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike, hrsg. v. H. Flashar. Basel — Stuttg., 1983—1994.

MPG — *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus, series I: Ecclesia graeca, v. 1—167. P., 1857—1912.

MPL — *Migne J. P.* Patrologiae cursus completus, series II: Ecclesia latina, v. 1—221 (218—221 Indices). P., 1841—1864.

RE —Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neubearbeitung hrsg. v. G. Wissowa, W. Kroll u. a. Reihe 1, 2 (nebst Supplement 1 ff.), 1894—.

SVF — Stoicorum veterum fragmenta, collegit I. ab Arnim, v. 1—4 (v. 4 Indices). Lipsiae, 1921—24 (repr. Stutgardiae, 1968).

Другие античные и средневековые источники даются в общепринятой международной системе сокращений.

80 ЛЕТ ИНСТИТУТУ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Институт философии РАН – высшее в России философское учреждение. Он создан в 1928–29 гг. как подразделение Коммунистической академии при ЦИК СССР. В 1936 г. в связи с ликвидацией Комакадемии Институт был передан в состав Академии наук СССР, а с 1991 г. является учреждением Российской академии наук.

Первоначально Институт был организован путём объединения Философской секции Комакадемии и основанного в 1921 г. Г.Г. Шпетом Института научной философии МГУ, входившего в состав Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИОН). Как Философская секция, так и Институт научной философии РАНИОН возглавлялись в тот момент А.М. Дебориным. Он же стал первым директором нового Института.

Создание Института философии именно в этот период не было ни случайностью, ни чисто административным решением. Оно стало завершением длительной борьбы А.М. Деборина и его последователей за «реабилитацию» философии как самостоятельной науки.

В первые годы после революции 1917 г. доминировало мнение, что философия должна уйти в прошлое вместе со всей «буржуазной» культурой. Философские журналы были закрыты, крупнейшие философы-идеалисты – высланы из страны. Марксизм трактовался лишь как теория общественного развития. В высших учебных заведениях отсутствовали философские кафедры, вместо учебных курсов по философии читались курсы исторического материализма. Со страниц теоретических журналов «Под знаменем марксизма», «Вестник Коммунистической академии» и др. высказывались нигилистические оценки философии и её будущего (А.А. Богданов, И.А. Боричевский, Э.С. Енчмен, М.Н. Лядов, С.К. Минин), фактически возрождавшие отрицание философии в первом позитивизме.

В этих условиях развернулась борьба за право философии на существование. А.М. Деборин и его сторонники (Г.К. Баммель, С.Л. Гоникман, В.А. Тер-Ваганян, А.Я. Троицкий) защищали статус философии как самостоятельной науки, подчёркивали наличие философской составной части в марксизме и последовательно проводили мысль о том, что адекватно понять это учение можно лишь овладев философской культурой, освоив богатство мировой философской мысли. В 1921 г. А.М. Деборин, возглавив философское отделение Института красной профессуры, собрал со всей страны талантливых молодых людей и в кратчайшие сроки – за три года обучения на основе систематической работы с первоисточниками, помог их формированию как оригинальных философов, вскоре внесших своими трудами ценный вклад в разработку целого ряда философских проблем. В числе слушателей первого набора ИКП были Б.М. Гессен, Н.А. Карев, И.К. Луппол, Я.Э. Стэн, О.М. Танхилевич, Г.С. Тымянский, В.А. Юринец и др. Выпускники философского отделения ИКП составили костяк Философской секции Комакадемии.

Вопрос о создании Философской секции Комакадемии был впервые поставлен в июле 1926 г. До этого в Комакадемии в рамках Секции научной методологии функционировала небольшая группа научной философии во главе с С.С. Кривцовым, занимавшаяся в основном социологическими исследованиями. В январе 1927 г. была

создана самостоятельная Философская секция Комакадемии. Председателем Секции стал А.М. Деборин, в её составе работали И.И. Агол, В.Ф. Асмус, Г.К. Баммель, Р.М. Выдра, Б.М. Гессен, Н.А. Карев, М.Л. Левин, И.К. Луппол, В.Н. Слепков, Я.Э. Стэн, А.Я. Троицкий и др. Секция включала также сотрудников из бывшей философской группы Секции научной методологии: И.Я. Вайнштейна, Ф.Е. Тележникова и др. Были образованы подсекции: диалектического материализма, исторического материализма, философии естествознания.

Основной формой работы были научные доклады: «закрытые» – в кругу членов Секции, и «открытые» – с привлечением широкой публики. В последнем случае давалось объявление о заседании, на которое приглашались все желающие. Во время заседания мог выступить содокладчик по теме, происходили прения, докладчик выступал с заключительным словом. Материалы некоторых заседаний публиковались в журналах «Вестник Коммунистической академии» и «Под знаменем марксизма». В 1926–1927 гг. были прочитаны доклады: Ф.Е. Тележников «Социологическое учение Дюркгейма», М.Л. Ширвиндт «Англо-американский неореализм», В.Ф. Асмус «Диалектика в системе Декарта», А.М. Тальгеймер «Соотношение классов и классовая борьба в Нидерландах при жизни Спинозы», Г.Ф. Дмитриев «Спиноза и механистическое миропонимание» и др.

Были проведены две юбилейные научные сессии: в марте 1927 г. «250-летие со дня рождения Спинозы» и в ноябре 1927 г. «Философия в СССР за 10 лет после революции». Секцией был издан ценнейший библиографический справочник Я.С. Розанова по вышедшей в России в 1917 – 1927 гг. философской литературе. Было решено приступить к созданию «Философского словаря». Позже этот замысел трансформировался в идею создания «Философской энциклопедии». Налаживались контакты с периферийными научно-исследовательскими центрами и вузами.

Организовывая Философскую секцию, А.М. Деборин изначально мыслил её как переходную ступень к созданию Института философии. Считая необходимым придать новому учреждению более высокий статус, он предложил создать Институт философии не на базе РАНИОН, а в составе Комакадемии. Новый Институт объединял, таким образом, все существующие исследовательские структуры по философии и становился ведущим философским центром в СССР.

18 мая 1928 г. было принято постановление Президиума Комакадемии о создании Института философии. Директором назначался А.М. Деборин, учёным секретарём И.П. Подволоцкий. Была также образована Комиссия, в задачу которой входило практическое осуществление слияния Философской секции Комакадемии и Института научной философии РАНИОН. Сотрудниками философской секции Комакадемии были подготовлены документы по структуре и планам научно-исследовательских работ, которые и утвердила Комиссия. По существу, слияние двух научных учреждений проходило как поглощение Института научной философии РАНИОН Философской секцией Комакадемии. 6 ноября 1928 г. А.М. Деборин сообщил на заседании Комиссии о положительном решении вопроса о создании Института философии в ЦК ВКП(б).

Штатный состав Института философии в те годы отличался от современного. Работники подразделялись на две группы. Первая состояла из действительных членов и членов-корреспондентов, вторая – из старших и младших научных сотрудников. Действительные члены избирались. Ими могли быть только признанные учёные, известные своими работами. Основная их задача заключалась в том, чтобы ставить на обсуждение доклад с фундаментальной разработкой какой-либо теоретической проблемы. Членами-корреспондентами были учёные, проживавшие не в Москве, а в других городах – крупных центрах науки и образования. Старшими научными со-

трудниками становились учёные, постоянно работающие в составе Института над какой-нибудь определённой актуальной темой; темы утверждались руководством Института и Президиумом Комакадемии. Младшие научные сотрудники выполняли научно-вспомогательные функции, связанные с подбором литературы, библиографией, переводами и пр. По значимости стояли на первом месте действительные члены, затем старшие научные сотрудники, члены-корреспонденты и младшие научные сотрудники. Причём, в отличие, скажем от 1950-1970-х гг., степень значимости должности была прямо пропорциональна количественному составу лиц, её занимающих. В Институте философии, например, длительное время действительных членов было свыше тридцати, а младший научный сотрудник – всего один.

1 декабря 1928 г. на заседании Президиума Комакадемии состоялись выборы действительных членов Института философии. Прошли 33 кандидатуры: И.И. Агол, В.В. Адоратский, Л.И. Аксельрод, В.Ф. Асмус, Г.К. Баммель, Н.И. Бухарин, А.И. Варьяш, Б.М. Гессен, А.М. Деборин, Н.А. Карев, К.Н. Корнилов, С.С. Кривцов, А.В. Кубицкий, М.Л. Левин, И.К. Луппол, А.А. Максимов, К.К. Милонов, В.И. Невский, И.П. Подволоцкий, В.М. Познер, И.П. Разумовский, В.К. Серёжников, А.К. Столяров, Я.Э. Стэн, А.К. Тимирязев и др. Преобладающее большинство среди действительных членов нового Института составили члены Философской секции Комакадемии, к которым добавилось несколько видных учёных Института научной философии РАНИОН.

Старшими научными сотрудниками Института были утверждены 16 человек: И.Я. Вайнштейн, Г.Ф. Дмитриев, М.А. Дынник, Д.Ю. Квитко, С.П. Коршунов, А.И. Рубин, И.Д. Сапир, В.Н. Слепков, Ф.Е. Тележников, Ю.Ф. Франкфурт, М.М. Фурщик, А.А. Ческис и др., несколько позже – Б.С. Чернышев.

Членами-корреспондентами Института были избраны философы, возглавлявшие региональные научно-исследовательские институты и вузы, либо философские кафедры, в том числе: от Ленинграда – С.Л. Гоникман, Г.С. Тымянский, от Харькова – В.А. Юринец, от Киева – Я.С. Розанов, от Свердловска – Н.Н. Бобровников, от Ростова-на-Дону – А.Ф. Вишневский, от Воронежа – П.Ф. Сапожников.

Младшим научным сотрудником остался в единственном числе В.К. Брушлинский, работавший ранее в Философской секции.

Руководящий орган Института философии – Коллегия была утверждена в следующем составе: А.М. Деборин (директор), И.П. Подволоцкий (учёный секретарь), Б.М. Гессен, Н.А. Карев, С.С. Кривцов, И.К. Луппол, Я.Э. Стэн.

Поскольку решение о создании Института философии было принято по согласованию с ЦК ВКП(б), но не прошло через государственные органы, в 1929 г. возникла проблема с бюджетным финансированием работ. В результате трёхмесячной переписки руководства Комакадемии с ЦК ВКП(б) и Комитетом по заведованию учёными и учебными учреждениями при ЦИК СССР конфликт был урегулирован. Создание Института философии, как ныне установлено, было оформлено постановлением ЦИК СССР от 12 апреля 1929 г. Эта дата может считаться днём образования Института философии и отмечается как юбилейная.

В принятой в 1928 г. организационной структуре Института философии просматривается чёткий план научной работы и общее видение основных направлений и задач развития философии в стране. В качестве одной из основных работ Института философии намечалась подготовка «Философской энциклопедии» в пяти томах. Некоторые тома энциклопедии планировалось издать в составе двух или трёх книг. В итоге энциклопедия должна была состоять из семи – восьми книг. Структура Института философии была выстроена таким образом, чтобы его подразделения были

одновременно основой для подготовки томов «Философской энциклопедии». Каждому тому соответствовала секция Института.

Было образовано пять секций: диалектического материализма (зав. Н.А. Карев), исторического материализма (зав. С.С. Кривцов), истории философии (зав. И.К. Луппол), современной философии (зав. Я. Э. Стэн), диалектики естествознания (зав. М.Л. Левин). В структуре современного Института философии секции соответствуют отделам. В 1930 г. секции были разделены на группы, которые соответствуют современным секторам. В частности, были образованы группа по изучению диалектики «Капитала» К. Маркса (зав. Б.С. Борилин-Бронштейн), группа философских вопросов психологии (зав. И.Д. Сапир).

План-проспект «Философской энциклопедии» был опубликован в «Вестнике Коммунистической академии» в 1928 г. В январе 1929 г. был утверждён примерный список авторов энциклопедии, включавший помимо сотрудников Института философии также учёных других научно-исследовательских центров, среди которых были некоторые представители дореволюционной профессуры и лица, не принадлежавшие к большевикам (И.П. Вороницын, Б.И. Горев, В.Н. Ивановский, Б.Г. Столпнер, А.И. Тюменев).

Планам создания «Философской энциклопедии» в тот период не суждено было сбыться, но частично они были реализованы в первом издании «Большой советской энциклопедии». Ещё в 1926 г. А.М. Деборин организовал в «Большой советской энциклопедии» отдел философии, в котором сотрудничали учёные Философской секции, а затем Института философии. В БСЭ в эти годы были опубликованы статьи: В.Ф. Асмуса «Виндельбанд», «Э. Гартман», «Гностицизм», «Гуссерль», «Двойственная истина», «Дуализм», «Шлейермахер», «Шопенгауэр», «Юм», «Якоби»; Г.К. Баммеля «Александрийская философия», «Бессознательное»; Б.М. Гессена «Энергия», «Энтропия»; А.М. Деборина «Гегель»; М.А. Дынника «Ф. Бэкон», «Вера», «Гераклит»; М.Л. Левина «Геккель», «Экология», «Этология»; С.Г. Левита «Этиология»; И.К. Луппола «Английская философия», «Бюхнер», «Гассенди», «Гоббс», «Гольбах»; А.И. Рубина «Гердер», «Я»; Я.Э. Стэна «Ионийская философия», «Формализм»; М.Л. Ширвиндта «Шеллинг» и др.

Научные доклады по-прежнему оставались одной из основных форм работы сотрудников. Теперь они служили углублённой проработке и коллективному обсуждению наиболее значительных статей готовящейся «Философской энциклопедии». В 1928 г. были прочитаны доклады: Г.К. Баммель «Неогегельянство», И.Я. Вайнштейн «Пролетарская революция и логика бесконечности», Б.М. Гессен «Статистический метод в физике и проблема причинности», Д.Ю. Квитко «Философия Льва Толстого», Ю.В. Франкфурт «Сдвиги в современной рефлексологии». В 1929 г. – доклады: И.Я. Вайнштейн «Теоретическая экономия как проблема философии», М.А. Дынник «Учение Гегеля о случайности», К.К. Милонов «Диалектика Маркса в "Капитале"», А.А. Ческис «Философская система Гоббса». В 1930 г. – доклады: В.К. Брушлинский «Критическая философия Канта: её сторонники и противники», Р.М. Выдра «О диалектическом мышлении», Л.И. Герман «Интуитивная метафизика Бергсона», Б.М. Гессен «Проблема самодвижения в механике», Д.Ю. Квитко «Философия Дьюи» и др.

Важнейшим направлением работы Института в области диалектического материализма в соответствии с философскими позициями деборинской школы было исследование развития логических форм мысли и системы категорий материалистической диалектики, разработка основных принципов диалектической логики. Приоритетным для решения этих задач считалось изучение диалектики «Капитала» Маркса,

его внутреннего методологического строения. Развившиеся в 1950-е – 1960-е годы исследования диалектики «Капитала» стали, таким образом, возрождением той основной линии философских поисков, которая была намечена А.М. Дебориным.

В области философских вопросов естествознания на работе Института философии в период его становления в наибольшей степени сказывалась борьба между «диалектиками» и «механистами». Противостояние между механистами и диалектиками в области философии естествознания проходило в 1920-е гг. по линии признания или отвержения новейших направлений науки: теории относительности, квантовой механики и хромосомной теории наследственности. Среди механистов были крупные учёные (С.Ю. Семковский, С.Ф. Васильев). Но основные позиции этого течения определяли такие его лидеры, как А.К. Тимирязев, А.И. Варьяш, С.С. Перов и др., которые отвергали не только те или иные философские интерпретации новейших открытий естествознания, но и сами эти открытия, используя при этом идеологические аргументы. Теория относительности расценивалась ими как махизм, квантовая механика как физический идеализм, а генетика как буржуазная лженаука. Заслугой учёных Института философии стало противодействие этим нигилистическим наскокам. Диалектики, сторонники деборинской школы, не только принимали новейшие достижения естествознания, но и активно занимались их методологическим осмыслением, прежде всего в физике (Б.М. Гессен, М.Л. Ширвиндт) и биологии (И.И. Агол, М.Л. Левин, С.Г. Левит, В.Н. Слепков).

Наиболее интенсивную работу учёные Института философии проводили в области истории философии. Это было связано с тем значением, которое придавалось в деборинской школе истории философии для адекватного понимания философии марксизма. Особое внимание уделялось истории диалектики. Сам А.М. Деборин посвятил специальные исследования диалектике в немецкой классической философии. Было развёрнуто изучение классиков материалистической философии, которых невозможно было свободно изучать в дореволюционной России. Сотрудниками Института был выпущен целый ряд монографий по самым различным проблемам истории философии. В их числе книги М.А. Дынника о Гераклите, Б.С. Чернышева о софистах, О.М. Танхилевич об Эпикуре, И.К. Луппола о Дидро, В.Ф. Асмуса о диалектике Канта, Д.Ю. Квитко о философии Толстого, Ф.Е. Тележникова о современной французской социологии и др.

Учёные Института переводили и готовили к изданию на русском языке сочинения великих материалистов. Под руководством А.М. Деборина были основаны серии «Библиотека материализма» и «Библиотека атеизма», в которых вышли сочинения Т. Гоббса, Дж. Толанда, Ж. де Ламетри, Д. Дидро, К. Гельвеция, П. Гольбаха, Л. Фейербаха и др. Работа по изданию философской классики не ограничивалась материалистами. В 1929 г. был утверждён план издания классиков философии, который включал избранные сочинения Дж. Бруно, Ф. Бэкона, Г. Лейбница, переписку Р. Декарта, Б. Спинозы, «Метафизику», «Физику» и логические трактаты Аристотеля, «Всеобщую историю и теорию неба» и «докритические» работы И. Канта. Полной реализации этого плана помешал идеологический погром Института в 1930 г., но частично план был осуществлён. В 1929 г. вышли в свет: первый том «Сочинений» Гегеля с предисловием А.М. Деборина, «Краткий трактат» Спинозы в переводе и со вступительной статьёй Г.С. Тымянского и «Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве» Спинозы в переводе под редакцией А.И. Рубина. «Переписка» Спинозы в переводе В.К. Брушлинского была издана в 1932 г. Полный русский перевод «Метафизики» Аристотеля был осуществлён и опубликован А.В. Кубицким в 1934 г.

В декабре 1929 г. на основе Ленинградского института марксизма было обра-

зовано Ленинградское отделение Коммунистической академии. В его составе был учреждён Институт философии во главе с С.Л. Гоникманом. Этот Институт стал ленинградским филиалом Института философии. В составе Института философии ЛОКА было три секции: методологии (зав. С.Л. Гоникман), истории философии (зав. Г.С. Тымянский) и современной философии (зав. М.Л. Ширвиндт). В 1936 г. с ликвидацией Комакадемии Институт был преобразован в Ленинградское отделение Института философии АН СССР. В нём работали А.С. Айзенберг, Г.С. Белицкий, П.А. Буханов, И.А. Вайсберг, Т.Н. Горнштейн, М.З. Жив, И.Ф. Куразов, П.Л. Кучеров, Л.О. Леонидов, Э.Ф. Лепинь, Э.Г. Лурье, А.П. Маркузе, А.Р. Медведев, М.И. Мишин, Л.О. Пипер, Л.Ф. Спокойный, О.М. Танхилевич, В.Р. Ульрих, Я.М. Урановский, Б.А. Фингерт, Ю.П. Шейн-Липман, Р.А. Янковский и др. В журнале «Проблемы марксизма» регулярно публиковались статьи сотрудников по различным проблемам философии.

Уже в первый период деятельности Институт философии стремился к налаживанию международных связей. А.М. Деборин добился возможности выписывать для Института зарубежную литературу, прежде всего сочинения классиков и периодику, текущую философскую литературу на основных языках и книжные новинки.

Основной формой международных контактов Института философии были зарубежные научные стажировки. А.М. Дебориным был заведён порядок, в соответствии с которым талантливые выпускники философского отделения ИКП, намечавшиеся для работы в Философской секции, а затем в Институте философии направлялись в длительные зарубежные командировки для работы в европейских библиотеках по избранной теме или же для стажировки у известных европейских профессоров. Среди задач, которые ставились перед командируемыми, было изучение современной западной философии и подготовка к переводу на русский язык классических философских текстов.

Например, Г.С. Тымянский сразу же по окончании философского отделения ИКП в ноябре 1924 г. был направлен в научную командировку в Германию, где занимался в Прусской государственной библиотеке, а затем выехал в Англию, где до декабря 1925 г. работал в библиотеке Британского музея. По возвращении Г.С. Тымянского на родину в его переводе и с его вступительными статьями вышли «Рассуждение о методе» Декарта (1925), «Принципы философии Декарта» Спинозы (1926). Также после окончания философского отделения ИКП М.Л. Ширвиндт в октябре 1924 – августе 1925 гг. занимался в библиотеках Лондона, а в августе – ноябре 1925 г. в берлинских библиотеках. По возвращении им был написан ряд историко-философских работ по неореализму, неогегельянству и др.

Регулярно в заграничные научные командировки направлялись действующие сотрудники Института философии. И.К. Луппол в июле – сентябре 1927 г. находился в научной командировке в Германии (Берлин) и Франции (Париж, Пуатье), в июле 1928 г. – в Берлине, в июле 1930 г. – сентябре 1931 г. снова в Германии, а затем – в Париже, где работал с первоисточниками по современной западной философии, а также по французской философии XVIII в. (Дидро, Дешан, Робине). Результатом этих исследований стал целый ряд статей и монография «Дени Дидро», переведённая в 1936 г. в Париже. Д.Ю. Квитко находился в июле – августе 1929 г. в научной командировке в Берлине, где занимался в Прусской государственной библиотеке и других библиотеках, имеющих англо-американскую философскую литературу, которой не было в московских библиотеках. Позже им была написана монография «Очерки современной англо-американской философии».

Было положено начало участию сотрудников Института философии в между-

народных научных форумах. Важным событием II Международного конгресса по истории науки и техники в Лондоне (1931 г.) стал новаторский доклад Б.М. Гессена «Социально-экономические корни механики Ньютона», в котором возникновение классической механики было представлено в социально-экономическом контексте эпохи. Для участия в VII Международном философском конгрессе в Оксфорде (1930 г.) была намечена представительная делегация во главе с А.М. Дебориным. Однако полноценная поездка делегации Института философии в Оксфорд была сорвана группой М.Б. Митина при поддержке ЦК ВКП(б). В Оксфордском конгрессе приняли участие только И.К. Луппол и А.В. Луначарский, находившиеся в тот момент за границей. И.К. Луппол выступил на Конгрессе с докладом на немецком языке на тему «Согласуется ли философия истории с фактами истории?». Доклад А.В. Луначарского был посвящён сравнительному анализу основных течений в теории искусства.

Большие планы, намеченные руководством Института философии, не были реализованы. На 1 июня 1930 г. был запланирован созыв Всесоюзной философской конференции. К тому же сроку в набор должны были быть сданы первые два тома «Философской энциклопедии». В 1930 г. планировалось начать выпуск академического философского журнала «Проблемы философии». Однако по Институту был нанесён мощный удар, прервавший начавшееся философское возрождение.

Против деборинского руководства Института философии начали наступление «молодые силы» выпускников философского отделения ИКП во главе с М.Б. Митиным. Они стремились политизировать философию, превратить её в инструмент идеологического воздействия и обслуживания текущих политических задач власти. Деборинская линия на разработку фундаментальных теоретических и историко-философских проблем не могла не пасть жертвой политики идеологизации философии.

На протяжении весны, лета и осени 1930 г. руководство Института подвергалось систематическим нападкам в официальной печати и на партийных собраниях. В октябре 1930 г. на заседании Президиума Комакадемии А.М. Деборин и его сотрудники приняли последний бой. Травлей дирижировали представители ЦК ВКП(б). Это была уже не философская дискуссия, а политический разгром.

9 декабря 1930 г. с победителями в «дискуссии» – членами бюро ячейки ВКП(б) ИКП философии и естествознания М.Б. Митиным, П.Ф. Юдиным, Ф.В. Константиновым и др. встретился Сталин. Он дал указание окончательно разгромить деборинское философское руководство и увязать критику его с идеологической борьбой против оппозиции. Теоретическое обвинение в отношении деборинцев было переквалифицировано с «формализма» на «меньшевиствующий идеализм», приобретя, тем самым, политическую окраску. Эта формулировка была закреплена принятым 25 января 1931 г. постановлением ЦК ВКП(б) «О журнале “Под знаменем марксизма”», которое подвело итог «дискуссии».

Директором Института философии был утверждён В.В. Адоратский, который исполнял свои обязанности формально. Фактическим же руководителем Института в 1931–1939 гг. был первый заместитель директора М.Б. Митин. Его «руководство» сводилось к получению заданий от партийных инстанций и лично от Сталина на написание текстов идеологического характера и распределению этих заданий среди сотрудников. В 1939 г. директором Института философии стал П.Ф. Юдин. Вторым заместителем директора работал М.Д. Каммари, затем В.Ф. Берестнев, учёным секретарём – Ф.В. Константинов, секретарём парторганизации – З.Я. Белецкий. Таким образом, руководство Института находилось полностью в руках группы победителей

в борьбе «за большевизацию на философском фронте». Это были люди, только что окончившие ИКП и не блиставшие ни знаниями, ни талантами. Главным их достоинством была личная преданность Сталину и готовность проводить в философской сфере любые партийные решения. Эти руководители несут прямую личную ответственность за страдания и гибель десятков репрессированных философов – сотрудников Института. В опубликованных ими установочных статьях многие философы были объявлены «врагами народа», что послужило сигналом к арестам. Сыграли свою роль и их «доверительные записки» в высшие инстанции.

Полностью был заменён состав сотрудников Института. Часть их была арестована, некоторые высланы, другие сами уехали работать в провинцию, остальные были уволены. В Институт философии были набраны недоучившиеся студенты ИКП. Из прежних сотрудников оставили только тех, кто вовремя публично отрёкся от своего учителя – А.М. Деборина и принял участие в компании травли своих коллег: В.П. Егоршин, А.А. Максимов, К.К. Милонов. Институт философии уже не мог поддерживать прежнее качество развития. Не было людей, которые могли бы выполнять задачи, поставленные при его создании. В 1932 г. было принято решение о прекращении подготовки «Философской энциклопедии». Институт вынужден был ограничиться решением насущных задач по философскому обоснованию очередных изгибов политики партии.

По-прежнему, одной из основных форм научной работы были доклады перед коллегами по актуальным вопросам философии. В сравнении с темами докладов, которые готовились в первый, деборинский период, эти темы весьма показательны. В 1931 г., например, были прочитаны доклады: П.Е. Вышинский «"Диалектика" социал-фашиста Каутского», В.П. Егоршин «О партийности физики». Часто на тему «ленинского этапа в философии» выступал М.Б. Митин. Подстать были и утверждённые дирекцией темы научных исследований сотрудников: М.Д. Каммари «Сталин как материалист-диалектик» и «Политика и экономика в переходный период», Ф.В. Константинов «Экономические основы уничтожения классов», П.С. Черемных «Ликвидация кулачества как класса», Е.Ф. Муравьёв «Преодоление религии в колхозной деревне», И.Г. Каплан «Экономика и политика в эпоху диктатуры пролетариата». Комментарии, как говорится, излишни.

Более или менее философскими можно признать лишь темы В.К. Брушлинского «Проблема познания внешнего мира в современной философии», Т.Д. Павлова (П. Досева) «Теория отражения», а также В.М. Познера «Борьба материализма и идеализма в XVII – XVIII вв.». Время от времени интересные темы встречались и среди научных докладов: А.В. Кубицкий «Сократ как просветитель и философ», А.А. Ческис «Философия Гассенди» и «Философские взгляды Пристли», Г.С. Тымянский «История и современное состояние библейской критики». Но это было исключением из общего правила.

В Институте философии также проходили юбилейные научные сессии. В 1933 г. прошла сессия, посвящённая 50-летию со дня смерти К. Маркса, а в 1938 г. – 120-летию со дня его рождения. В 1934 г. состоялась сессия, посвящённая 25-летию, а в 1939 г. – 30-летию выхода книги В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». В 1941 г. прошло торжественное заседание, посвящённое 10-летию постановления ЦК ВКП(б) «О журнале "Под знаменем марксизма"», на котором было принято невероятное даже для того времени по степени сервилизма «приветствие товарищу Сталину».

Совершенно изменилась, по сравнению с деборинским периодом, структура Института: не осталось ни секции диалектического материализма, ни секции ис-

торического материализма, ни секции истории философии, ни секции современной философии. Этому можно было бы поразиться, если не знать, в какой ситуации оказался Институт философии после разгрома его прежних кадров.

Секция диалектики естествознания сохранилась под названием секции естествознания. Произошло это случайно, потому что среди прежних сотрудников А.М. Деборина нашёлся «специалист» по этим вопросам, почуявший изменение политической конъюнктуры и вовремя переметнувшийся на сторону будущих победителей – А.А. Максимов. Он активно разоблачал «физический идеализм» квантовой механики и теории относительности. В научном отношении продуктивнее был более знающий, но занимавший такие же философские позиции Э.Я. Кольман. Он усиленно проводил «большевизацию» науки и искал «вредителей» среди естественников.

В этом смысле показателен выпущенный в 1933 г. сборник «Марксизм и естествознание». Здесь впервые были опубликованы С.А. Яновской «Математические рукописи» Маркса, помещены статьи С.Ю. Семковского и Г.Дж. Мёллера. Но центральное место в сборнике занимает статья Э.Я. Кольмана о «положении на философском фронте», где автор поёт гимн «корифею всех наук» т. Сталину и обнаруживает идеализм у учёных-естественников и философов-деборинцев. Они обвинялись в отрыве от практики и забвении партийности науки.

Второй секцией «обновлённого» Института философии была антирелигиозная. Она вела своё начало от Комиссии по изучению религиозной идеологии, созданной в Комакадемии М.А. Рейснером. А.М. Деборин противился включению в состав Института этого подразделения Комакадемии, считая, что задачи его являются неспецифическими для Института философии. Теперь это была секция Института. Её сотрудники занимались вопросами происхождения, истории и теории религии и атеизма, изучали религиозное сектантство, социальные корни религии в СССР и методику антирелигиозной пропаганды. Темы эти, однако, были опасны, и чреваты неожиданными политическими поворотами. Зав. секцией А.Т. Лукачевский был в 1937 г. не без помощи своих коллег обвинён в протаскивании враждебной идеологии и небольшевистском подходе к антирелигиозной пропаганде, арестован и расстрелян.

Третьей секцией была секция литературы и языка. Ею заведовал П.Ф. Юдин, отвечавший в новом философском руководстве за вопросы культуры и литературы. Он принимал участие в организации Союза советских писателей и редактировал журнал «Литературный критик». Сам он не был в состоянии профессионально заниматься вопросами литературы, эстетики, философии культуры и языка. Поэтому в секции и в редакции журнала «Литературный критик», возглавлявшейся М.М. Розенталем, сконцентрировались талантливые и пишущие люди, хорошо знавшие русскую и зарубежную художественную литературу: Г.О. Лукач, М.А. Лифшиц, В.Р. Гриб, И.А. Сац, Е.Ф. Усиевич. В 1934 г. В.Р. Гриб выступил в Институте с докладом «Лессинг и театр», а Г.О. Лукач – о проблемах теории романа. В 1937 г. Лукач закончил докторскую диссертацию о молодом Гегеле, которую защитил в Институте в 1942 г. Названные философы составили так называемое «течение», подвергнутое разгрому в 1940 г. при закрытии журнала «Литературный критик».

Новые руководители Института философии не знали иностранных языков и не ориентировались в панораме мировой философии. Международные контакты были полностью свёрнуты. Дирекция отказалась от участия в Международных философских конгрессах в Праге (1934) и Париже (1937).

Выполнением партийного задания новым руководством Института стало создание в 1933-1934 гг. учебника «Диалектический и исторический материализм». В

учебнике давался предельно догматизированный вариант марксизма, а Сталин возводился в ранг величайшего философа. Теоретический уровень учебника не мог не быть низким. Достаточно сказать, что формальная логика рассматривалась в учебнике как результат малоподвижных форм общественной жизни, таких, как феодальный строй. Ровно треть учебника была отведена не вопросам философской теории, а «борьбе на два фронта в философии». Стилистика здесь отличалась совершенной разнузданностью. Показательно, что в параграфе «Ленинизм – новая и высшая ступень в развитии марксизма» нет ни одной ссылки на произведения Ленина, а из сделанных авторами шести ссылок, все шесть приходятся на работы Сталина. Однако эскалация «классовой борьбы» развивалась в такой степени, что спустя три года даже такой учебник был объявлен антипартийным, а больше половины его авторов было репрессировано. Они были призваны на работу в Институт философии, чтобы изничтожить всякие следы деборинщины и восславить великого Сталина, но даже активная борьба с деборинцами не ограждала тех, кто вёл её, от репрессий. Многие из них сами погибли или попали в лагеря. Обречёнными становились те, в ком руководящая группа Митина видела потенциальных конкурентов. В частности, было репрессировано полтора десятка сотрудников, входивших в так называемую «шабалкинскую группу» (П.И. Шабалкин, Г.П. Адамян, Г.Ф. Дмитриев, М.М. Фурщик и др.).

Тема репрессий среди сотрудников Института философии заслуживает отдельного исследования. Говоря коротко, все, кто работал в Институте в первый период его существования, погибли. В 1936-1938 гг. Институт философии постоянно «лихорадило», шли массовые увольнения. Например, в 1936 г. в мае были уволены Т.Н. Горнштейн, С.Ф. Лившиц, С. Милашевич, В.Н. Ральцевич, Р.С. Силинг; в сентябре – Л.О. Пипер, Л.Ф. Спокойный. Все эти люди были вскоре арестованы и репрессированы. В сентябре 1937 г. пришлось закрыть Ленинградское отделение, поскольку почти все его сотрудники были репрессированы, и в нём некому было работать. По минимальным подсчётам репрессиям в той или иной форме подверглись свыше 130 человек, когда-либо работавших в Институте философии. Судьба некоторых пока не установлена.

В 1934 г. после введения в СССР учёных степеней ряду сотрудников Института (М.Б. Митину, П.Ф. Юдину и др.) были присуждены учёные степени докторов философских наук без защиты диссертации. Постепенно в Институте стали проводиться защиты. В 1936 г. была защищена кандидатская диссертация М.М. Григорьяна о философских взглядах Чернышевского. С 1938 г. при Институте философии организована аспирантура. В 1939-1940 гг. прошли защиты кандидатских диссертаций Г.Е. Глезермана, А.Я. Зися, В.С. Пауковой, Б.Г. Сафронова, В.И. Светлова. С 1939 г. на Институт была возложена подготовка по философии аспирантов всех научных учреждений АН СССР, в связи с чем организована кафедра философии и воссоздана учебная часть. В 1940 г. открыта докторантура и состоялись первые защиты докторских диссертаций: В.Ф. Асмуса «Эстетика классической Греции», Б.Э. Быховского «Философия Декарта».

С 1935 г. в Институте философии велась, первоначально под руководством Ф.В. Константинова, подготовка философского словаря. В 1939 г. первое издание «Краткого философского словаря» вышло под редакцией П.Ф. Юдина и М.М. Розенталя.

В 1930-е гг. в Институте продолжались историко-философские исследования. Основная роль в их организации принадлежала вновь привлечённому к работе в Институте И.К. Лупполу. В 1933 г. под его редакцией вышел сборник «Из истории философии XIX века». В 1934 г. И.К. Луппол представил руководству проект фун-

даментального курса истории философии Нового времени объёмом 45 а. л. и список возможных авторов. В книге предполагалось дать систематическое изложение истории философских учений от эпохи Возрождения до середины XIX в., показать пути развития философии в каждой из стран, в том числе в России. Всё издание должно было быть основано на научно-исследовательской разработке первоисточников и рассчитано на квалифицированного читателя. Проект не был реализован по причине ареста потенциальных авторов, а затем и самого И.К. Луппола.

В 1936 г. руководство Института решило подготовить многотомную «Историю философии». К работе над ней были привлечены квалифицированные специалисты: Л.И. Аксельрод, В.Ф. Асмус, Б.Э. Быховский, М.А. Дынник, О.В. Трахтенберг, Б.С. Чернышёв и др. Первый том вышел в 1940 г., второй в 1941. Эта «История философии» не устарела даже сегодня. Она была прозвана студентами «серой лошадью»: «серой» – из-за цвета обложки, «лошадью» – из-за того, что всегда «вывозила» на экзаменах. Издание было прервано в 1943 г. на третьем томе, в котором Сталин после известного письма З.Я. Белецкого усмотрел идеологические ошибки, прежде всего, касающиеся положительной оценки немецкой классической философии. В связи с этим в 1944 г. было заменено руководство Института философии. Директором был назначен В.И. Светлов, проводивший в жизнь новые установки. В 1946 г. его сменил Г.С. Васецкий. В эти годы в Институте начал выходить непериодический альманах «Философские записки». Всего вышло шесть его выпусков.

Послевоенное время для Института омрачено общей атмосферой закручивания идеологических «гаек» и поисков «космополитизма» во всём, в том числе и в философии. В январе 1947 г. в Институте состоялось инспирированное Сталиным «обсуждение» книги Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии». Книга была обвинена в «объективизме», отсутствии партийности. Поскольку Г.Ф. Александров не сразу уяснил роль, которая ему была здесь отведена, в июне 1947 г. была организована Всесоюзная дискуссия по его книге. «Дискуссия» имела целью «пришпорить» философов, мобилизовать их на новом витке идеологической конфронтации. Единственным положительным результатом её стало создание журнала «Вопросы философии». В первых номерах журнала его первый главный редактор Б.М. Кедров опубликовал статьи (М.А. Маркова, И.И. Шмальгаузена, З.А. Каменского и др.), вполне актуальные и сейчас – правда, именно за это он был спустя год снят партийными инстанциями со своего поста.

Г.Ф. Александров после «дискуссии» был удалён из аппарата ЦК ВКП(б) и назначен директором Института философии. По критериям партийной иерархии это было серьёзным понижением. Чтобы отвести удар от себя, он принялся активно «выкорчёвывать» «космополитизм» в Институте. В 1948-1949 гг. после публичных проработок на общеинститутских собраниях ряд сотрудников и аспирантов (Б.М. Кедров, З.В. Смирнова, С.Л. Рубинштейн, З.А. Каменский, М.З. Селектор, И.А. Крывелев, О.С. Войтинская, В.С. Библер, И.И. Айзенштейн, Е.М. Вейцман) были уволены и исключены из партии, либо отделались строгим выговором и понижением в должности. Стремясь обезопасить себя от обвинений в «космополитизме», Г.Ф. Александров ответил отказом на приглашения направить делегацию Института философии на Международные философские конгрессы в Амстердам (1948) и Брюссель (1953).

К положительным результатам деятельности Г.Ф. Александрова следует отнести работу по созданию новой многотомной «Истории философии». Будучи специалистом по общей теории историко-философского процесса, Г.Ф. Александров занимался этой работой с увлечением. Но как это часто бывает с коллективными изданиями,

первый том новой «Истории философии» вышел в 1957 г., когда Г.Ф. Александров не только уже не был директором, но и находился в опале. Кроме того, надо сказать, что ознакомившись с положением дел в Институте, он выдвинул обширную программу его дальнейшего развития, включавшую создание новых секторов, резкое увеличение числа научных сотрудников (старших - с 32-х до 70-ти, младших – с 26-ти до 70-ти) и аспирантов, активное привлечение к работе в Институте на началах совместительства ведущих философов столицы и провинции (15 человек). На одно только внешнее совместительство он запрашивал у руководства АН СССР в денежном исчислении того времени 60 тысяч рублей. Всё это не могло не послужить стимулом для дальнейшего развития Института.

Смерть Сталина в 1953 г. не только стала началом нового этапа в развитии страны, но и ослабила идеологический прессинг в советской философии.

С конца 1950-х – начала 1960-х гг. Институт философии АН СССР (директора: П.Н. Федосеев в 1955-62 гг., Ф.В. Константинов в 1962-68 гг.) становится центром новых философских идей и движений в нашей стране, возрождения отечественной философии, ее возвращения в мировую философию. Этому способствовали определённые обстоятельства.

Начиная с 1960-х годов, со времён хрущевской «оттепели», появилась целая генерация философов (тогда это были ещё молодые люди), которые всерьёз отнеслись к идее научного и гуманистического прочтения наследия К. Маркса. Опора на научное знание казалась им в тех условиях единственно возможным и надёжным способом изменения той социальной действительности, которая их не удовлетворяла. Философия была понята ими как теория и методология познания, точнее, как теория и методология научного познания.

Разная интерпретация теории познания, так же, как разное истолкование философско-методологических идей К.Маркса, сразу же определили возникновение различных научных школ, вступивших в творческое соревнование друг с другом. Их лидерами на первых порах были Э.В. Ильенков и А.А. Зиновьев – тогда молодые преподаватели философского факультета МГУ. В 1955 г. философский факультет Университета подвергся идеологическому разгрому после работы специальной комиссии ЦК КПСС именно по причине распространения среди молодёжи «ревизионистских» идей этих двух людей. После этого Э.В. Ильенков и А.А. Зиновьев переселились в Институт философии: заниматься научными исследованиями им было позволено, но вот распространять свои идеи путём преподавания не разрешалось. В связи с работами Э.В. Ильенкова и А.А. Зиновьева в нашу философию вошёл целый ряд проблем, которые начали интенсивно обсуждаться: строение теоретического знания, проблематика абстрактного и конкретного, понимание мышления как исторически развивающейся деятельности и др. (при этом критикой эмпиризма и разработкой исторического подхода к познанию наши философы стали заниматься раньше, чем это было сделано в западной философии и методологии науки).

Из этих школ выделились другие. Идеи Э.В. Ильенкова повлияли на Г.С. Батищева, который затем разработал собственную оригинальную философско-антропологическую концепцию. В её рамках он развивал проблематику овнешнения, отчуждения, глубинного общения. Семинар, активно работавший в Институте философии под его руководством около двух десятков лет, установил тесные контакты с рядом культурологов и педагогов.

Учёником Э.В. Ильенкова был и Н.Н. Трубников, который начал изучение экзистенциальной тематики. Его работы, посвящённые проблеме времени человеческого бытия, смысла жизни, были одними из первых исследований такого рода в нашей литературе послереволюционного времени.

Философско-антропологической и этической тематикой занимался О.Г. Дробницкий, который был одним из пионеров разработки теории ценностей.

А.А. Зиновьев оказал серьёзное влияние на переориентацию логических исследований в нашей стране. Именно в это время Институт философии становится центром по разработке философских проблем символической логики, новых логических направлений. Эта ориентация была поддержана П.В. Таванцом, а затем развита В.А. Смирновым, который, начиная с 1980-х гг. возглавил сектор логики и создал оригинальную логическую школу, работы которой известны сегодня во всём мире. Наши логики установили весьма плодотворные связи с отечественными математиками.

В это время в Институте философии начинается основательная разработка проблем теории познания, методологии науки, в частности, такими философами, как Д.П. Горский, В.А. Лекторский, В.С. Швырёв, Е.П. Никитин, В.С. Тюхтин, А.Л. Субботин и др. (проблемы взаимоотношения теории и эмпирии, идеализации и формализации, объяснения и описания и др.). С начала 1960-х гг. отечественные специалисты в области логики, методологии науки и теории познания стали регулярно проводить Всесоюзные конференции по логике и методологии науки, на которых встречались и активно взаимодействовали философы и специалисты в области частных наук из самых разных регионов Советского Союза (особенно тесные связи в этой области установились с философами Украины, Белоруссии, Казахстана, Грузии, Армении, Эстонии, Литвы). Эти конференции были местом сопоставления разных подходов, дискуссии представителей разных школ, рождения новых идей.

Начиная с 1960-х гг. интенсивно разрабатывалась проблематика философии естествознания. Возникло целое направление с многообразной и разветвлённой тематикой (проблема причинности в современной науке, принцип соответствия, принцип дополнительности, принцип наблюдаемости, принцип редукции, проблема глобального эволюционизма и др.). Эта работа, которую возглавляли И.В. Кузнецов, М.Э. Омельяновский, Р.С. Карпинская, Н.Ф. Овчинников, Ю.В. Сачков, Е.В. Мамчур, И.К. Лисеев и которая велась такими исследователями, как И.А. Акчурин, Ю.Б. Молчанов, Л.Б. Баженов, В.В. Казютинский и др., проходила в тесном взаимодействии с выдающимися специалистами в области физики, космологии, биологии и др. наук, (с такими, в частности, как В.А. Фок, В.А. Амбарцумян, Н.П. Дубинин и др.).

Институт философии выступал как один из главных организаторов регулярно проводившихся Всесоюзных совещаний по философским проблемам естествознания. Первое из них было созвано в 1959 г., второе в 1971 г., третье в 1981 г., четвёртое в 1987 г., пятое в 1994 г. Они оказали исключительное воздействие на осмысление философско-методологических проблем, возникающих в связи с развитием современной науки.

В это время начинается новый этап в творческом развитии ряда выдающихся отечественных философов старшего поколения. С.Л. Рубинштейн, работавший в это время в Институте философии в качестве заведующего сектором философских проблем психологии, был не только одним из наших крупнейших психологов, но также исключительно интересным философом, при этом его философская концепция лежала в основе его психологических идей. В 1960-е гг. С.Л. Рубинштейн создаёт оригинальную философско-антропологическую теорию, исходящую из анализа онтологии человеческого сознания. Б.М. Кедров, работавший в 1960-е гг. заведующим сектором, предпринимает цикл методологических исследований, исходящих из исторического подхода к анализу научного познания. В течение ряда лет в Институте философии работал М.А. Лифшиц – один из крупнейших специалистов в области эстетики.

Изучение истории философии поднялось на новый уровень. Был предпринят цикл серьёзных исследований в области западно-европейской философии, в которых принимали участие, в частности, В.Ф. Асмус и М.А Дынник. Методологические проблемы историко-философских исследований разрабатывались Т.И. Ойзерманом, З.А. Каменским. Историко-философская наука обогатилась трудами по античной, средневековой философии, философии эпохи Возрождения, нового и новейшего времени (Э.Ю. Соловьёв, Н.В. Мотрошилова, П.П. Гайденко и др.). Исследовались различные направления современной западной философии – феноменология, экзистенциализм, неотомизм, философская антропология, критический рационализм, прагматизм, неопозитивизм, герменевтика, структурализм и др. (Н.С. Юлина, Н.С. Автономова и др.). Появились серьезные исследования формирования и развития взглядов К. Маркса (Т.И. Ойзерман, Н.И. Лапин), отдельные труды по истории русской философии (З.В. Смирнова, В.Ф. Пустарнаков и др.). В самостоятельное направление складывается изучение истории философии в странах Востока (М.Т. Степанянц и др.). Ведется активная исследовательская работа в области философии культуры, эстетики, появляются труды в области этики.

Институт философии принимал активное участие в издании классиков мировой философской мысли. Особо следует выделить инициативу и деятельность Института по созданию совместно с издательством «Мысль» библиотеки «Философское наследие», которая на сегодняшний день включает уже более 130 томов. Сам факт издания массовыми тиражами (от 35 до 100 и более тысяч) классиков мировой философии, но в особенности – высокий академический уровень изданий, стали существенным фактором, способствовавшим расширению философского кругозора общества, повышению культуры философского мышления и образования. Институт философии в течение многих лет издает еще одну книжную серию классических текстов – «Памятники философской мысли».

Именно в Институте философии в 1960-е – 1970-е гг. возникли исследовательские группы, которые стали впоследствии ядром самостоятельных академических Институтов психологии и социологии.

Очень важным было в это время взаимодействие Института с журналом «Вопросы философии», особенно в 1960-е и 1970-е годы, когда главным редактором журнала был И.Т. Фролов, а его заместителем М.К. Мамардашвили. Журнал в эти годы стал как бы своеобразным местом притяжения для многих наших интеллектуалов, при этом не только философов. С журналом активно сотрудничали такие наши выдающиеся учёные, как Н.Н. Семёнов, П.Л. Капица, М.А. Марков, В.А. Энгельгардт, Д.К. Беляев и др. В нём наряду с собственно философскими проблемами обсуждались также вопросы, которые касались взаимоотношений философии и естествознания, проблем культуры, образования, истории, были связаны с главными мировоззренческими исканиями того времени.

Вместе с тем развитие философии проходило в то время в непростых условиях. Если в области теории познания, философии и методологии науки, логики, в некоторых разделах философской антропологии, а также в ряде областей истории философии удалось не только выдвинуть ряд новых идей, но даже создать действующие научные школы, то в области социальной философии (она, как особенно тесно связанная с политикой, всегда подвергалась жёсткому идеологическому контролю), сделать это было гораздо сложнее. Это не значит, что попытки такого рода не предпринимались. Институт философии искал возможности сотрудничать с А.Ф. Лосевым. В 1960-1970-е гг. в Институте начал интересную работу семинар по философским вопросам исторического знания под руководством А.В. Гулыги. Семинар соединил

нетривиально мыслящих философов, а также историков и некоторых других обществоведов. Однако спустя некоторое время по указанию партийных инстанций он был закрыт. Та же участь постигла и начинания по новому прочтению и переоценке учения об общественно-экономической формации (В.Ж. Келле, Ю.М. Бородай и др.). В середине 70-ых гг. сектор исторического материализма, объединивший к этому времени ряд интересных философов, пытавшихся недогматически исследовать проблемы социальной философии и философии истории, был разогнан, многие его сотрудники, в том числе и заведующий сектором В.Ж. Келле, были вынуждены покинуть Институт.

Некоторые области философского знания, привлекающие сегодня повышенное внимание, такие, например, как политическая философия, вообще не могли существовать в то время. Русская религиозная философия, являющаяся неотъемлемой частью нашей культуры, практически была под запретом. Работы русских философов-идеалистов не переиздавались. О них нельзя было упоминать в серьёзных исследованиях. Развитие нашей философской мысли шло практически в изоляции от развития современной мировой философии Конечно, изоляция не была абсолютной: переводилось немало работ современных западных авторов, особенно по проблемам логики и методологии науки, наши философы регулярно участвовали в конгрессах по философии науки, однако постоянного рабочего взаимодействия с западными коллегами, особенно теми, кто разрабатывал фундаментальные вопросы метафизики, философской антропологии, социальной и политической философии, не было.

Практически все выдающиеся философы, работавшие в те годы в Институте, постоянно подвергались идеологическим проработкам, им не всегда легко было публиковать свои работы. Наиболее показательной в этом отношении является судьба выдающегося нашего логика, впоследствии также социолога и писателя А.А. Зиновьева, который за критику советского образа жизни в опубликованной им на Западе книге «Зияющие высоты» был изгнан из Института философии, а затем и из страны. Трудности испытывали также авторы, которые не выступали столь открыто. Так, например, крупнейшая философская работа С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» была напечатана только после смерти автора, да и то не полностью. Важнейшую работу Г.С. Батищева «Диалектика творчества» не решились публиковать, и она была депонирована в ИНИОН. Многие свои работы Г.С. Батищев даже и не предлагал для опубликования, зная, что они будут отвергнуты. Институт философии не рекомендовал к печати одну из самых интересных работ Э.В. Ильенкова «Проблема идеального» как идеологически вредную (работа вышла в свет только после смерти автора). Главная работа Н.Н. Трубникова «Время человеческого бытия» в течение 7 лет лежала в издательстве.

Партийные инстанции по-прежнему рассматривали Институт философии прежде всего как идеологическое учреждение. Философское творчество разрешалось лишь в определённых пределах и областях, наиболее далёких от политики. Да и там работать было далеко не безопасно. Так, например, попытки разогнать сектор теории познания предпринимались ещё в 1970-е гг. Главным в работе Института философии с точки зрения властей, было идеологическое обеспечение политики партии – в виде разработки проблем научного коммунизма, подготовки учебников, излагавших официальную версию философии диалектического и исторического материализма и т.д. Широкая публика судила о нашей философии прежде всего по этим учебникам, которые отбивали вкус к настоящей философской мысли у тех, кто их читал. Наши крупнейшие философы были известны лишь в узких кругах интел-

лигенции (хотя в это время у них установились хорошие контакты с рядом психологов, педагогов, историков, социологов, математиков, естествоиспытателей).

Два выдающихся человека, волею судеб ставшие на короткий срок директорами Института философии, пытались изменить характер его деятельности – сделать творчество главным в его работе. Это были П.В. Копнин (в 1968-1971 гг.) и Б.М. Кедров (в 1973-1974 гг.). Оба серьёзно повлияли на то, что делалось в Институте философии. Но оба потерпели поражение в своих далеко идущих реформаторских начинаниях. П.В. Копнин скончался в возрасте 49 лет, будучи затравленным бдительными идеологами, усмотревшими крамолу в его планах. Б.М. Кедров вынужден был уйти с поста директора уже через год под давлением партийных инстанций, назначивших специальную комиссию по проверке его деятельности. Директором Института философии был назначен Б.С. Украинцев (в 1974–83 гг.), при котором идеологические проработки достигли особо высокого накала.

На рубеже 90-х годов XX века при директорстве Г.Л. Смирнова (в 1983–85 гг.), а затем уже в годы перестройки, но в особенности после августа 1991 года, в рамках Института философии под руководством директоров Н.И. Лапина (1985–1988) и В.С. Степина (1988–2005) и А.А. Гусейнова (с 2006 г.) сложилась новая и в целом благоприятная ситуация для развития философии. Решающим фактором, способствовавшим этому, явилась отмена монополии марксистского мировоззрения, централизованного государственного контроля за идеологией. Философия стала тем, чем ей и надлежит быть – свободным интеллектуальным творчеством, критерии истинности которого заключается в нем самом и вырабатываются в рамках академического сообщества.

Если суммировать очевидные, эмпирически фиксируемые изменения в деятельности Института философии за последние 15–20 лет, которые являются показательными для философского процесса в стране в целом, они состоят в следующем:

– Необычайно возросли и творческая активность, и продуктивность философов. Количество названий публикуемых произведений возросло в десятки раз, и философская литература по раскупаемости стоит на одном из первых мест. Журнал «Вопросы философии» (с 1988 г. его главный редактор В.А. Лекторский) по тиражу лидирует среди двухсот пятидесяти журналов, издаваемых Российской академией наук.

– Расширилась тематика исследований, начали заново складываться исследовательские области, которые ранее находились под подозрением – политическая философия, философия религии, прикладная этика (этика ненасилия, биоэтика). В настоящее время практически нет такой области философского знания, которая не исследовалась бы в Институте философии.

– Разнообразными стали отстаиваемые авторами философские позиции. Философы, не связанные уже внешними требованиями маркировать свои взгляды марксистской риторикой, оказались исключительно восприимчивы к школам, идеям и методам, которые культивируются современной, прежде всего, западноевропейской философией. Что касается марксистской философии, то она продолжает существовать как одна из школ, наряду с другими. Трудно сказать, какая из философских традиций и школ является в Институте философии доминирующей.

– Были ликвидированы своего рода лакуны в изучении и исследовании философии, обусловленные сугубо идеологическими причинами – это относится к византийской философии, религиозной философии европейского средневековья, к тем школам и авторам современной западной философии, которые были маркированы в качестве критиков коммунистического строя. Но, пожалуй, самым большим белым пятном на карте официальной советской идеологии была русская религиозная философия

премией в области науки и техники за 2003 год. Работа по обобщенному анализу достижений философской мысли была продолжена подготовкой специализированных энциклопедических изданий по этике, античной философии, индийской философии, эпистемологии и философии науки.

Институт философии – это уникальное, единственное в своем роде научное учреждение. Здесь в рамках одного трудового коллектива (юридического лица) собраны исследователи по всем основным предметно выделенным областям философского знания. Они распределены по 28 научным подразделениям, сведенным в шесть направлений (отделов): эпистемологии и логики; философии науки; социальной и политической философии; аксиологии и философской антропологии; методологических проблем изучения человека; истории философии. Высшей инстанцией, регулирующей направления, тематику исследований, а также оценивающей качество и результативность, является Ученый совет в составе 30-40 человек, избираемый научными сотрудниками через процедуру тайного голосования и обновляемый раз в пять лет. В содержательном плане научные сотрудники и подразделения, Институт философии в целом, обладают исключительно высокой степенью самостоятельности.

Жизнь в научных подразделениях организована таким образом, что индивидуальная работа сотрудников (в библиотеках, архивах, за домашним письменным столом) дополняется еженедельными совместными обсуждениями. Постоянно осуществляется взаимосвязь между различными научными подразделениями. Достаточно сказать, что в Институте философии действуют более 30 постоянных теоретических семинаров; ежегодно проходят сотни различных научных форумов (симпозиумов, «круглых столов», чтений и т.п.), в том числе 2-3 больших международных конференции (конгресса), издается 7 ежегодников, 6 журналов. При этом следует учесть, что каждый исследователь и сам по себе, а также через свое научное подразделение и Институт в целом включен в сеть разнообразных научных связей с отечественными и зарубежными коллегами.

В ходе такой целенаправленной деятельности по расширению возможностей и сфер философского познания создается интеллектуально насыщенная и одновременно конкурентная среда, которая задает режим постоянного творческого поиска.

Хорошо известно, что философия представляет собой сугубо индивидуальное творчество, едва ли не столь же индивидуальное как поэзия, изобразительное искусство, музыка. Однако столь же несомненным, хотя и слабо артикулируемым, является следующий факт: философы не возникают случайно и в одиночку. Они появляются кластерами, группами. Софисты, Сократ и сократические школы в Афинах V–IV вв. до н.э., немецкий классический идеализм в конце XVIII – начале XIX веков в Германии – самые яркие примеры. Если говорить о нашей стране, то можно сослаться на религиозную философию Серебряного века и философов-шестидесятников. Поэтому так важно беречь традиции, школы, культивировать философские споры, разнообразить события философской жизни, поддерживать атмосферу, пронизанную духом философии. Институту философии РАН на протяжении последних 50 лет с разной степенью успешности, но, тем не менее, удавалось это делать. Было короткое время, когда подразделения Института назывались лабораториями. На самом деле – весь Институт философии в целом является своеобразной лабораторией философской мысли. И его основная миссия и основная задача заключается в том, чтобы искать и находить философское осмысление вызовов XXI века.

Академик Российской академии наук А.А. Гусейнов,
Академик Российской академии наук В.А. Лекторский,
Кандидат философских наук С.Н. Корсаков

Новая философская энциклопедия: В 4 т./Ин-т
Н68 философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-
ред. совет: предс. В. С. Степин, заместители предс.:
А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов.-М.: Мысль, 2010-ISBN 978-2-244-01115-9.

Т. I.– 2010 – 744 с. – ISBN 978-2-244-01116-6.

Новая философская энциклопедия дает обзор мировой философии во всем богатстве ее основных понятий, произведений, исторических традиций, школ, имен, обобщает достижения российских и зарубежных философских исследований за последние десятилетия, является самым полным в отечественной литературе сводом философских знаний на рубеже тысячелетий. Энциклопедия содержит около пяти тысяч статей, авторами которых являются более четырехсот известных ученых — специалистов в различных областях философии.

При подготовке данного издания внесены некоторые уточнения и дополнения. В частности, в первом томе помещена статья, посвященная 80-летию Института философии РАН в четвертом – именной указатель по всем томам.

УДК I (031)
ББК 87я2